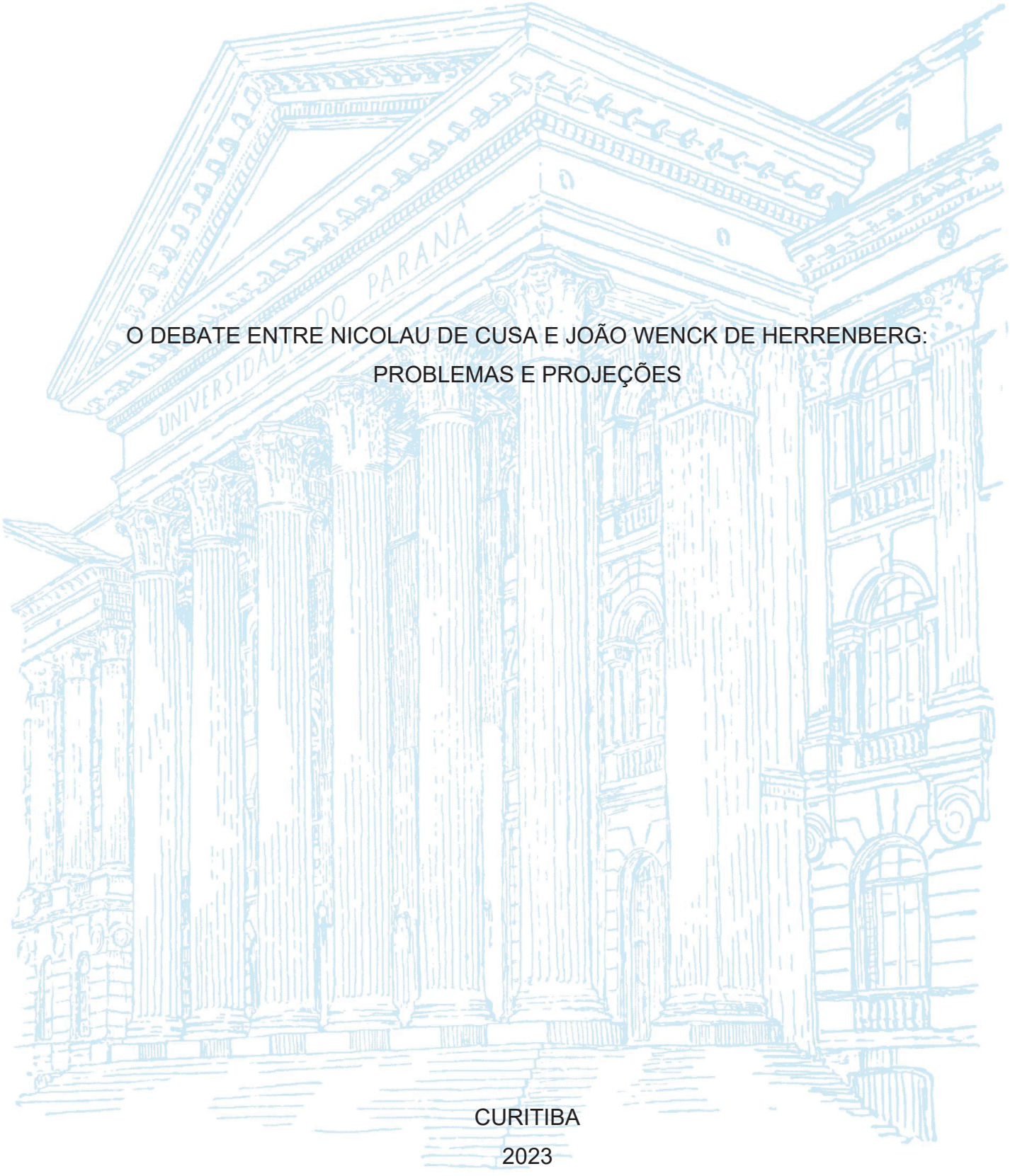
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

WILLIAM DAVIDANS SVERSUTTI



O DEBATE ENTRE NICOLAU DE CUSA E JOÃO WENCK DE HERRENBERG: PROBLEMAS E PROJEÇÕES

CURITIBA

2023

WILLIAM DAVIDANS SVERSUTTI

O DEBATE ENTRE NICOLAU DE CUSA E JOÃO WENCK DE HERRENBERG: PROBLEMAS E PROJEÇÕES

Trabalho apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Lúcio Souza Lobo, Dr.
Coorientador: Pedro Calixto Ferreira Filho, Dr.

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Sversutti, William Davidans
O debate entre Nicolau de Cusa e João Wenck de Herrenberg : problemas e projeções. / William Davidans Sversutti. – Curitiba, 2023.
1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo.
Coorientador: Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho.

1. Nicolau, de Cusa, Cardeal, 1401-1464. 2. Herrenberg, João Wenck. 3. Filosofia medieval. 4. Metafísica. 5. Cosmologia. 6. Ética. I. Lobo, Lúcio Souza, 1965-. II. Ferreira Filho, Pedro Calixto. III. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

ATA Nº013/2023

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA

No dia trinta e um de março de dois mil e vinte e tres às 14:00 horas, na sala Online, Online , foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **WILLIAM DAVIDANS SVERSUTTI**, intitulada**: O debate entre Nicolau de Cusa e João Wenck de Herrenberg: problemas e projeções** , sob orientação do Prof. Dr. LUCIO SOUZA LOBO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: LUCIO SOUZA LOBO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), JOSÉ TEIXEIRA NETO (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE), PAULO RICARDO MARTINES (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ), BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MOACYR AYRES NOVAES FILHO (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, LUCIO SOUZA LOBO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 31 de Março de 2023.

Assinatura Eletrônica
04/04/2023 14:31:36.0
LUCIO SOUZA LOBO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
04/04/2023 14:41:48.0
JOSÉ TEIXEIRA NETO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE)

Assinatura Eletrônica
04/04/2023 14:56:18.0
PAULO RICARDO MARTINES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ)

Assinatura Eletrônica
05/04/2023 10:59:41.0
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
03/04/2023 14:29:18.0
MOACYR AYRES NOVAES FILHO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **WILLIAM DAVIDANS SVERSUTTI** intitulada: **O debate entre Nicolau de Cusa e João Wenck de Herrenberg: problemas e projeções** , sob orientação do Prof. Dr. LUCIO SOUZA LOBO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 31 de Março de 2023.

Assinatura Eletrônica
04/04/2023 14:31:36.0
LUCIO SOUZA LOBO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
04/04/2023 14:41:48.0
JOSÉ TEIXEIRA NETO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE)

Assinatura Eletrônica
04/04/2023 14:56:18.0
PAULO RICARDO MARTINES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ)

Assinatura Eletrônica
05/04/2023 10:59:41.0
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
03/04/2023 14:29:18.0
MOACYR AYRES NOVAES FILHO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO)

Para Kátia, Ravi e Johann

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a todos que contribuíram direta ou indiretamente para que essa pesquisa fosse possível.

Especialmente, à minha família, minha esposa Kátia Batista e meus filhos Ravi Batista Sversutti e Johann Dias Sversutti. Aos meus pais Lilia Davidans Sversutti e Waldir Sversutti (*in memorian*) e irmãos Waldir Edison Davidans Sversutti e Liliana Aparecida Sversutti. Carinhosamente, aos meus sogros José Batista Neto e Ana Lopes Batista.

Grandemente aos professores amigos e orientadores que participaram da concepção e desenvolvimento da presente tese mediante debates esclarecedores, Pedro Calixto Ferreira Filho e Lúcio Souza Lobo. Aos professores convidados para a banca, José Teixeira Neto, Bernardo Brandão, Paulo Martines e Moacyr Novaes.

Aos professores do Círculo Cusano de Buenos Aires, Claudia D'Amico e José Gonzales Rios, que contribuíram muito prestativamente com a bibliografia solicitada. Ao professor Mario Meliadò (University of Siegen), um dos raros pesquisadores da obra de João Wenck, que se dispôs a contribuir com nossa pesquisa.

Aos amigos do curso de Filosofia, Raoni Wohnrath Arroyo, Kledson Thiago da Silva, Roan Costa Cordeiro e Wesley Ribeiro.

Em especial, ao apoio financeiro indispensável da CAPES. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001.

Aos quase 700.000 (setecentos mil) brasileiros e brasileiras que morreram em decorrência da Covid-19 à espera da vacinação criminosamente postergada pelo governo brasileiro no período da presente pesquisa.

"*Deo sublato*
mundus penitus desineret"
(Nicolau de Cusa, *O Poder-que-é*, 57)

Nihil enim apertius in omnibus meis opusculis reperitur quam huius contrarium, in quod impingit. (Nicolau de Cusa, *Apologia da Douta Ignorância*, 31)

Hoc notum est ex Paulo apostolo et omnibus sapientibus Deum esse in omnibus et omnia in ipso. (Nicolau de Cusa, *Apologia da Douta Ignorância*, 39)

RESUMO

Nicolau de Cusa busca sistematizar as diversas áreas da filosofia a partir de um princípio metodológico: o "princípio da douta ignorância" (*PDI*). Tendo como uma influência direta o "neoplatonismo", isto é, considerando a incomensurabilidade entre os *modi cognoscendi* humanos perante a "infinitude divina", Nicolau de Cusa projetou um ecumenismo filosófico a partir das noções de "concordância", "douta ignorância" e "conjectura", que buscava possibilitar a resolução de conflituosas querelas de sua época. Esse projeto, por sua vez, não foi imune às críticas de um de seus contemporâneos, João Wenck de Herrenberg, um ferrenho opositor político e filosófico de Nicolau de Cusa. Wenck elabora trinta e sete suspeitas de heresia contra Cusa em *A ignota literatura* (*DIL*) (1443). Essas acusações perpassam diversas áreas da filosofia: na lógica, Wenck o acusa de destruidor do "princípio de não-contradição" e, portanto, de toda a possibilidade de "ciência"; na metafísica, o acusa de fazer coincidir Deus e as criaturas, conduzindo a um possível panteísmo; na prática ético-política daquele princípio, Wenck também visualiza problemas que se apresentariam na defesa da superioridade das doutrinas cristãs perante a dos "infiéis" e, como um radical conciliarista, visualiza implicações indesejadas, como a condescendência com a hierarquia e o centralismo papal, em detrimento da democracia conciliarista. Nicolau de Cusa, por sua vez, defendeu-se dessas várias acusações no livro *Apologia da douta ignorância* (*ADI*) (1449). Respaldando-se na autoridade de Dionísio Areopagita e das *Escrituras*, buscou demarcar-se dessas suspeitas de heresia mediante uma contra-acusação: nela, questionaria a ortodoxia da *aristotelica secta* preeminente em seu tempo. Nessa disputa entre "ortodoxias", pretende reavivar e defender algumas das teses daquela "renegada" tradição neoplatônico-cristã, defendendo-a das más interpretações. Tendo em vista a amplitude do debate entre Nicolau de Cusa e João Wenck (Debate Cusa-Wenck, *DCW*), a presente tese de doutorado busca como objetivo geral apresentar e sistematizar as principais respostas aos problemas filosóficos em questão, trazendo para a literatura de língua portuguesa seus principais aspectos históricos e filosóficos. Como objetivo específico, a presente pesquisa busca encontrar as principais influências do DCW no pensamento imediatamente posterior de Nicolau de Cusa. Para tanto, restringe seu escopo a dois textos de 1445, o *Sermão 48* e o opúsculo *A busca de Deus*. Tal encaminhamento teve como metodologia: em primeiro lugar, o Primeiro Capítulo, i) buscou a revisão da principal literatura de comentadores sobre o *DCW*; em segundo lugar, ii) o esclarecimento da posição política de Nicolau de Cusa e João Wenck; no Capítulo 3, iii) buscou avaliar nas fontes primárias (*DIL*, *DDI* e *ADI*) e secundárias (principais comentadores do debate) as principais questões filosóficas do debate, de modo a abranger, primeiramente, todas as acusações de Wenck contra o pensamento cusano e, posteriormente, as respectivas respostas de

Nicolau de Cusa; e, por fim, no Capítulo 4, iv) buscou averiguar indícios dessas acusações no desenvolvimento de obras cusanas imediatamente posteriores, mediante o recorte da análise textual do *Sermão 48* e do opúsculo *De quaerendo deum* (1445). Desse modo, pretendeu-se avaliar em que medida esse debate influenciou o desenvolvimento do pensamento cusano, de modo que verificou a plausibilidade da correção da hipótese inicial de pesquisa, isto é: a de que os *Opúsculos* e ao menos um *Sermão* do período intermediário entre a acusação e a resposta por parte de Cusa (1445-49) podem ser lidos e melhor compreendidos como prenúncios das respostas contidas em *ADI* à Wenck. Nesses Opúsculos avaliados, aparecem variados temas inspirados por aquelas acusações. Essa leitura reforça, por fim, a hipótese histórica de Flasch e Elpert: Cusa teve conhecimento daquelas acusações imediatamente após terem sido destinadas a João de Gelnhausen.

Palavras-chaves: Filosofia do Renascimento. Filosofia Medieval. Metafísica. Epistemologia. Lógica. Cosmologia. Ética. Política. Nicolau de Cusa. João Wenck de Herrenberg.

ABSTRACT

Nicholas of Cusa seeks to systematize the various areas of philosophy based on a methodological principle: the "principle of learned ignorance" (PDI). Having "Latin Neoplatonism" as a direct influence, i. e, considering the incommensurability between human *modi cognoscendi* in the face of "divine infinity", Nicholas of Cusa would project a philosophical ecumenism based on the notions of "*concordantia*", "*docta ignorantia*" and "*coniecturis*", which sought to make possible the resolution of conflicting disputes of its time. This project, in turn, was not immune to criticism from one of its contemporaries, John Wenck of Herrenberg, an political opponent. Wenck elaborates thirty-seven suspicions of heresy against Cusa in *De ignota litteratura* (*DIL*) (1443). These accusations pervade several areas of philosophy: in logic, Wenck accuses him of destroying the "principle of non-contradiction" and, therefore, of all possibility of "science"; in metaphysics, he accuses him of leading to "coincidence" God and creatures; in the ethical-political application of that principle, Wenck also visualizes problems that would arise in the defense of the superiority of Christian doctrines over that of the "infidels" and, as a radical conciliarist, he visualizes unwanted implications, such as condescension to hierarchy and popery, to the detriment of conciliarist democracy. Nicholas of Cusa, in turn, defended himself against these various accusations in the book *Apologia doctae ignorantiae* (*ADI*) (1449). Relying on the authority of Dionysius Areopagite, he sought to demarcate himself from these suspicions of heresy through a counter-accusation: in it, he would question the orthodoxy of the *Aristotelian secta* prevailing in his time. In this dispute between "orthodoxies", he intends to revive and defend some of the theses of that "renegade" Neoplatonic-Christian tradition, against the misinterpretations of it. Given the breadth of the debate between Nicolau of Cusa and John Wenck (Cusanus-Wenck Debate, *DCW*), the present doctoral thesis seeks as a general objective to systematize the main philosophical problems in dispute, bringing to portuguese literature ts main historical and philosophical aspects. As a specific objective, the present research seeks to find the main influences of the *DCW* in the immediately subsequent thought of Nicholas of Cusa. To do so, it restricts its scope to two texts from 1445, *Sermo 48* and the booklet *De quaerendo deum*. This approach had the following methodology: first, the First Chapter, i) sought to review the main literature of commentators on *DCW*; secondly, ii) the clarification of the political position of Nicholas of Cusa and John Wenck; in Chapters 3, iii) sought to evaluate in the primary sources (*DIL*, *DDI* and *ADI*) and secondary (main commentators of the debate) the main philosophical questions of the debate, in order to cover, firstly, all the Wenck's accusations against Cusa thinking and, later, Nicholas of Cusa's respective responses; and, finally, iv) sought to find evidence of these accusations in the development of immediately subsequent works, through the textual analysis of the *Sermão 48* and the

booklet *De quaerendo deum* (1445). In this way, it was intended to evaluate to what extent this debate influences the development of Cusanus's thought, so that it verified the plausibility of the correction of our initial research hypothesis: that the *Opuscules* and at least one *Sermon* of the "intermediate period" between the accusation and Cusanus's answer (1445-49) can be read and better understood as foreshadowing of the answers contained in *ADI* to Wenck, since, there, various themes seem be inspired by those accusations. Finally, this reading reinforces the Flash-Elpert historical hypothesis: Cusa became aware of those accusations immediately after they were aimed at John of Gelnhausen.

Key-words: Renaissance Philosophy. Metaphysics. Epistemology. Logic. Cosmology. Ethic. Politics. Nicholas of Cusa. John Wenck de Herrenberg.

LISTA DE ABREVIATURAS E DE SIGLAS

ADI Apologia doctae ignorantiae (1449)

DCC De concordantia catholica (1443)

DDI De docta ignorantia (1440)

DIL De ignota litteratura (1443)

DQD De quaerendo deum (1445)

ERSA Epistula Nicolaus de Cusa ad Rodericum archidiaconum de Trevino, oratorem regis Castellae, in dieta Francofordiensi (1442)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 16

1 O DEBATE CUSA-WENCK NA CONTEMPORANEIDADE 29

1.1 A INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE JOÃO WENCK DE HERREMBERG 29

1.2 O *DCW* COMO UM RETRATO DO RENASCIMENTO 38

1.3 O *DCW* A PARTIR DO PRISMA DA HERESIOLOGIA 39

1.4 O *DCW* COMO CHAVE DE LEITURA PARA OUTRAS OBRAS CUSANAS 42

1.5 O *DCW* E AS INTERPRETAÇÕES “ERRÔNEAS” DA FILOSOFIA CUSANA 43

1.6 CONCLUSÃO PARCIAL: NOVAS PERSPECTIVAS DE PESQUISA SOBRE O *DCW* 44

2 ASPECTOS FILOSÓFICO-POLÍTICOS DO DEBATE CUSA-WENCK . 46

2.1 A FILOSOFIA POLÍTICA DE *A CONCORDÂNCIA CATÓLICA*, *CARTA A RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO* E *A DOUTA IGNORÂNCIA* 50

2.2 ELEMENTOS PARA O ESTABELECIMENTO DA POSIÇÃO POLÍTICA DE JOÃO WENCK. 79

2.3 CONCLUSÃO PARCIAL: AS POSIÇÕES POLÍTICAS DE NICOLAU DE CUSA E JOÃO WENCK NA ÉPOCA DO DCW 83

3 O DEBATE CUSA-WENCK 87

3.1 INTRODUÇÃO 87

3.2 AS DEZ TESES DE *DIL* E SUAS RESPOSTAS EM *ADI* 90

3.2.1 Exórdio 92

3.2.1.1 Respostas cusanas ao *Exórdio* 104

3.2.2 Primeira tese: o panteísmo formal 130

3.2.2.1 Respostas cusanas à primeira tese 141

3.2.3 Segunda tese: a destruição da teoria do conhecimento e da metafísica . 149

3.2.3.1 Respostas cusanas à Segunda Tese 154

3.2.4 Terceira tese: a quididade das coisas é desconhecida 155

3.2.4.1 Respostas cusanas à Terceira Tese 162

3.2.5 Quarta tese: a semelhança é o mesmo que o original 166

3.2.5.1 Respostas cusanas à Quarta Tese 171

3.2.6 Quinta tese: o máximo é ato e potência de modo máximo 172

3.2.6.1 Respostas cusanas à quinta tese 176

3.2.7 Sexta tese: no divino, a distinção é indistinção 177
3.2.7.1 Respostas cusanas à Sexta Tese 183
3.2.8 Sétima tese: a criatura sempre existiu 184
3.2.8.1 Respostas cusanas à sétima tese 188
3.2.9 Oitava Tese: a parte não é o todo 189
3.2.10 Nona tese: Deus é o centro do mundo 191
3.2.11 Décima tese: a igualdade de ser entre a divindade e a humanidade . . . 196
3.2.11.1 Respostas cusanas às Oitava, Nona e Décima Teses 203
3.3 CONCLUSÃO PARCIAL: PRINCIPAIS ACUSAÇÕES E RESPOSTAS . . 205
3.3.1 Principais acusações de Wenck 205
3.3.2 Principais respostas cusanas às acusações de Wenck em *ADI* 207

4 POSSÍVEIS REFLEXOS DO *DCW* NO PERÍODO DOS *OPÚSCULOS* . 216
4.1 INTRODUÇÃO 216
4.2 UM OLHAR SOBRE DUAS OBRAS DO PERÍODO INTERMEDIÁRIO . 217
4.2.1 O *Sermão 48* - O dia santificado 218
4.2.2 O opúsculo *A busca de Deus* (1445) 233
4.3 CONCLUSÃO PARCIAL: REFLEXOS DO *DCW* NOS *OPÚSCULOS* DE 1445 251
4.3.1 Principais assuntos correlatos entre o *Sermão 48* e o DCW 251
4.3.2 Principais assuntos correlatos entre *A busca de Deus* e o DCW 256

CONCLUSÃO 261

REFERÊNCIAS 266

ANEXOS 279

ANEXO A SERMÃO 48 - O DIA SANTIFICADO 280

ANEXO B A BUSCA DE DEUS 302

ANEXO C CARTA DE NICOLAU DE CUSA A RODRIGO SANCHEZ DE ARÉVALO 353

ANEXO D TRADUÇÃO - RUDOLF HAUBST - STUDIEN ZUM NIKOLAUS VON KUES UND JOHANNES WENCK AUS HANSCHRIFTEN DER VATIKANEISCHEN BIBLIOTHEK - CAPÍTULO 3 368

INTRODUÇÃO

Atualmente, historiadores da filosofia tem reavaliado a obra de Nicolau de Cusa[1] perante uma grande lacuna dos estudos do passado em relação a esse relevante autor[2], cujo pensamento, segundo alguns autores[3], representa o fim da Idade Média e o início da era Moderna. Em linhas gerais, sua obra vem sendo revisada teoricamente e reconstruída através da *Edição Crítica* de suas obras completas, realizada pela Universidade de Heildelberg. O pensamento de Nicolau de Cusa, de fato, foi fruto de uma sólida formação acadêmica. Desde muito jovem, o mesmo ganhou notoriedade devido à sua atuação no Concílio de Basiléia, especialmente através de um importante tratado de política eclesiástica, *A concordância católica* (*De concordantia catholica*, doravante denominado "*DCC*")[4]. Posteriormente, Nicolau de Cusa, juntamente de diversos outros intelectuais, compõe a equipe de embaixadores da Cúria Romana do Papa Eugênio IV. Nesse período (1438-1443), escreve as duas obras mais importantes de sua carreira filosófica, o livro *A douta ignorância* (*De docta ignorantia*, 1440, doravante denominado "*DDI*") e *As conjecturas* (*De coniecturis*, 1442, doravante denominado "*DC*"), dedicados ao Legado papal Giuliano Cesarini, obras que fundam metafísica e gnosiologicamente seu pensamento. O conjunto dessas obras iniciais cusanas pavimentam um programa filosófico, retomando em grande medida os fundamentos neoplatônico-cristãos do primeiros padres da Igreja, cque consistia em um amplo projeto ecumênico capaz de prover um instrumental teórico para a resolução dos conflitos mais eminentes sua época, isto é, das guerras religiosas e da crescente cisão interna da Igreja. Sua filosofia buscaria superar o aristotelismo tomista da *via antiga* que, embora perdendo sua força pela recrudescência da *via moderna*, ainda mantinha importante presença nos centros intelectuais europeus.

Em sua obra fundamental, a *DDI*, Nicolau de Cusa (2003) apresentaria um novo princípio metodológico, capaz de reorientar as diversas áreas da filosofia: o "prin-

---

1 Para uma exposição abrangente da recuperação da obra de Nicolau de Cusa, consultar: (ANDRÉ, 1997, pp. 22-44).

2 De acordo com André: "pode-se supor que o esquecimento filosófico de Nicolau de Cusa entre o século XV e o século XVIII se deve ao fato de o racionalismo moderno e o idealismo alemão, na sua vertente secularizadora, ser mais sensível a uma filosofia da identidade, imanentista e naturalista, como a de Bruno, do que a um discurso claramente inspirado por motivações místico-religiosas, como é o discurso cusano (...)" (ANDRÉ, 1997, p. 31).

3 André (1997, p. 36) destaca os estudos de Heimsoeth, H. *Die sechs grosen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* de 1922 e o de Gadamer, H. G., "*Nikolaus von Kues im modernen Denken.*" como precursores dessa abordagem que atribuiria a Nicolau de Cusa "um papel fundamental na abertura do pensamento moderno, que não estaria numa linha de ruptura, mas sim de continuidade com o pensamento cristão medieval" (ANDRÉ, 1997, p. 36. Nota 40). Sobre o debate da Modernidade do pensamento de Nicolau de Cusa ver: (MORAN, 2007).

4 Para a tradução espanhola, ver: (NICOLAU DE CUSA, 1987). Para a tradução inglesa de Paul Sigmund: (SIGMUND et al., 1991).

cípio da douta ignorância" (doravante denominado "*PDI*"), que pode ser extraído da seguinte declaração[5]: "como [o 'Máximo', que é 'verdade infinita'] não é da natureza das coisas que admitem excedente e excedido, situa-se além de tudo aquilo que pode ser concebido por nós" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 8-9). Em *DDI*, Cusa, inspirado na *Teologia Mística* de Dionísio Pseudo-Areopagita[6] e nos comentadores do *Corpus Dyonisiacum*[7], inscrevia-se nessa tradição de interpretações cristãs da henologia neoplatônica, que já o orientava desde *DCC*[8], de modo a fundar os alicerces definitivos e o conteúdo programático de sua própria filosofia.

Tendo em vista a construção teórica do *PDI*, pode-se inferir que Cusa concebia dois domínios metaônticos: i) o "Máximo Absoluto" (ou "uno absoluto"), onde há a igualdade absoluta (dentre as Pessoas da Trindade), e ii) o "Máximo Contraído" (o "uno-no-múltiplo" ou "universo"), que não pode ser entendido fora da pluralidade dos entes[9], onde há uma diferença essencial: o "excedente e o excedido". Segue-se que, uma vez no âmbito do "Máximo Contraído", os três *modi cognoscendi* humanos (sentidos, razão e intelecto) seriam incapazes de captar a precisão da igualdade que se dá no âmbito do Máximo absoluto[10], pois o conhecimento advindo dos mesmos pode

---

5 Para a formulação do *PDI*, ver: *DDI*, L. 1, Cap. IV, 11, linhas 1-8: *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. Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest*.

6 Cf. Dionísio Pseudo-Areopagita. *Teologia Mística*, II: "Nosso anelo é adentrarmos nesta treva superluminosa, e pela negação de toda a visão e conhecimento, ver e conhecer que aquele transcende toda visão e conhecimento não pode ser visto e nem conhecido. Isto é verdadeiramente o ver e o conhecer, e pelo fato que se abandona tudo o que existe, louva-se o supraessencial de um modo supraessencial [...]." (DE BONI, 2005, p. 68. Modificada). Sobre a relação entre Nicolau de Cusa e Dionísio Pseudo-Areopagita, ver: (BAUR, 1941).

7 Nicolau de Cusa traça uma linhagem desses comentadores na *ADI*, 30, linhas 21-26: *Sed si se gratiam assequi sperat, ut de caecitate ad lumen transferatur, legat cum intellectu Mysticam theologiam iam dictam, Maximum monachum, Hugonem de Sancto Victore, Robertum Lincolniensem, Iohannem Scotigenam, abbatem Vercellensem et ceteros moderniores commentatores illius libelli*. Segundo DAmico, Cusa considera também a Proclo como um sucessor de Dionísio: "*La línea que traza el Cusano va de Platón a Dionisio y de éste a Proclo*." (D'AMICO, 2009, p. 108).

8 Para conceber uma concordância entre a estrutura hierárquica tradicional da Igreja (segundo Dionísio) com o governo do Papa e a democracia conciliarista, uma vez que nenhum desses lados opostos possuíam o poder absoluto: "[...] ainda que, segundo muitos escritos dos santos, a potestade do Pontífice advém de Deus e, segundo outros, do ser humano e dos Concílios Universais, sem dúvida, parece que, em verdade, o meio-termo da concordância é verificável nas *Escrituras*, e tende, por fim, a isto: que a potestade do Pontífice Romano segundo à consideração da sua proeminência, prioridade e principado, advém de Deus por meio dos seres humanos e dos Concílios, a saber, mediante o consenso eletivo". (NICOLAU DE CUSA, 1987, p. 223. Trad. nossa). Cf. *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 249, linhas 11-20: *Et licet induxerim multa, tamen in hoc resedi quod, licet secundum plura sanctorum scripta potestas Romani pontificis a deo sit et secundum alia ab homine et conciliis universalibus, tamen videtur in veritate medium concordantiae per scripturas investigabile ad hoc demum tendere, quod ipsius pontificis Romani potestas quoad considerationem praeeminentiae, prioratus et principatus sit a deo per medium hominis et conciliorum, scilicet mediante consensu electivo*.

9 *DDI*, L. II, cap. IV, 114, linhas 26-29: *Unde unitas absoluta ab omni pluralitate absoluta est. Sed contracta unitas, quae est unum universum, licet sit unum maximum, cum sit contractum, non est a pluralitate absolutum, licet <non> sit nisi unum maximum contractum*.

10 *DDI*, L. I, cap. IV, 11, linhas 8-12: (...) *omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa.*

ser cada vez mais preciso, *ad infinitum*. E, desse modo, o conhecimento humano em geral adquiriria o caráter de uma atividade criadora de *conjecturas* definitivamente indefinida que, somente na "alteridade conjectural" (*alteritate coniecturali*)[11], isto é, no domínio do "Máximo Contraído", participaria, ao seu modo, da verdade.

Uma dessas investigações simbólicas concebidas por Cusa para expressar intelectualmente a divindade em *DDI* é a "coincidência dos opostos" no Máximo absoluto[12]. Essa coincidência pretende retratar o *modus essendi* divino mediante exemplos matemático-geométricos, como o da "linha infinita"[13]. Tais exemplos, por sua vez, deveriam ser "transcendidos" mediante uma "transsumpção" (*transumptio*) de suas formas geométricas, em direção de uma intuição intelectual do "infinito simples totalmente isento de qualquer figura" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 25)[14], isto é, em direção da experiência mística, propriamente dita[15].

Mediante essa *nulla proportio*[16] entre o finito conhecimento humano, que admite um "excedente" e um "excedido" e a infinidade absoluta que não os admite, o *PDI* cusano buscava viabilizar um novo prospecto para a filosofia e as ciências, bem como amparar a resolução das contendas de seu tempo, tornando possíveis tanto a concordância[17] política no interior de uma cristandade fragmentada quanto o ecumenismo inter-religioso, sob o signo da admissão universal da inadequação essencial das "conjecturas" humanas na compreensão do "Máximo Absoluto", que, por sua vez,

---

Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum.

11 *DC*, L. I, 2, Prólogo, linhas 6-12: *Hinc ipsam maximam humanitus inattingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas. Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate. Clarius post haec huius notitiam intuebimur*.

12 *DDI*, L. I, cap. IV, 11, linhas 12-16: (...) *quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere*.

13 *DDI*, L. II, cap. II, 99, linhas 24-27.

14 *DDI*, L. I, cap. XII, 33, linhas 17-23: [...] *si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura*.

15 Entende-se aqui, com André (1997) que, para Cusa: "[...] só um salto para além do intelecto pode levar o homem a mergulhar na fonte originária de sentido e, através dessa imersão, compreender incompreensivelmente a sua plenitude, ou seja, ver, sem ver, essa plenitude. Quer isto dizer que o intelecto não é a última etapa no processo ascensivo para a verdade. Nos limites do intelecto abre-se o espaço para a visão mística." (ANDRÉ, 1997, p. 104).

16 *DDI*, L. I, cap. III, 9, linhas 20-23: *Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint*.

17 *DCC*, L. I, cap. I, 4, linhas 3-9: *Concordantia enim est id, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis. Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus*.

é o fundamento da "fé de todos os povos"[18].

No entanto, esse projeto não foi imune às sérias acusações de um ilustre professor e reitor da Universidade de Heidelberg[19], João Wenck de Herrenberg. Wenck (1988) elaboraria trinta e sete (dez teses e vinte e sete corolários) suspeitas de heresia contra a *DDI* em seu opúsculo *A ignota literatura (De ignota litteratura* - 1443[20], doravante denominado *DIL*), dedicado ao abade João de Gelnhausen[21], um amigo em comum a ambos. Segundo Haubst (1955, p. 112) provavelmente esse escrito não se destinasse a um público mais amplo, o que evitara maiores complicações para Nicolau de Cusa. As acusações wenckianas podem ser compreendidas em contraposição às várias aplicações filosóficas do *PDI* cusano: na metafísica, Wenck o condenou por supostamente levar à uma "coincidência de Deus e todas as coisas" *per essentiam*, associando a doutrina cusana da "*coincidentia oppositorum*" às teses "panteístas" condenadas dos Begardos e de Mestre Eckhart[22]. No que se refere à lógica, aos olhos de Wenck, o *PDI* destruiria o "princípio da não-contradição" (doravante denominado

[18] *DDI*, L. I, cap. II, 5, linhas: 10-15: *Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum; quare et in omnibus; et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia. Hoc maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur, primo libello supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere eo duce, qui solus lucem inhabitat inaccessibilem, laborabo*.

[19] João Wenck de Herrenberg foi nomeado professor de teologia em 1442 e reitor da Universidade de Heidelberg em três ocasiões: 1435, 1444, 1451. (HOPKINS, 1988, p. 3). Um resumo de sua biografia se encontra no Primeiro Capítulo da presente tese.

[20] Segundo Haubst (1955, p. 99), o Abade de Maulbronn, Johann von Gelnhausen, faleceu no verão de 1443 e é necessário que esta data seja a data limite da composição do *DIL*. A data inicial aproximada seria a composição da carta de Wenck sobre o irmão de Gelnhausen, na qual o professor de teologia comenta sua atitude de abandonar o cargo de oficial do Duque Segismundo da Áustria para viver uma "vida retirada" (*abgescheiden leben*) (Cf. HAUBST, 1955, p. 115). Wenck remete a essa "vida retirada" em *DIL*, associando Nicolau de Cusa aos ensinamentos eckhartianos.

[21] João de Gelnhausen, Abade de Maulborn de 1433 a 1443, foi um dos membros do Concílio de Basiléia, assim como João Wenck e Nicolau de Cusa. Wenck o conhece desde aquela oportunidade, onde Gelnhausen havia trabalhado pela causa conciliarista. Já em 1438, no entanto, passa apoiar Eugênio IV (Cf. HAUBST, 1955, pp.111-112), embora ele mantenha relações cordiais com os conciliaristas, como evidencia a troca de correspondências que mantém nos anos seguintes com João Wenck. Sobre a troca de cartas com Wenck, ver: (ZIEBART, 2014, pp. 61-63). Segundo Haubst: "O Abade era um dos mais antigos e respeitados representantes do Concílio (de Basiléia), mas, evidentemente, estava do lado de Eugênio IV quando, em 29 de maio de 1438, após a suspensão do Papa pelos Basileus, recebeu a insígnia episcopal e a autoridade para conceder as ordens inferiores recebidas. (HAUBST, 1955, pp. 111-112. Nota 7. Trad. nossa).

[22] *DIL*, 25, linhas 15-21. (WENCK, 1988, p. 103). Outro autor condenado citado por Nicolau de Cusa é João Escoto Erígena (810-877). Erígena, cuja grande obra filosófico/teológica é o *Periphyseon* (862-866), teve seu pensamento profundamente marcado pelo contato com a patrística grega como tradutor das obras de Máximo Confessor, dos padres capadócios e, principalmente, da obra de Dionísio Pseudo-Areopagita. Dessa última, elabora uma exegese que fundamentará grandemente a leitura cusana (CATÀ, 2010a, p. 6). Sua filosofia teve o mérito de buscar promover uma conciliação entre as patrísticas grega (Dionísio) e latina (Agostinho) (OTTEN, 1999, p. 447) no que tange ao tema da "divina ignorância" (*Periphyseon*, II, 597 D - 598 A). A proximidade entre o pensamento de Erígena com o de Nicolau de Cusa tem sido objeto de estudos acadêmicos como, por exemplo, o de (BEIERWALTES, 1998), que demonstra a profunda influência do *Periphyseon* de Eriúgena e da sua síntese do séc. XIII, a *Clavis Physicae* (1250) de Honorius Augustodinensis no seu pensamento, sob diversos aspectos.

"*PNC*") e, portanto, toda a possibilidade de "ciência"[23]. Na cosmologia, Wenck o acusaria de abandonar o "primeiro motor" e a "finitude do mundo", teses que contradiziam "todo o conhecimento dos céus"[24]. No que se refere à aplicação ético-política do *PDI*, Wenck também visualizaria problemas que se apresentariam em relação à defesa da superioridade das doutrinas cristãs perante às dos "infiéis" (*perfidos*)[25], uma vez abandonado o *PNC*. E, como um conciliarista radical[26], veria implicações indesejadas na eclesiologia, como a condescendência com uma estrutura hierárquica e com a superioridade papal[27] em certas circunstâncias em desabono da preeminência da democracia conciliarista. Em suma, Wenck se colocaria como um defensor da "via antiga" e do conciliarismo perante às francas inovações do programa filosófico cusano, fundado no *PDI*, em sua totalidade, como se demonstrará no terceiro capítulo da presente tese, tornando-se seu principal opositor em vida, sobretudo, na política eclesiástica.

As reais motivações de Wenck, no entanto, levantam discordâncias dentre os comentadores (HOPKINS, 1988, pp. 5-6): Vansteenberghe (1910, p. 3) considera que o provável motivo de suas acusações é puramente filosófico. Ritter (1936, p. 433) destaca que o provável motivo seria uma defesa da ortodoxia por parte de Wenck e que sua rusga com Cusa deveria ter origem no Concílio de Basiléia. O estudo de Haubst (1955) elenca três possíveis motivos para o debate: i) a disputa política entre o conciliarista Wenck e o papalista Nicolau de Cusa; ii) a perseguição às dissidências ou "heresias" por parte de Wenck; e, iii) a defesa da ciência acadêmica da época. Dentre esses motivos, Haubst (1955, p. 113) classifica o primeiro motivo como o que mais explica o escrito wenckiano. Hopkins (1988, p. 6) não considera Wenck um falsário, tal como Nicolau de Cusa o fará em *ADI* (23, 3), mas crê que Wenck tenha sido levado a uma má interpretação da filosofia de Nicolau de Cusa e que essas más interpretações eram, de fato, "erros honestos" e não "distorções malevolentes" por parte de Wenck, como Nicolau de Cusa supôs. Essa suposição da inocência de Wenck se deve, segundo Hopkins, à sua elevada respeitabilidade na Universidade, que não o permitiria a deliberadamente modificar o conteúdo da obra *A douta ignorância* de forma tão inescrupulosa[28]. Desse modo, considera que as três fontes das críticas seriam: uma má

[23] *DIL*, 21, linha 35 - 22, linhas 1-3. (WENCK, 1988, p. 99).
[24] *DIL*, 37, linhas 12-13. (WENCK, 1988, p. 114).
[25] *DIL*, 21, linhas 31- 35. (WENCK, 1988, p. 99).
[26] Como será avaliado no segundo capítulo da presente tese, Haubst (1955, p. 95-96) determina a posição conciliarista de Wenck a partir de elementos presentes no Cod. Vat. Pal. 600, como, por exemplo, demonstra seu Sermão de 19 de julho de 1439 (HAUBST, 1955, p. 51), em que Wenck faz campanha para o Concílio de Basiléia, além dos contatos estabelecidos por Wenck com diversos membros do partido conciliarista na época do Reichtag de Mainz (HAUBST, 1955, p. 96) e próprias declarações de Nicolau de Cusa em *ADI*, 6, que se demonstraram corretas (HAUBST, 1955, p. 96. Nota 03).
[27] *DIL*, 40, linha 35 - 41, linhas 1-2. (WENCK, 1988, p. 118).
[28] Segundo Hopkins, "não há melhor forma de exonerar Wenck do que mostrar como intérpretes do séc. XX, aos quais ninguém acusaria de animosidade pessoal, ainda interpretam a *DDI* tão mal como fez Wenck." (HOPKINS, 1988, p. 7. Trad. nossa).

interpretação de passagens centrais para a filosofia cusana devido uma imprecisão de seu vocabulário "cujos significados nunca são explicitamente expostos" (HOPKINS, 1988, p. 6. Trad. nossa)[29]; uma leitura apressada de Wenck da obra *DDI*[30]; e, por fim, prováveis erros dos copistas do manuscrito de *DDI* do qual Wenck tomou suas anotações[31].

Nicolau de Cusa, por sua vez, defendeu-se publicamente daqueles ataques de Wenck na obra *Apologia da douta ignorância* (*Apologia doctae ignorantiae* - 1449, doravante denominada "*ADI*") apenas sete anos mais tarde, logo após se tornar Cardeal (1448). O motivo da demora de sua resposta é incerto (Cf. NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 2516, nota 1). Segundo Haubst (1955, p. 100) e Hopkins (1988, pp. 3-4), que o segue nessa consideração, Cusa não havia tomado ciência de *DIL* antes do ano de 1449 e, quando toma, compõe imediatamente sua *Apologia*. Em oposição à esta tese haubstiana, Elpert (2002, pp. 118-119) considera ser muito difícil que Cusa não tivesse tido ciência do escrito de um importante professor da Universidade de Heidelberg, em razão de suas constantes viagens à Germânia na qualidade de Legado Pontifício e de sua amizade com Gelnhausen. Nessa mesma linha de raciocínio, Flasch (2002, p. 231) teoriza que Nicolau de Cusa, já sabendo em algum momento daquelas acusações, tomaria o cuidado em respondê-las "oficialmente" somente depois de sua nomeação a Cardeal (1448), de modo a poder contar com o apoio do recém nomeado Papa Nicolau V, amigo humanista a quem Cusa se refere expressamente no curso de *ADI*[32]. Essa segunda hipótese será denominada, na presente tese, como "hipótese Flasch-Elpert" e é a hipótese de pesquisa que guiou nosso trabalho: Cusa sabia das acusações de Wenck antes de redigir a *ADI* e provê importantes esclarecimentos de suas teses a partir daquelas acusações, antes de *ADI*, isto é, no período dos *opúsculos*. Cabe-nos, portanto, conforme se explicitará a seguir, descobrir a resposta para as duas principais perguntas da pesquisa: a) a pergunta histórica: quando Cusa toma consciência dessas acusações? e, ii) a pergunta estritamente filosófica: quais são as influências das acusações wenckianas no aprimoramento de sua filosofia, de modo geral, nesse período imediatamente posterior às acusações?

---

[29] Como, por exemplo, a confusão entre os termos *ratio* e *intellectus*, objeto de um mais amplo debate nessa tese, na apresentação das teses de Wenck do terceiro capítulo.

[30] Hopkins (1988, pp. 13-14) nota este tipo de equívoco a partir da má interpretação por parte de Wenck de teses que Nicolau de Cusa nitidamente atribui aos platônicos, como o caso da "alma do mundo" que seria uma "explicação da mente divina" (*DIL*, 36, 30-31); onde Wenck falha em perceber que a "imagem do original" citada por Cusa se refere ao "filho de Deus"; onde Wenck não percebe a diferença estabelecida por Cusa entre Máximo absoluto (Deus) e Máximo contraído (Universo); e onde Wenck atribui, no primeiro corolário da sexta tese, uma sentença referente ao triângulo máximo ao Máximo Inqualificado, confundindo o exemplo matemático citado por Cusa para representar a este último.

[31] Hopkins (1988, p. 14) considera erros como no segundo corolário da quarta tese onde Wenck lê "*docebit*" ao invés de "*docebitur*" e no segundo corolário da primeira tese, onde Wenck lê "*explicatio*", onde Cusa escreve "*complicatio*".

[32] *ADI*, 6, linhas: 4.24-4.27.

Em *ADI*, retomando a fundamentação bíblica de suas doutrinas operada anteriormente em alguns dos opúsculos, especialmente em *A busca de Deus* (*De quaerendo Deum*, doravante denominado "DQD", 1445)[33], e se respaldando na autoridade de "Dionísio Areopagita"[34], Cusa buscaria demarcar-se daquelas suspeitas de heresia de um modo bastante ousado. Mediante uma contra-acusação, questionaria a hermenêutica da "escola aristotélica", designada por ele como "*secta aristotelica*"[35], representada por Wenck e, numa espécie de disputa sobre qual seria a verdadeira ortodoxia da Igreja, reavivaria e legitimaria a hermenêutica bíblica (neo)platônico-cristã de autores como Dionísio Areopagita e João Escoto Erígena, diante de leituras equivocadas ou mal-intencionadas, ainda incapazes de compreendê-la, colocando-a como uma espécie de "conhecimento eminente", que deveria ser escondido aos "indoutos"[36]. Nesse sentido, a defesa de Eckhart protagonizada em *ADI* foi também a defesa do próprio ideal de Nicolau de Cusa e da tradição de pensadores em que este último se inseria. Segundo Haubst (1955, p. 103), a *ADI* obteve uma contra-resposta tardia por parte de João Wenck, no texto "*De facie scolae doctae ignorantiae*". A informação sobre este escrito, que ainda permanece perdido, provém de uma nota marginal ao wenckiano *Comentário sobre a Hierarquia Celeste* (1452-53), escrito no fim de sua vida, em que rememora o debate e reclama das "ofensas inauditas" que lhes endereçou o autor da *ADI*[37].

Relativamente a outros aspectos da filosofia cusana, o *DCW* ainda foi pouco explorado. Dois estudos específicos sobre o tema foram propostos na Alemanha, o de Haubst (1955) e o de Kuhnekath (1975). Flasch (2002) dedica-lhe o último capítulo de sua *Introdução à Filosofia Medieval*, e Ziebart (2014) um capítulo em seu estudo sobre a relação entre a fé e a razão no pensamento de Nicolau de Cusa. Hopkins (1983), tradutor dos textos de Wenck e Nicolau de Cusa para o inglês aborda o debate a partir da busca de uma correta compreensão da metafísica cusana. As demais contribuições se encontram na forma de artigos, como os de Catà (2010b) e Stammköter (2004), e de citações esporádicas em diversos trabalhos. Dentre essas contribuições, foram selecionados e comentados as de maior relevância, no Primeiro Capítulo da presente tese. Não obstante serem obras de grande valor, o tema ainda permite e requer

[33] Opúsculo que discorre em torno do discurso de Paulo no Areópago sobre o "Deus desconhecido". Cf. *DQD*, 1, 18. A tradução realizada por nossa pesquisa encontra-se publicada em: (NICOLAU DE CUSA, 2022a).

[34] Conforme DAmico (2014, p. 85), Nicolau de Cusa acredita piamente ser o discípulo de Paulo, "Dionísio Areopagita", o autor do *Corpus Areopagyticum*, a quem nutria imensa estima.

[35] *ADI*, 7, linhas: 6.7-6.12.

[36] *ADI*, 7, linhas: 5.19-5.21, ss: *Si quis graviores prisci temporis sapientes attendit, comperit magno studio praecavisse, ne mystica ad indoctorum manus pervenirent*.

[37] Folio 24r do *Código Palatino* 149. A nota de Wenck apresenta o seguinte comentário: "*Quam acceptionem ignorantiae puto ignorasse eum, qui scripsit De docta ignorantia libellos tres, quos improbavi per Ignotam litteraturam. Quam videns ille de De docta ignorantia fecit Apologiam maledicendo me nominatim blasphemiis inauditis. Contra quam Apologiam scripsi libellum De facie scolae doctae ignorantiae, ut agnoscatur, quam detrahat doctrinae omnium universitatum*. (HAUBST, 1955, p.102).

maior atenção, principalmente no que se refere à possível influência das acusações de heresia no restante da obra cusana, campo de pesquisa inaugurado recentemente por Ziebart (2014, pp. 105-134) com sua avaliação dos textos *"O leigo": Sobre a sabedoria* e *O leigo: sobre a mente*, ambos de 1450, período imediatamente posterior ao *ADI*, em que constata suas proximidades temáticas com o *DCW*. Nessa mesma linha de pesquisa, caminha a presente investigação, porém explorando obras anteriores à *ADI*. Sendo assim, a presente tese considera de antemão que o *DCW* não foi algo de menor importância no desenvolvimento da filosofia de Nicolau de Cusa, mas avalia a hipótese de que o mesmo tenha influenciado em questões críticas de seu pensamento naquele período, isto é, inspirado aprimoramentos necessários às suas teses iniciais de *DDI* e *DC*, realizados nos *Opúsculos*.

Constitui, portanto, objetivo do presente estudo avaliar quais seriam as influências imediatas daquelas acusações em suas obras do "período intermediário" (1443-1449), isto é, no período em que, antes da redação de *ADI*, nosso autor compõe quatro opúsculos de relevante conteúdo filosófico para a compreensão e reconstrução de seu pensamento, o *A busca de Deus* (*De quaerendo deum*, 1445), o *A filiação divina* (*De filiatione dei*, 1445), *O dom do pai das luzes* (*De dato patris luminum*, 1446) e o *A gênese* (*De genesi*, 1447).[38] Desse modo, a presente investigação começa a suprimir uma lacuna nos estudos sobre o *DCW* a partir da hipótese Flasch (2002)-Elpert (2002) previamente mencionada, isto é, a de que Nicolau de Cusa teve contato com as acusações de *A ignota literatura* antes de 1449, data da redação de *ADI*. Caso essa hipótese se demonstre correta, deve também ser possível observar as principais respostas cusanas para as acusações de Wenck naqueles *opúsculos* imediatamente posteriores, isto é, constatar as influências diretas das mesmas na concepção dos temas ali tratados. Nicolau de Cusa modifica, aprimora ou abandona certas teses depois das acusações de heresia de Wenck? Quais seriam esses aprimoramentos? O que eles dizem sobre o debate com Wenck? Em que a filosofia cusana teria sido modificada, perante tão graves acusações? Além disso, caso as mesmas tenham influenciado seu pensamento nesse período, poder-se-ia rastrear aquelas proto-respostas dos *opúsculos* até a obra *Apologia da douta ignorância* (1449), onde aquelas se cristalizariam "oficialmente", meta à qual a presente instigação também se dirige em sua conclusão final.

O papel de embaixador papal e o posicionamento filosófico-político do Cusano, de forma alguma, poderiam ser desprezados nessa investigação, pois são de fundamental importância para uma correta compreensão da inserção de sua filosofia em sua época e seus impactos políticos. Sendo assim, procurou-se estabelecer no Segundo Capítulo da presente tese a posição política de Nicolau de Cusa e João Wenck

[38] Disponíveis no volume 4 da *Edição Crítica* da Academia de Heidelberg. Ver: (NICOLAI DE CUSA, 1959b).

na época do *DCW*, não averiguadas em sua completude nos estudos prévios sobre o tema[39]. Segundo Nicolau de Cusa, uma suposta divergência entre suas posições políticas (o conciliarismo e o que denominamos de "centralismo papal") foi o verdadeiro *leitmotiv* daquelas acusações de Wenck: este último, defensor do conciliarismo, buscando afastar João de Gelnhausen da influência do embaixador papal Nicolau de Cusa, mediante o *DIL*, aconselhava o mesmo a se precaver a respeito de suas ideias supostamente heréticas.

A proposta intelectual de Nicolau de Cusa levava o modelo científico escolástico da *via antiga*, fundado no *princípio da não-contradição* aristotélico (*PNC*), a um caminho alternativo, isto é, a um programa de inspiração neoplatônica, fundado no princípio da douta ignorância (*PDI*). Esse itinerário filosófico que remonta à essência do neoplatonismo patrístico grego e latino - Dionísio e Agostinho[40] - mediante a centralidade da ideia de uma "unidade-na-multiplicidade", demonstraria ter sua aplicabilidade política referente a uma fundamentação metafísica para um projeto de unidade dos cristãos e para a busca da paz religiosa em sua época[41]. De fato, uma das consequências do *PDI* é a equivalente improporcionabilidade dentre as diversas teses religiosas discordantes e a inefabilidade divina. A resposta àquele programa metafísico e gnosiológico cusano por parte de Wenck, tal como notada por Flasch (2002), não se demonstraria apenas uma rivalidade pessoal, ou tão somente política, mas a resposta de todo um sistema em decadência frente à aurora de uma filosofia nascente. Nesse sentido, a investigação da presente tese continua o trabalho desenvolvido previamente em nossa dissertação de mestrado (SVERSUTTI, 2019)[42], de modo que aprofunda a compreensão e a inserção da metafísica panenteísta cusana frente ao ambiente político e filosófico em que se inseria.

De fato, a principal acusação de Wenck contra Nicolau de Cusa é a de pan-

[39] Os estudos de Haubst (1955) e Kuhnekath (1975) contribuíram imensamente para o esclarecimento da posição política de João Wenck. Nosso estudo procurou, portanto, contrabalancear com tais estudos, pormenorizando a respeito da correta interpretação da filosofia política de Nicolau de Cusa nesse período, em que o mesmo assume, na prática, a defesa do Papa Eugênio IV. Desse modo, a presente tese tratou de trazer ao conhecimento do leitor as principais interpretações da filosofia cusana sobre a relação Papa-Concílio e tomar uma posição perante seus intérpretes.

[40] Através da assimilação do pensamento Erigeniano, pode-se considerar que Cusa baseia-se na doutrina em que ambos se fundamentam, isto é, a da "douta ignorância", como um fundamento possível para a união desejada entre latinos e gregos, visando o perigo iminente da tomada de Constantinopla. Sobre esse assunto, consultar: (NETO; SOUZA, 2022) e bibliografia recomendada e (OTTEN, 1999, p. 447).

[41] Sobre o tema da aplicação dos princípios cusanos à busca da paz entre as religiões, ver também: (NETO; SOUZA, 2022).

[42] Nesse estudo, reforçamos a pertinência da compreensão da metafísica cusana como um panenteísmo defendida por André (1997) avaliando um sermão do fim da vida de Nicolau de Cusa, o *De principio* (1454). Segundo essa perspectiva, no pensamento cusano, a relação entre Deus e Universo não pode ser considerada nem um panteísmo[43], onde há uma identificação plena entre Deus e Universo, nem um teísmo dualista que exclua totalmente Deus e Universo, como dois entes distintos e separados.

teísmo[44], onde o mesmo o coloca ao lado de uma lista de famosos "hereges" tardo-medievais[45], como os Valdenses, Wicliffianos, Eckhartianos, Begardos[46] e Beguinas. Desse modo, o *DCW* tem como pano de fundo principal a importante questão metafísica medieval da relação entre Deus e o mundo[47]. Em Nicolau de Cusa, a noção de "Universo", pensada aos moldes da "segunda hipóstase", segundo interpretação de Proclo do *Parmênides* platônico[48], isto é, como uma unidade-na-multiplicidade (ou o Uno-no-múltiplo procleano), fundada numa "ontologia da relação", buscava superar a noção de mundo aristotélica fundada numa "ontologia da substância"[49]. Desse modo,

---

44 *DIL*, Primeira tese: "*Omnia cum Deo coincidunt*.". Cf. *DIL*, 24, 26

45 *DIL*, 19, 21-23: *Nam ex quo spiritu haec docta procedat ignorantia, dudum iam Waldensica, Eckhardica, atque Wiclifica praemonstraverunt doctrinationes*. (WENCK, 1988, p. 98).

46 Como comentado anteriormente, a condenação do pensamento de Amaury de Bène remete à uma associação de suas teses com as teses condenadas de João Escoto Erígena. Nicolau de Cusa, em *ADI*, 43, vê a necessidade de defender o conjunto dos pensadores da tradição "neoplatônica" mediante tanto da defesa das doutrinas de Eckhart (*ADI*, 25-26) como das de Erígena (*ADI*, 43), distinguindo suas doutrinas daquela de Almerico de Bène, que, segundo Cusa, não considera os "modos" da explicação (*explicatio*) e da complicação (*complicatio*) (*ADI*, 43). Cusa parece ter conhecimento de Amalrico a partir do livro *In quinque Decretalium libros novella commentaria* de John Andrea (MORAN, 1990, p. 134).

47 A relação Deus-mundo pode ser compreendida segundo três possíveis configurações entre seus elementos: o monismo, o dualismo e o panenteísmo. No monismo, a relação Deus-mundo é aquela da *identidade*, ou seja, da total redução de um termo ao outro. No teísmo dualista, a relação é a de uma total *diferença* entre ambos, onde se exclui qualquer participação na essência divina por parte do mundo criado. No panenteísmo, há um terceiro termo dado, onde Deus é o Universo, mas "não é só" o Universo, isto é, em sua infinitude, Deus contém o Universo mas não se reduz a ele. Em relação a Nicolau de Cusa, Hopkins (1983, pp. 98-99) coloca que depois de sua defesa em *ADI*, fica claro que Nicolau de Cusa pretendia ser ortodoxo (isto é, seguir literalmente o tomismo), e parece o classificar como um teísta (dualista): "(...) Deus e o mundo não são em nenhum sentido idênticos; pois Deus não é, *tout court*, a Essência de todas as coisas, nem cada coisa é uma contração de Deus. Porque cada coisa tem seu próprio ser, não é o caso que todo o ser positivo de uma coisa seja Deus ou que uma coisa difere da outra apenas acidentalmente. Assim, a linguagem aristotélica deve ser levada a sério, não apenas decorativa. Embora Deus esteja presente em todas as coisas, Ele não é o ser absoluto de cada coisa ou a quididade absoluta; pois uma coisa finita tem apenas uma quididade contraída. O mundo não é Deus em Seu estado finito e criado; uma criatura é um deus 'por assim dizer', mas não é um Deus-*qua*-finito. O Infinito e o finito não são dois lados da mesma realidade. Em vez disso, são realidades diferentes - embora uma seja totalmente dependente da outra, em um sentido último. O mundo é um reflexo contraído do ser de Deus; mas um reflexo do ser de Deus não é o ser de Deus - seja contraído seja de outra forma. Deus está presente em todas as coisas de tal maneira que todas as coisas estão presentes n'Ele, de modo que cada coisa está presente uma na outra. No entanto, Deus não está misturado com Sua criação, mas permanece Seu eu absolutamente simples e incontraível. Portanto, não há tendência ao panteísmo." (HOPKINS, 1983, pp. 98-99. Trad. nossa) André discorda dessa posição, uma vez que considera que: "quem defende Nicolau de Cusa do panteísmo pela via de um teísmo dualista, acaba por cair numa espécie de entificação de Deus, um ente totalmente outro que se contrapõe aos outros entes, esquecendo a importância de que se reveste para este autor o conceito de Não-outro, desenvolvido no *De li non aliud*. Só admitindo que Nicolau de Cusa pensa paradoxalmente uma transcendência imanente e uma imanência transcendente de Deus se poderá fazer justiça ao sentido último da sua filosofia, o qual, funcionando como meta do seu filosofar, nele se reflecte nos diversos momentos do respectivo percurso." (ANDRÉ, 1997, p. 34). A posição da presente tese é a de que Nicolau de Cusa tenta justamente justificar a posição de toda uma tradição neoplatônica em *ADI*, isto é, a que postula a imanência e a transcendência divinas, a partir de *ADI*, defendendo a ortodoxia *desta posição* ou seja, a de um *panenteísmo*.

48 Cf. *In Parm.*, I, 711. (PROCLUS, 1987, p. 84).

49 (Cf. ANDRÉ, 1997, pp. 351-370).

o *DCW* merece consideração tanto do ponto de vista da história da filosofia, com vistas à uma melhor compreensão do desenvolvimento do pensamento cusano e do esclarecimento de um relevante debate do séc. XV, quanto do ponto do vista das disciplinas da filosofia, como a metafísica e a epistemologia. Sendo assim, por um lado, a presente investigação, avaliou a pertinência histórica das teses de Elpert/Flasch de modo a encontrar evidências textuais para as mesmas e, por outro, buscou um maior esclarecimento de ambas as filosofias conflitantes dos autores, de um modo geral, a partir dos elementos apresentados em *DDI*, nos *opúsculos*, na *ADI* e nas acusações de *DIL*.

Desse modo, o encaminhamento metodológico da tese consta de quatro passos principais. Em primeiro lugar, no Primeiro Capítulo, i) buscou-se a revisão da literatura dos comentadores do *DCW* a fim de identificar os possíveis caminhos para uma pesquisa original sobre o assunto e também sistematizar as principais constatações dos mesmos; ii) no Segundo Capítulo, buscou-se o esclarecimento da posição política de Nicolau de Cusa e de João Wenck na época do *DCW*, a fim de melhor contextualizá-lo em seu ambiente político, uma vez que ambos os protagonistas, Cusa e Wenck, atuavam de lados opostos frente a disputa de poder entre o Concílio de Basiléia e o Papa Eugênio IV. Esse foi um dos principais fatores para o nascimento da querela entre ambos; em terceiro lugar, no Capítulo 3, iii) buscou-se avaliar na obra *A ignota literatura* (*De ignota literatura*) (cuja tradução inédita para a língua portuguesa realizamos na presente pesquisa) as principais acusações de João Wenck ao pensamento de Nicolau de Cusa dentre as diversas áreas da filosofia; avaliou-se as principais respostas filosóficas de Nicolau de Cusa presentes na obra *Apologia da douta ignorância* (*Apologia doctae ignorantiae*) (cuja tradução inédita para a língua portuguesa também foi realizada por nossa pesquisa) a fim de sistematizar as principais respostas filosóficas dadas pelo Cusano a Wenck, de modo a abranger, na medida do possível, as principais áreas da filosofia envolvidas; e, por fim, em um Quarto Capítulo, iv) buscou-se averiguar os principais indícios da influência dessas acusações no desenvolvimento posterior da obra de Nicolau de Cusa, a partir da consideração da hipótese Flasch-Elpert. Para realizar-se esse objetivo, propôs-se um recorte a partir da análise textual de duas obras: o *Sermão 48* (*Sermo XCVIII*, 1445) e o opúsculo *A busca de Deus* (*De quaerendo deum*, 1445), obras imediatamente posteriores à acusação de Wenck (1443). Desse modo, como conclusão parcial, o estudo averiguou a plausibilidade de sua hipótese inicial de pesquisa, isto é: que, ao menos, um opúsculo (o *DQD*) e um sermão (o *Sermão 48*) do "período intermediário" (1443-49) podem ser lidos e melhor compreendidos como prenúncios das respostas contidas em *ADI*, uma vez que, nos mesmos, o desenvolvimento de alguns temas são nitidamente inspirados por diversas questões semelhantes às das acusações de Wenck.

Dentre os mais evidentes desses temas correlatos, foram encontrados: a)

inserção mais nítida da questão da graça no esquema metafísico-gnoseológico cusano no opúsculo *A busca de Deus* motivada pela acusação de Wenck de que Cusa se gabava de por si próprio, como um Pseudo-Profeta, ter encontrado uma "proporção precisa" para representar a Deus em sua ignorância[50], em *DDI*; b) a busca de uma conciliação entre as posições divergentes sobre a experiência mística: esta última deriva tanto da busca filosófica humana como da graça divina, isto é, ambas as posições são passíveis de ser harmonizadas; c) no *Sermão 48*, fica evidente que sua conclusão, no *parágrafo 31*, foi diretamente concebida sob a inspiração da colocação wenckiana a respeito do pronome "Eu": onde Wenck interpreta que o mesmo "exclui abertamente a criatura da natureza divina", Nicolau de Cusa concebe o nome divino "Eu" a partir da noção de "*modus essendi* divino", isto é, uma vez que este "Eu" diz respeito a Deus, não pode ser concebido como é concebido o "eu" na alteridade. No *Sermão 48*, somente Deus poderia dizer "Eu" de modo apropriado, pois o mesmo é o doador do ser; d) o nome divino "Deus" que também está presente na principal acusação de Wenck, a que versa sobre a expressão "Eu sou Deus", vem curiosamente tematizado em *DQD* a partir de uma perspectiva erigeniana, fornecendo, através de uma análise etimológica desse nome ("corro e vejo")[51], uma interpretação neoplatonizante, isto é, que trata da transcendência (o ver) e a imanência (o correr) de Deus, ou seja, Cusa, mediante a referência ao discurso do Areópago de Paulo aos Atenienses, fundamenta sua interpretação desse nome divino de modo a questionar a concepção "dualista" de Wenck; e) o tema da luz e das cores, subitamente aprofundado em *DQD*, não deveria ter motivo de ser, caso não fossem conhecidas as acusações de Wenck em relação ao mesmo tema. Wenck afirma, fundamentando uma das principais acusações contra a obra *A douta ignorância*, que "a imagem está para o intelecto assim como a luz está para as cores", reafirmando a posição aristotélica do *De anima* III. Por sua vez, Nicolau de Cusa retoma o mesmo tema para fundamentar a sua gnoseologia dos *modi essendi*. Esses *modi* superam e, ao mesmo tempo, contém os (*modi*) inferiores. A luz, portanto, também está presente nas cores (concebidas como suas "determinações" no *Sermão 48* e em *DQD*), do mesmo modo como o intelecto na razão, a razão nos sentidos e, também, *Deus no mundo*, isto é: de modo que sua

[50] *DIL*, 24, 14-16. No primeiro corolário da décima tese (*DIL*, 39, 20-23) Wenck também considera que Nicolau de Cusa "confunde hereticamente a ordem, não apenas das coisas naturais mas, também, das coisas relacionadas à graça, e, ignorando a natureza, afastando-se da graça em direção ao conselho dos ímpios." (WENCK, 1988, pp. 116-117. Trad. nossa). E, no corolário primeiro da sexta tese, considera que é necessário que Cusa "siga o conselho do Apóstolo no *Capítulo Décimo Terceiro* da *Carta aos Hebreus*: 'não se deixe levar por doutrinas várias e exóticas' e, a razão é acrescentada: 'pois é melhor fortalecer o coração com a graça', isto é, não vá atrás de concupiscências adúlteras de doutrinas incertas.". Em *ADI*, 31, Cusa escreve: "Desde que você, professor, fez um esforço para mostrar que Deus não pode ser entendido como ele é em si mesmo - e nisso reside a raiz da douta ignorância -, porque nosso adversário vos atribui aquela mentira relativa à precisão adequada?" mostrando que a questão da "precisão", destacada inicialmente, estava em pleno desacordo com sua filosofia.

[51] *DQD*, I, 19.

presença não equivalha a uma redução ou identificação com o nível inferior (segundo a relação *complicatio-explicatio*). Concluiu-se, portanto, que não haveria necessidade do Cusano reafirmar essa gnoseologia recentemente apresentada em *De coniecturis* caso não houvesse um real motivo - como as acusações de Wenck -, que evocassem este tema proveniente da tradição de debates acadêmicos sobre o *De anima* aristotélico; f) há nas duas obras avaliadas uma melhor fundamentação escritural das teses cusanas, de modo que Nicolau de Cusa se refere às mesmas fontes das acusações de Wenck (*Provérbios de Salomão*, *Salmos*, etc.), visando sempre o destaque de passagens que sugerem interpretações opostas às wenckianas, o que também evidencia a proximidade temática entre os textos. Todas essas evidências em conjunto tornam muito plausível a possibilidade de Nicolau de Cusa ter pensado, já em 1445, o *De quaerendo deum* como uma primeira resposta às críticas de Wenck.

Esses elementos se demonstraram capazes, portanto, de reforçar, demonstrando textualmente, a correção da hipótese histórica de Flasch-Elpert: Nicolau de Cusa teve conhecimento daquelas acusações de Wenck não somente antes da redação de *ADI*, mas imediatamente após terem sido destinadas a João de Gelnhausen, isto é, antes da composição do *Sermão 48* e de *A busca de Deus* (1445). Como a principal influência direta do *DCW* na filosofia cusana desse período (1445), entendeu-se a necessidade de uma maior clarificação do papel da teoria da iluminação na gnoseologia cusana, isto é, a inclusão explícita e direta da doutrina da graça em *DQD*, tendo em vista as acusações de que Cusa propunha uma iluminação em vida a partir do método da douta ignorância, abandonando a doutrina da Graça, tal qual os Begardos e Eckhartianos de sua época. Desse modo, concluiu-se que a ciência daquelas acusações por parte de Nicolau de Cusa anteriormente à composição dos *opúsculos* é capaz de acrescentar maior clareza sobre esse período de seu desenvolvimento filosófico. O *DCW*, portanto, constitui chave indispensável de leitura para os mesmos.

1 O DEBATE CUSA-WENCK NA CONTEMPORANEIDADE

A presente seção tem por objetivo apresentar um panorama acerca das abordagens acerca do debate entre Nicolau de Cusa e João Wenck de Herrenberg. Busca, além disso, no decorrer dessa apresentação, expor alguns dos principais eventos históricos de seu entorno, bem como introduzir suas principais disputas teóricas, que serão, nos próximos capítulos, exploradas mais a fundo. A fim de realizar esse objetivo, procura: i) em primeiro lugar, apresentar uma breve revisão das principais linhas de pesquisa acerca desse debate na literatura; e, ii) como conclusão parcial, ponderar sobre possíveis novas abordagens ainda inexploradas sobre o mesmo.

1.1 A INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE JOÃO WENCK DE HERREMBERG

A "tradição científica contra o profeta de uma nova era" (RITTER, 1936, p. 434. Trad. nossa), é assim que o historiador alemão Gerhard Ritter descreveu o debate entre Nicolau de Cusa e João Wenck de Herrenberg[1] ("Debate Cusa-Wenck", doravante referido como "*DCW*"). A história dos estudos sobre o *DCW* começa com a primeira edição e tradução do opúsculo "*A ignota litteratura*" (*De ignota litteratura*,

[1] Segundo Haubst (1999, pp. 841-847), João Wenck nasceu em Herrenberg e, em 1424, como representante de Württemberg, participa de um sínodo diocesano em Constança. No final de 1426, torna-se *magister* em Paris e sacerdote da diocese de Speyer e se inscreveu na Universidade de Heidelberg. Seu professor, Nicolau Magno de Jawer o indicou para ministrar o *Cursus biblicus* em Heidelberg, cujas palestras começaram em 29 de setembro de 1427. Em 20 de dezembro de 1435, Wenck, agora professor de Sacra Teologia, foi eleito Reitor da Universidade de Heidelberg. Em 1436, dedicou a obra *O livro do ser* (***Buchlin von der sein***) ao conde Michael von Wertheim. Em 1441, torna-se docente de Teologia e vice-reitor da Universidade e, nessa época, começa a sua saga contra as heresias. Para combater o "erro dos boêmios" e, por causa da *Reformatio ecclesiae*, deu as boas-vindas ao Concílio de Basiléia, em 1431. Da mesma forma, já em 1431, ele deu uma opinião crítica sobre a *vita abstracta* (vida isolada) de Eckhart (T, 35r). Após a ruptura entre o Papa e o Concílio (1439), ambas se intensificaram: a defesa do Concílio e, desde 1441, o combate a Mestre Eckhart e aos Begardos. A defesa do conciliarismo é evidente em suas observações sobre o debate entre Nicolau de Cusa e João de Segóvia no Reichstag de Mainz (1441), bem como em sua *Epistola in causa schismatis*, que clamava por uma resistência ativa contra o Papa, caso necessário. A sua "begardofobia" atinge o clímax em 1442, na ríspida condenação da vida de "eremita" do Irmão do Abade João de Gelnhausen na "*Carta do eremita*". Ao mesmo destinatário (provavelmente no verão de 1443), Wenck endereça o opúsculo *De ignota litteratura*, com suas violentas polêmicas contra a obra *De docta ignorantia* de Nicolau de Cusa, a quem despreza como um "*doctus ignorans*", devido a seu "panteísmo", atribuindo-lhe a alcunha de "pseudo-apóstolo" dos Begardos. Foi novamente eleito Reitor de Heidelberg em 19 de dezembro de 1444 e 23 de junho de 1451, pela segunda e terceira vez. Nesse momento, provou ser, ainda segundo Haubst (1999, pp 841-847) um suporte para a "Via Antiga" (*Via realistarum*), baseada em Tomás de Aquino e Alberto Magno. Sua atividade incansável de pregação encontrou sua expressão mais madura em *Memoriale divinorum officiorum* (1445). E suas atividades didáticas culminaram em seu *Comentário sobre a Hierarquia Celeste de Dionísio* (1452-53). Em comparação com *A ignota literatura*, ocorreria nessa obra um repensar crítico de algumas doutrinas, como a Teologia negativa. Wenck morreu em Heidelberg, em 1460. Ritter (1936, p. 390) o considera o mais importante teólogo da Universidade de Heidelberg de sua época.

1442-43[2], doravante denominada "*DIL*") de Wenck, seu único escrito assinado[3], por Vansteenberghe (1910)[4]. Vansteenberghe, nesse momento, direciona sua atenção à caracterização da escola à qual Wenck pertenceria, tendo em vista a classificação dos "universalizantes" que aparece em *DIL*[5]. Sua aposta é a de que Wenck faria parte da escola "nominalista"[6]. Ritter (1922, pp. 53-54), por sua vez, contesta a posição de Vansteenberghe, interpretando aquela expressão wenckiana como uma crítica da "abstração da ideia de Deus enquanto um conceito geral vazio" (RITTER, 1922, p. 54. Trad. nossa), destacando o fato de que Wenck lutaria "pela ideia da personalidade de Deus e pela diferença absoluta entre o Criador e o criado" (RITTER, 1922, p. 54. Trad. nossa). Consequentemente, para Ritter (1922, p. 54), Wenck faria parte da "escola realista" (*via realistarum*), procedente de Tomás de Aquino.

Depois dessa primeira breve tentativa de recuperação do pensamento de Wenck por Vansteenberghe e Ritter a partir de *DIL*, coube a Haubst (1955) realizar o

---

2 Haubst (1955, pp. 99-100) data a obra *A ignota literatura* a partir da morte do Abade João de Gelnhausen, a quem Wenck endereça esse escrito. Gelnhausen faleceu no verão de 1443, o que torna essa data a última possível para a sua redação. A data limite mínima para a sua composição seria a da *Carta* de Wenck sobre o irmão de Gelnhausen ("*Carta do eremita*") datada de 26 de Março de 1442. Nessa *Carta do eremita*, a obra *A ignota literatura* não é mencionada, mas, ao contrário, compreende-se claramente que, em *A ignota literatura*, Wenck faz evidentes menções àquela.

3 (Cf. HAUBST, 1955, p. 83). As outras obras de Wenck identificadas por Haubst (1999, pp. 841847) são: *Comentários sobre o Liber de causis* (1426), *Comentário sobre De hebdomadibus de Boécio* (1426) e *Comentário sobre o De anima III de Aristóteles* (1426). *Parva logicalia* (Comentário sobre os tratados 6, 8, 9 das *Summulae logicales* de Petrus Hispanus) (1429). *Principia para a leitura das Sentenças* (1431). *Resposta à Quaestio disputanda Utrum repletor orbis terrarum, Spiritus sanctus habitet corda fidelium sua ineffabili substancia aut tantummodo per suorum donorum collacionem gratuitam* (1431). Réplicas de objeções à resposta de Wenck à questão *Utrum persona Spiritus sancti potuit Apostolis in specie visibili mitti* (1432). *Das Büchlein von der Seele* (1436). *Utrum vis spirativa est Spiritui sancto a Patre et Filio uniformiter comunicata* (1437). *Notas e observações de um anônimo sobre a controvérsia entre Nicolau de Cusa e João de Segóvia no Reichstag de Mainz* (1441). *Epistola in causa schismatis* (1441). *Opinião crítica sobre a carta de Johannes de Francfordia, que se tornou um eremita* (1442) (*Carta do eremita*). *A ignota literatura* (1442-3). *Artificium memoriae* (*Imago symbolicae theologiae*) (1444). *Paradigmata ingeniorum artis* (Prefácio e relato da palestra). Mainz, StB, cod. I, 560, 317r-324v (o autógrafo de início); 285r-293r a em 7 cap. Tratado estruturado *De consequentiis* (1445). *Memoriale divinorum officiorum*. 136 Sermones de tempore e de sanctis (1445). *Sobre a oração de Jesus no Monte das Oliveiras*. *Sobre a Pascha fiet* (Mt. 26:2), *Sobre a crucificação de Cristo* e *Sobre o Pai Nosso* (1452-53). *Comentário sobre a Hierarquia Celeste de Dionísio* (1452-53). Além do *Memoriale*, deve-se fazer referência aos aproximadamente 86 Sermões, do "Advento" em 1430 ao "dia da Ascensão", de 1432. Além disso, houve um segundo *Sermão* em 1432 e um *Sermão* a cada ano, em 1434, 1436, 1437, em frente à Universidade. Um *Sermão sobre Dionísio Areopagita* (1457), mais dois *Sermões sobre o Natal* e *Sobre a Epifania* (1457-58), bem como vários discursos de Wenck em recomendações para licenciatura.

4 Vansteenberghe realiza sua tradução a partir do manuscrito do Codex Mog. 190 da Biblioteca de Mainz e não conheceu o Codex 228/1467 da Biblioteca Municipal de Trier, cujo texto serviu para a nova composição do texto de *DIL* por Hopkins em 1981. (Cf. HOPKINS, 1988, p. 77, nota 10).

5 *DIL*, 26, linhas: 31-35; 27, linhas:1-3: *Universalizantes ob simplicitatem universalis nature, quam ponunt in re, representant omnia essentialiter deificari in huiusmodi precisa abstractione, quod tamen et divinae repugnat simplicitati et composicionem realem Deo ex creaturis inducit, quod horrendum est dicere, cum illa aeterna et infinita perfectio quae Deus est non habet quo crescat aut decrescat. Nam sicut emanando non deficit, sic nec in recursu seu reductione creaturarum ad ipsum essentialiter superabundat*. (WENCK, 1988, p. 104).

6 (VANSTEENBERGHE, 1910, p. 14).

primeiro grande estudo sistemático sobre o *DCW*. A partir da avaliação dos manuscritos originais dos seis Códices Vaticano-Palatinos que reúnem os escritos de Wenck[7], mas não entrando propriamente nas respectivas discussões filosóficas[8], Haubst traça considerações sobre os principais eventos históricos do *DCW*, buscando pela verdadeira motivação das acusações de Wenck, tendo como ponto de partida as alegações da defesa de Nicolau de Cusa[9]. Investiga, então, três possíveis motivos (HAUBST, 1955, p. 111): i) uma oposição passional, a qualquer custo, devido às suas posições político-eclesiásticas divergentes; ii) uma luta sistemática contra os "hereges", isto é, a perseguição de Wenck aos Begardos e a Mestre Eckhart, que se projetava sobre Nicolau de Cusa; e, por fim, iii) o medo da "derrubada revolucionária dos fundamentos da escola tradicional de Filosofia e Teologia", que o encaminha a uma crítica à "cientificidade" de *DDI*.

O primeiro motivo foi justamente aquele defendido por Nicolau de Cusa em *ADI* que, segundo a avaliação de Haubst, seria bastante plausível. A irritação de Wenck com Cusa teria início no Reichtag de Mainz (1441)[10], ocasião em que este último já representava o Papa Eugênio IV. O conciliarista Wenck relataria a defesa cusana do Papa[11], descrevendo seu adversário como um "defensor desonesto do pa-

[7] No segundo capítulo, Haubst (1955, pp. 33-82) avalia os manuscritos dos seis *Códices Vaticano-Palatinos*, fazendo um levantamento dos escritos referentes a João Wenck que ali se encontram, tendo em vista lançar luz sobre alguns aspectos de sua personalidade. Em um primeiro momento (HAUBST, 1955, pp. 36-48), avalia os escritos do *Códice Vaticano-Palatino* 600 (Cod. Vat. Pal. 600) que se encontrava na antiga biblioteca do Eleitorado do Palatinado de Heildelberg, buscando catalogar, primeiramente, 32 manuscritos de cunho político-eclesiástico que remetem ao ambiente político no qual se inseria Wenck. Em um segundo momento (HAUBST, 1955, pp. 48-55), Haubst cataloga e comenta os escritos político-eclesiásticos menores de sua autoria, ou seja, aqueles que não mencionam seu debate com Nicolau de Cusa. Na segunda parte deste segundo capítulo (HAUBST, 1955, pp. 69-82), apresenta os escritos de Wenck que são encontrados nos demais *Códices Vaticano-Palatinos*: *Questão sobre a cristologia* (Cod. Vat Pal. 370) (HAUBST, 1955, pp. 69-73); ii); *Questão e Sermão* (Cod. Vat. Pal. 438) (HAUBST, 1955, pp. 73-74); iii) *Parva logicalia* (Cod. Vat. Pal. 1768) (HAUBST, 1955, p. 74); iv) *Memorial do divino ofício - Memoriale divinorum officiorum* (Cod. Vat. Pal. 486) (HAUBST, 1955, pp. 75-76); e, v) *Comentário à Hierarquia celeste de Pseudo Dionísio* (Cod. Vat. Pal. 149) (HAUBST, 1955, pp. 77-82).

[8] Cf. (HAUBST, 1955, p. 9, p. 123).

[9] *ADI*, 6, linhas 4.26-5.9: *Sed adiecit se non putare, quod abbas ipse huic viro libellos obtulisset, sed potius alteri religioso, a quo ad istum pervenissent; adiungens abbatem in ea differentia, quae inter Apostolicam Sedem et Basiliensem congregationem per dietas agitabatur, partem veritatis Apostolicae Sedis sollicitasse, cui adversabatur iste Wenck. Ostendit autem mihi praeceptor verba adversarii in fine suae compilationis, ubi praeceptorem pseudo-apostolum nominat, ut viderem hominem ex passione locutum. Scis enim, amice optime, quod nemo cum tanta ferventia restitit Basiliensibus sicut praeceptor noster. Hinc ille Wenck, qui ab universis doctoribus Heidelbergensis studii abierat et partem dampnatam Basiliensium sumpsit, in qua fortassis pertinaciter persistit, veritatis defensorem pseudo-apostolum nominare non erubuit*.

[10] O Concílio de Basiléia havia solicitado a proibição da participação de Cusa como "traidor do Concílio", mediante a Carta do Concílio de Basiléia à Dieta de Mainz de 9 de Agosto de 1439. Essa requisição foi rejeitada. (HAUBST, 1955, p. 112, nota 11).

[11] Essas notas foram arquivadas com o título de "*Notas e comentários de um Anônimo*" sobre os eventos de Mainz de 27 a 29 de Março de 1441 (RTA XV n. 345) e demonstram claramente, segundo Haubst, a posição conciliarista de Wenck devido às suas considerações agressivas contra os defensores do Papa Eugênio IV. Dentre as mesmas, estão as anotações marginais de Wenck:

palismo" e demonstrando um notável desprezo em sua descrição de Cusa como um "*baccalareus in artibus*"[12]. Esse ódio só aumenta quando novamente se encontram no Reichtag de Frankfurt (1442) e Cusa já é considerado "o maior adversário do Concílio de Basiléia em solo alemão" (HAUBST, 1955, p. 111. Trad. nossa). Em *DIL*, portanto, Wenck intentaria atrair o respeitável abade João de Gelnhausen para sua posição política, buscando difamar o autor "papalista" de *DDI* como "um charlatão amante das sensações" e "ignorante em teologia", demonstrando-lhe o perigo de uma associação aos Begardos e a Mestre Eckhart que a aceitação das teses cusanas acarretaria[13].

O segundo motivo, o da "heresiofobia" (*Ketzterriecherei*), revela peculiaridades históricas como as disputas teológicas entre acadêmicos e ordens mendicantes que, nessa época, desvinculavam-se do seio da Igreja em busca de uma nova espiritualidade. Haubst chama a atenção para uma prévia correspondência entre Wenck e Gelnhausen a respeito do irmão deste último, que abandona um cargo no Império para juntar-se aos irmãos mendicantes (*waltbruders*) sob a influência do ideal eckhartiano da "vida desprendida" (*abgescheiden leben*)[14]. Wenck lhe endereça uma *Carta* (*do eremita*) criticando duramente essa atitude, organizada em dezessete proposições e respostas. Segundo Haubst (1955, p. 16), dentre as principais críticas wenckianas, estão o fato de que a "vida desprendida" seria "arrogante" ao "desprezar as *Escrituras* e somente confiar na própria opinião". O que seria, ao invés de desprendimento, uma espécie de "absolutização do apego ao corpo" e uma "rejeição ao sacramento do Corpus Christi" e a toda liturgia eclesiástica onde os "remédios de Cristo" seriam desprezados, pois este último ordena: "Crê no Evangelho!". A "vida desprendida", con-

"Ó inocência!" (*O versutiam*"!) ao lado da transcrição da defesa de Nicolau de Cusa e a descrição desproporcional do conciliarista João de Segóvia como "*Johannes de Segobia Salamantini studii em Hyspania*" em relação a seu oponente: "*De Cusa*", *baccalareus in artibus*, a classificação acadêmica mais baixa de sua época. Cusa era, no entanto, um *decretorum doctor*, famoso desde 1433, ano da composição de seu livro *De concordantia catholica*. (Cf. HAUBST, 1955, p. 98).

12 Cf. *Códice Vaticano-Palatino* 600, fol. 76v. (HAUBST, 1955, p. 111).

13 Para todas essas considerações, ver: (HAUBST, 1955, pp. 111-112).

14 (Cf. HAUBST, 1955, pp. 114-115). Segundo Haubst, a primeira parte da "*Carta do eremita*" (Cod. Mog. 190, 150v, 19) está sob o título "vida desprendida" (*abgescheiden Leben*) e é "distribuída ordenadamente" em 17 proposições. "O irmão de Gelnhausen não queria aderir a nenhuma das ordens aprovadas pelo Papa e aprovadas pelo Imperador, mas sim tornar-se um 'irmão mendicante' (*Waltbruder*), porque se sentia atraído por Deus (sentenças 1-3 e 14). Como um 'imitador de Cristo', ele gostaria de se libertar de todos os seus desejos e de todas as coisas terrenas, em alemão (*vulgariter*), ser solteiro (*ledigsein*) para 'morrer diariamente' (*täglich zu sterben*) (sentença 4 e 6). Como isso não é possível no meio das pessoas e no mundo (sentença 7), ele pede a seus amigos que não o impeçam de executar seu plano (sentenças 10 e 17), mas que orem por ele (sentenças 5 e 17) e recomendá-lo em oração a outros 'bem vividos' (sentença 16). O fato de todos os cientistas (*scientifici*) o insultarem só pode ajudá-lo em seu caminho (frase 15). Porque o mesmo quer se humilhar e 'entrar em si mesmo', 'no homem interior'. E isso o reputa no lugar de onde veio (sentença 12f). E faz tudo isso com convicção: 'Se eu não me aventurar, ousar e buscar a Cristo, nosso Senhor, nunca chegarei onde Deus gostaria que eu fosse (sentença 11)' " (HAUBST, 1955, p. 115. Trad. nossa). Nessas sentenças, Haubst considera claro o espírito do "ascetismo eckhartiano" que é sublinhado pelo título "Vida desprendida", adicionado por Wenck. Os significados das expressões "vida desprendida", "ser solteiro", "morrer", "humildade", "entrar no homem interior", "seguir Cristo", assim por diante, depreendem-se da doutrina de Eckhart.

cluía Wenck em tom sarcástico: "já pode ser descrita como separada de Deus e da Igreja e, também, da Natureza"[15].

Haubst (1955, p. 117) destaca que, como um crítico acadêmico de Eckhart e dos Begardos, entendidos como "panteístas-quietistas", Wenck se alinhava a outros professores contemporâneos na causa "anti-herética", como João de Leuven, Ruusbroec, João Gerson, Felix Hammerlin e os dois professores de Teologia de Heidelberg: João de Francoforte e Nicolau Magno de Jawor. Essa mesma crítica, *ipsis litteris*, reapareceria contra a figura de Nicolau de Cusa em *DIL*, sendo a ele transferida para o plano especulativo, de modo a manter aquela mesma estrutura de "conclusões e corolários". Em sua crítica central contra a *DDI* cusana, o preconceito contra um "panteísmo niilista"[16] é evidente desde sua primeira *conclusio*: *omnia cum deo concindunt*[17]. A definição do conhecimento segundo o princípio da "douta ignorância" cusana (*PDI*), extremamente desvinculado do mundo sensível, associado por Wenck à "vida desprendida" eckhartiana, seria "um veneno para a ciência e a moralidade, através do qual se extinguem o uso dos sentidos e o louvor a Deus"[18]. Mediante essa "pura abstração", Cusa, acompanhando Eckhart, abandonaria até a figura da Trindade[19]. E, assim como os Begardos, acreditaria que a visão de Deus, reservada para a "vida futura", seria passível de ser alcançada neste mundo[20]. Nesse sentido, para Wenck, Cusa cai "em suas vaidades e fantasias" e "valoriza o caminho da irracionalidade com ares hipócritas, sem saber de sua loucura", conforme *Romanos* (1: 21)[21].

---

15 Para toda essa passagem, ver: (HAUBST, 1955, p. 116).

16 Segundo Haubst (1955, p. 120, nota 30), o panteísmo atribuído a Nicolau de Cusa por Wenck é entendido niilisticamente: *Omnia deificat, omnia annihilat, et annihilationem ponit deificationem*. (Corolário 3 da *Conclusio* 6).

17 *DIL*, 24, 19. (WENCK, 1988, p. 102).

18 *DIL*, 31, linhas 22-25: *Ex quibus liquet, quantam venenositatem scientiae et morum induxierit abstractissima illa intelligentia, nuncupata docta ignorantia, vulgariter, abgescheiden leben, in qua sensuum est evanescentia et postposita* [...]. (WENCK, 1988, p. 109).

19 *DIL*, 25, linhas 11-14: *Sed secundum quod ipse Deus est unus et simplex et sine modo et proprietate, secundum quod nec est Pater, nec Filius, nec Spiritus Sanctus, sic potest ipse intrare in illud unum quod voco castellum*. (WENCK, 1988, pp. 102-103).

20 Na condenação dos Begardos e Beguinas pelo Concílio de Viena, em 1311-1312, em sua *proposição 4*, lê-se a tese condenada de que: "uma pessoa pode obter nesta vida a bem-aventurança final em cada grau de perfeição que obterá na vida bem-aventurada" (TANNER, 1990, s.p. Trad. nossa). O decreto de Benedito XII, *Benedictus Deus*, de Janeiro de 1336, definiu como dogma a "visão beatífica dos santos antes do juízo final universal, no céu" (*Pontificia definitio dogmatis de visione beatifica Sanctorum ante iudicium universale in caelo fruentium*). Ver: (TAUTU, 1958, pp. 10-13). No entanto, Nicolau de Cusa em *ADI*, constata que: "É isso que li, mas concordam com isso todos os santos que observaram a infinita simplicidade de Deus". Cf. *ADI*, 33, linhas 23.13-23.14: *et in hoc concordant omnes sancti, qui ad infinitam Dei simplicitatem respexerunt*. Essa mesma consideração é elaborada mais radicalmente em *De quaerendo deum* (1445): "Nenhuma outra é a tradição transmitida pelos santos profetas e por aqueles que receberam a graça da luz divina nesta vida". Cf. *DQD*, III, 41, linhas 7-10: *Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem*.

21 *DIL*, 20, linhas 6-7: *Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum*. (WENCK, 1988, p. 98).

E, por fim, o terceiro motivo para as acusações de Wenck destacado por Haubst seria o questionamento da "cientificidade" do *PDI* cusano, que destruiria os alicerces do edifício da ciência acadêmica aristotélica. Em primeiro lugar, na ótica de Wenck, Cusa abandonaria o único modo de conhecimento possível à natureza humana de acordo com as *Escrituras*: o conhecimento mediante a imagem[22]. Wenck fundamenta seus ataques principalmente em um suposto desprezo cusano pelas *Escrituras*[23] e na adoção vaidosa de uma "ciência inflada" e é apenas um sofista perigoso, dono de uma falsa aparência de erudição e uma "cientificidade fingida", que malversa a lógica a fim de enganar. Suas principais conclusões seriam estabelecidas através de "provas inconclusivas" e de "conclusões falsas que derivam de suposições falsas". A doutrina da "coincidência dos opostos-contraditórios", aos olhos de Wenck, levaria à plena indistinção entre Deus e as criaturas e ao fim de toda a ciência possível. Afinal, "como poderia essa ignorância ensinar?"[24]

A conclusão do *Studien* de Haubst (1955, pp. 130-136) é a de que Wenck, através de uma retórica "afeto-polêmica" (*pathetisch-polemischer*), demonstra não ter aquela própria cientificidade exigida de seu adversário, o que permitiria Cusa

[22] Haubst avalia que, nessa questão, Wenck passaria de uma posição inicial albertista, que considera a possibilidade do conhecimento desprovido de "*phantasmas*", para uma posição tomista em *DIL*, que não considera possível o conhecimento fora da imagem (ou do *Phantasmata*). Isso se daria pelo fato de que Wenck considerar a solução albertista como "uma decisão epistemológica preliminar para a vida desprendida eckhardiana-begardiana" (HAUBST, 1955, p. 124. Trad. nossa). Segundo Haubst (HAUBST, 1955, pp. 87-88), no *Comentário ao De anima III*, João Wenck lida com a *quaestio*: "*utrum sine phantasmate contingat nos intelligere?*" (Trac. 3, q. 2 - Cod. Mog. 610, 82r-83r). Ele comenta um resultado que corresponde exatamente à tese de Heimerico de Campo, em seu *Liber problematicus* (Problema 13). Depois que o *intellectus possibilis* foi acionado ou "habituado" através do conhecimento intelectual que é obtido das imagens à luz do *intellectus agens*, ele não precisaria mais de imagens para um conhecimento posterior, assim como alguém não precisa mais de uma escada depois da subida. Desse modo, tenta harmonizar o ensino de Aristóteles com essa tese albertista (Trac. 3, q. 2. Sed contra e concl. 1. Fol. 82v). Wenck considera que Aristóteles significa com a frase "*Nihil continget sine phantasmate intelligere*" (De anima III, 7, 431 a 17) apenas o conhecimento da Física e da Matemática, ligado à quantidade; e, quanto ao conhecimento a respeito do imaterial, ele deixa a questão em aberto. Desse modo, para Haubst, Wenck parece concordar com Alberto Magno (1ł cit. Tr. 3 c.6, B.V 378) e Heymerico de Campo (1ł cit,). No entanto, um "vento completamente diferente" sopra em *DIL*: "É uma contradição" que, na vida terrena (*in via*), haja uma cognição "sem imagem, ou *phantasma*" acessível ao ser humano; pois isso, é "tão impossível quanto os olhos serem capazes de ver sem a luz e a cor" (Cf. *DIL*, 21). Essas palavras iam contra o fato de que Cusa se esforça na direção de uma transsumpção (*transsumptio*) de todo o figurativo e pictórico. Wenck, nisso, concorda com a interpretação tomista de Aristóteles (Cf. Tomás de Aquino. *In Arist. libr. De Anima* III, 3 (429 a 4), lect. 6, n. 668 (l. cit. p. 162); ib. In III, 7 (431 a 14 ss.), lect. 12, n. 770-772 (l. cit. p. 183); In III, 8, lect. 13 n. 791 s (l. cit. 187); *S. theol*. I, q. 84 a 7. E Wenck direciona a Cusa as palavras de Aristóteles: "*Ergo nec sine phantasmate contingit nos intelligere*" (Cf. *De anima*, III, 7, 431 a 17; *DIL*, 21).

[23] Segundo Haubst (1955, p. 125), as mesmas passagens utilizadas nesta acusação contra Cusa em *DIL* foram utilizadas pelo próprio Wenck em um escrito anterior contra os Begardos: "pesquisem as *Escrituras*!" (Jo. 5:21); "não conhece as *Escrituras* e o poder de Deus" (Mt. 22: 2); "aqueles que a elucidam terão vida eterna" (Ecl. 23: 3).

[24] *DIL*, 31, linhas 1-2: *Rogo quomodo ignorantia docet, cum docere sic actus doctrinae positivus*? (WENCK, 1988, p. 98).

denominá-lo, simplesmente, de "falsário"[25]. Desse modo, Haubst considera que a pretensa "defesa da cientificidade" não poderia ser considerada o principal motor das críticas, pois Wenck poderia ter se dedicado a apresentar muito mais "academicamente" as teses cusanas. Com efeito, contra a filosofia de Nicolau de Cusa que aparenta destacar-se do debate acadêmico entre *via antiqua* e *via moderna*[26] -, Wenck se apresenta como o defensor de um tradicionalismo da *via antiqua*. Cusa, por sua vez, apesar de fortemente enraizado na tradição, propõe algo novo, sem enquadrar-se completamente naquelas escolas, a fim de abrangê-las de modo ecumênico. Os motivos alegados por Nicolau de Cusa em *ADI*[27] estariam, portanto, corretos: aquele "incômodo científico" apenas adornava uma disputa político-eclesiástica pessoal, que também incluía o combate acadêmico às dissidências. E, desse modo, as colocações de Vansteenberghe (1910, p. 3) e Ritter (1936, p. 433) de que os preconceitos de Wenck tinham apenas um significado mínimo para a compreensão do *DCW* e que o mesmo poderia ser explicado apenas por uma discussão real e filosófica deveriam ser repensadas[28]. Haubst ainda escreveu um artigo defendendo o caráter albertista dos primeiros escritos de Wenck[29], em contraposição à ênfase na posição "tomista" apresentada por Ritter (1936, p. 425) e também um estudo posterior[30] em que apresenta novas descobertas e considerações sobre o *DCW*. E, talvez a imagem mais surpreendente trazida pelo *Studien* de Haubst seria a de um João Wenck que, no fim da sua vida, em seu *Comentário sobre a Hierarquia Celeste de Dionísio* (1452-53), suspenderia as acusações de "panteísmo" contra Nicolau de Cusa, abandonaria a aceitação inequívoca da autoridade de Aristóteles e se aproximaria de posições neoplatônicas que ele próprio criticava em *DIL*[31], de modo que:

> (...) Wenck aceita explicitamente a regra areopagítica: *Negationes in divinis sunt convenientes, affirmationes vero incompactae*. A essa pas-

[25] *ADI*, 45, linhas 31.2-32.5: *Ad quae ego concitatissimus adieci: 'Eat nunc mendax truncator librorum et abscondat se. Non enim est dignus luce, qui in lucem offendit, quod censeo esse peccatum in Spiritum sanctum.' Et cum cursim sequentia legerem, ostendit mihi praeceptor, quomodo adversarius usus est falsitate et truncatione et mendacio atque perversa interpretatione in omnibus, quae sequuntur*.

[26] (Cf. HAUBST, 1955, p.134, nota 33). Para um debate amplo e esclarecedor sobre as escolas de pensamento do Século XV, ver: (HOENEN, 2003).

[27] *ADI*, 6, linhas 5.6-5.9: *Ostendit autem mihi praeceptor verba adversarii in fine suae compilationis, ubi praeceptorem pseudo-apostolum nominat, ut viderem hominem ex passione locutum*.

[28] (Cf. HAUBST, 1955, p. 110, nota 1).

[29] Ver: (HAUBST, 1951).

[30] (HAUBST, 1958). O presente estudo não obteve acesso a esse artigo.

[31] Segundo Haubst (1951, pp. 104-105), essa mudança de pensamento de Wenck para uma posição neoplatônica poderia ser explicada por uma tendência da época. Haubst, porém, coloca que também há a possibilidade de Wenck ter estudado os *Comentários* de Erígena, Hugo de São Victor e Roberto Grosseteste à obra do Areopagita, seguindo o conselho do próprio Nicolau de Cusa, em: *ADI*, 30, linhas 20.21-20.27: *Sed si se gratiam assequi sperat, ut de caecitate ad lumen transferatur, legat cum intellectu Mysticam theologiam iam dictam, Maximum monachum, Hugonem de Sancto Victore, Robertum Lincolniensem, Iohannem Scotigenam, abbatem Vercellensem et ceteros moderniores commentatores illius libelli; et indubie se hactenus caecum fuisse reperiet*.

> sagem e seu contexto em Dionísio ele também dedica uma explicação doutrinária muito bela (21r 6-21 v; 24), em que descreve o conceito de Deus acima do que os sinais (*zeichen*) expressam e que aquilo que reconhecemos por semelhanças (*änhliches*) e diferenças (*unänliches*) aumentam cada vez mais em relação ao Deus *ineffabilis*, *invisibilis* e *incomprehensibilis*. (HAUBST, 1955, p. 104. Trad. nossa).

O próximo estudo de grande relevância sobre o *DCW* é o de Kuhnekath (1975). Tendo por objetivo aprofundar os pontos não desenvolvidos do *Studien* de Haubst, Kuhnekath (1975, p. XIII) propõe uma reconstrução temporal abrangente da filosofia de Wenck a partir da análise textual dos escritos catalogados por seu predecessor, avaliando sua tese de um suposto "desenvolvimento" do pensamento wenckiano desde sua fase inicial nos *Comentários Filosóficos*[32], passando por uma fase intermediária em *DIL* e chegando numa fase final, a do *Comentário à Hierarquia Celeste*. Em um primeiro momento, busca dirimir as dúvidas a respeito das imagens divergentes, construídas por Ritter (de uma tendência tomista preponderante em Wenck) e Haubst (uma mudança do seu pensamento de um "albertismo" inicial para o "tomismo" e, por fim, para o "neoplatonismo") tentando demonstrar em quais pontos o pensamento de Wenck realmente mudou ao longo dos textos e quais aspectos foram preservados. Kuhnekath (1975, pp. 15-95) reconfigura as principais doutrinas de seu pensamento sob três tópicos principais: a psicologia, a teoria do conhecimento e a metafísica. Em um segundo momento, Kuhnekath (1975, pp. 102-234) procura desenvolver o trabalho de comparação entre os "quadros estruturais" (*strukturellen Ramen*) das filosofias de Wenck e de Cusa, tema não desenvolvido por Haubst, buscando fixar as semelhanças e dessemelhanças entre ambas, onde o *DCW* possui facticidade histórica já comprovada[33]. Nesse estudo, o autor desenvolve de modo inicial o primeiro quadro comparativo entre os principais textos do *DCW*, de modo a abranger, ainda que não exaustivamente, todas as áreas da filosofia envolvidas.

Na síntese da primeira parte de seu estudo, onde Kuhnekath (1975, pp. 96-101) avalia os três temas centrais do pensamento de Wenck, lê-se algumas considerações importantes. Para Kuhnekath (1975, p. 96), a noção de ciência wenkiana seria a de uma "ciência empírica que procede daquilo que nos é acessível a partir da experiência" e, nesse sentido, conhece-se a Deus "apenas na medida em que permite o conceito de causalidade" (KUHNEKATH, 1975, p. 96. Trad. nossa). A respeito da psicologia wenckiana, Kuhnekath considera que, assim como em Alberto Magno, há uma "união entre duas concepções de alma, a platônica e a aristotélica" (KUHNEKATH,

[32] MS. 610 da Biblioteca da Cidade de Mainz. *Comentário sobre o Liber De Hebdomadibus* (folhas 46r-71r), *Comentário sobre o De anima III* (folhas 72r-84r) e *Comentário sobre o Liber de Causis* (folhas 2r-38r).

[33] Segundo Kuhnekath: "Em *De docta ignorantia*, *De ignota litteratura*, *Apologia doctae ignorantiae* e *De facie scolae doctae ignorantiae* - na medida em que os vestígios desta segunda escrita anticusana podem ser encontrados no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*" (KUHNEKATH, 1975, p. XI).

1975, p. 96. Trad. nossa) e concorda com Haubst que, inicialmente, Wenck defendeu uma tese albertista contra nominalistas e tomistas, especificamente neste aspecto: o de que “o conhecimento espiritual pode se desprender do phantasma e torná-lo independente dele” (HAUBST, 1955 apud KUHNEKATH, 1975, p.96. Trad. nossa). No entanto, a posição de Haubst de que esse “albertismo” de Wenck foi particularmente moldado pela “adoção da doutrina árabe da iluminação”, na leitura de Kuhnekath (1975, p. 97), não pode ser confirmada. Nesse sentido, a distinção wenckiana entre um *intellectus possibilis* e um *intellectus agens* ocorreria tão somente dentro do quadro da interpretação cristã de Aristóteles, segundo o qual, “a comparação aristotélica do *intellectus agens* com a luz não tem necessariamente de conduzir a uma transcendência do intelecto ativo, como fizeram os árabes na esteira da reivindicação de Alexandre de Afrodísias” (KUHNEKATH, 1975, p. 97). Nos *Comentários Filosóficos* acadêmicos, Wenck apresentaria uma “metafísica da luz” semelhante àquela defendida por Alberto Magno no *Livro I* de *De causis et processu universitatis*. Porém, Kuhnekath (1975, p. 97) questiona a tese de que o pensamento de Wenck poderia ser considerado um “albertismo” propriamente dito que, posteriormente, reorienta-se para a tradição tomista e conclui que Wenck sempre defendeu a “teoria aristotélica da abstração” desde a primeira fase de seus escritos, a dos *Comentários filosóficos*. E, ao contrário da tese haubstiana de uma “evolução”, esse aristotelismo “tomista” wenckiano se perpetuaria tanto em *DIL* quanto no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*, contra a possibilidade de uma cognição que renunciasse ao *phantasmata*. Isso revela que:

> (...) a controvérsia Albertista-Tomista sobre a questão: ‘se o entendimento sempre precisa de imagens ou se há também uma cognição espiritual *sine reflexione ad phantasmata*’ é levantada no texto *De imagine et similitudine contra Eghardicos* de Wenck, em 1430, e apoiada pelas mesmas autoridades de 1455, onde a demanda pela necessidade de figuras simbólicas permanece inalterada. Uma vez que o *Comentário sobre o Liber de Causis* também estabelece como regra que o conhecimento procede do pictórico, justificam-se as dúvidas sobre a tese de que há realmente um desenvolvimento interno na teoria de Wenck. (KUHNEKATH, 1975, p. 98. Trad. nossa).

Em outras palavras, a filiação de Wenck à uma direção albertista específica não o impediu de admitir teses de Tomás de Aquino e “é importante notar que aquela virada para Tomás descrita por Haubst não difere no período albertista ” (KUHNEKATH, 1975, p. 100. Trad. nossa)[34].

[34] Recentemente, o debate sobre o caráter albertista ou tomista dos ensinamentos de Wenck a partir de seu debate com Nicolau de Cusa foi retomado por Meliadò (2021b).

1.2 O *DCW* COMO UM RETRATO DO RENASCIMENTO

Destacando-se das discussões iniciais focadas na reconstrução da filosofia de Wenck, o estudo de (FLASCH, 2002) foi o primeiro a considerar a amplitude e importância do *DCW* enquanto um "retrato epocal" da metade do século XV. No percurso de análise de diversos períodos da filosofia medieval, (FLASCH, 2002, pp. 229-230) apresenta o *DCW* constituído, por um lado, das disputas tardo-escolásticas "estéreis" dentre as diferentes escolas filosóficas (albertismo, tomismo, scotismo e ockhamismo) sobre a correta interpretação de Aristóteles, ambiente em que Wenck se inseria, e, por outro lado, da influência da "política cultural humanista" papal que buscava reaver seu prestígio, de modo a reunir na Cúria Romana as mentes mais brilhantes da época, tendo em vista um projeto de unificação com a Igreja oriental, ambiente esse que atraiu o jovem promissor Nicolau de Cusa.

Flasch destaca que Wenck fazia a defesa de uma concepção de mundo em decadência frente às necessidades de renovação eminentes da época. Nesse sentido, sua crítica a Cusa "nada teve de ingênuo" (FLASCH, 2002, p.234). A imagem que definiria a leitura de Flasch sobre o *DCW* seria, então, aquela de um "saber" consolidado (escolástico) posto em cheque pelo "*pathos*" do "não-saber" cusano, emancipado da filosofia de Aristóteles, que propunha uma renovada visão do mundo. A partir de uma suposta crítica à heresia panteística cusana, Wenck buscaria desqualificar justamente o pilar daquela nova filosofia, o *PDI*, isto é, aquilo que ameaçava o coração das doutrinas aristotélicas, como sua concepção de "saber" enquanto um "enquadrar dos fenômenos singulares dentro de um esquema de definição em gêneros e espécies" (FLASCH, 2002, p. 232. Trad. nossa). Essa crítica à concepção cusana de conhecimento se fundamentava sobretudo no "horror ao infinito" aristotélico (Cf. FLASCH, 2002, p. 233). Uma vez que o *PDI* determinava que "não se pode encontrar duas ou mais coisas tão semelhantes e iguais que não se possa dar outras ainda mais semelhantes, ao infinito" (NICOLAU DE CUSA *apud* FLASCH, 2002, p. 233), o pensamento cusano, na visão de Wenck, "eliminava a distinção entre as coisas segundo sua categoria" (FLASCH, 2002, p. 233), o que implicava a destruição do saber acadêmico constituído. O "saber do não saber" cusano, na visão de Flasch (2002, p. 233), criava uma abertura para os infinitos graus de coisas e sua irredutível multiplicidade individual, destruição necessária para um novo pensamento que lidava de forma mais complexa frente à uma "abstrata sabedoria aristotélica da essência, que por sua vez, em última análise, repousava numa ingênua fé na capacidade dos nomes em atingir a realidade" (FLASCH, 2002, p. 234. Trad. nossa). O estudo de Flasch também tem o mérito de ressaltar as inovações de uma ontologia cusana da relação em contraposição à ontologia aristotélica da substância:

> Se tudo estivesse em tudo, a definição dos aristotélicos que servia para

> impor um nome às coisas era bem pouco útil para o conhecimento do mundo; antes, impedia de determinar em sentido quantitativo a relação real entre as coisas, profundamente inter-relacionadas e de indagar-lhes a interdependência. [...]. Ora, de fato o saber se relacionava à totalidade dos indivíduos, à relação de compenetração entre as coisas e à complexidade da inter-relação: tratava-se de um campo infinito (FLASCH, 2002, p. 236. Trad. nossa).

A exclusão da epistemologia aristotélica do individual e do infinito seriam, na ótica cusana, "pronunciamentos da racionalidade e não da realidade mesma" (FLASCH, 2002, p. 239), motivo que o levaria a separar a faculdade da razão (*ratio*) e a do intelecto (*intellectus*), subordinando a primeira à segunda, e considerar a permanente desproporção da racionalidade frente à infinidade divina. Wenck traçaria uma imagem distorcida dessa consideração cusana, atribuindo-lhe a inferência de que Deus poderia ser conhecido intelectualmente na coincidência dos opostos. Desse modo, o mesmo seria inatacável, anticientífico e, ainda, panteístico e herege, levando ao fim da "rainha das ciências", a "teologia racional" (FLASCH, 2002, p. 239). Em suma, o projeto cusano, mediante um retorno à uma dialética socrática, permitiria uma abertura intelectual ao novo e uma "reforma concreta da ciência" (FLASCH, 2002, p. 246) que se desprendia do dogmatismo e abriria a possibilidade de uma nova leitura do "livro da natureza". Dessa forma, dialeticamente, abria-se a possibilidade do estudo de diversas doutrinas então consideradas heréticas e censuradas nas academias:

> Todos aqueles pensadores medievais suspeitos de heresia deveriam reconquistar direito de cidadania na nova cultura filosófica. Isso pressupunha que fosse rompido o julgo do aristotelismo escolástico e que fosse passado o tempo da condenação dos filósofos de inspiração neoplatonizante. Um novo início, um renascimento, portanto, não um retorno ao neoplatonismo: a nova filosofia do cusano deveria ser tudo isso. (FLASCH, 2002, p. 241. Trad. nossa).

Essa abertura intelectual do projeto filosófico cusano seria capaz de superar a monótona ciência aristotélica fundamentada na "classificação em gêneros e espécies", de modo a permitir uma valorização do saber individual e do espírito crítico erigido sobre uma "infinita capacidade de desenvolvimento do pensamento humano" (FLASCH, 2002, p. 246). Essa abertura, além de científica, era uma libertação religiosa a novos domínios da consciência humana, como a "intuição intelectual" e à "experiência direta do divino", não mais fundamentada somente no "estudo das autoridades" (FLASCH, 2002, p. 246).

1.3 O *DCW* A PARTIR DO PRISMA DA HERESIOLOGIA

Na mesma linha historiográfica de Flasch (2002), aprofundando os temas de uma "recuperação dos hereges" e da "defesa do neoplatonismo", encontram-se, por

exemplo, estudos como os de Senger (2001) sobre o *PDI* cusano e os trabalhos de (MORAN, 1990), Dupré (2006) e Catà (2010b), Catà (2010a) e Catà (2011), que buscam situar a importância do *DCW* na compreensão do projeto cusano de uma renovação filosófica e sua inserção histórica, avaliando-o desde o prisma da "heresiologia", isto é, da sua recuperação das teorias de autores renegados, mediante uma dialética possibilitada pelo *PDI*.

Senger (2001, p. 1005), considera que Cusa desenvolve sua "teoria da concordância" (*Konkordierungstheorie*) como uma alternativa teórica para lidar com proposições heréticas. Para Senger (2001, p. 1005), curiosamente, Nicolau de Cusa, que no Concílio de Basiléia participou de controvérsias contra doutrinas heréticas, como na discussão sobre a causa Hussita, e que cita exemplos de heresias em algumas passagens de suas obras[35], veio a ser considerado um herege por João Wenck. Senger nota que, em sua surpreendente defesa, Cusa censuraria aqueles que, com débil razão, "lêem algo para eles inusitado naqueles sábios videntes (*videntes sapientes*)" (SENGER, 2001, p. 1008. Trad. nossa). Dentre esses "sábios", Senger (2001, p. 1008) considera uma extensa lista de pensadores de matiz neoplatônico cujas teses foram suspeitas ou condenadas de heresia, como Erígena, Mário Vitorino, Honorius Augustodinensis, David de Dinant, Bertoldo de Moosbusgo, Lúlio, Mestre Eckhart e Marsílio de Pádua. O *PDI*, fundamentado na Teologia Mística de Dionísio, que era capaz de abarcar teses opostas, ou até mesmo contraditórias, sob a noção de "*conjectura*", foi o que permitiu essa abertura àquelas teses heréticas. E, para Senger (2001, p. 1010), o método cusano da concordância[36] enfraquecia as estratégias de confronto contra as heresias, pois, em princípio, "seu método resolutivo de investigação (*resolutoriae scholae*) o liberta de muitas ambiguidades, especialmente quando se trata de diferentes métodos de pesquisa (*inquisitionum modi*) de diferentes escolas filosóficas, como a peripatética e a platônica e suas teorias dissonantes" (SENGER, 2001, p. 1012)[37].

O estudo de Moran (1990, pp. 133-134) busca avaliar a possibilidade da cor-

[35] Como as passagens de *DDI* em que Nicolau de Cusa menciona a "crença inconsistente dos sarracenos" (*absona Sarracenorum credulitas*), e a "cegueira diabólica dos judeus" (*Iudaei diabolica caecitate detenti*) (Cf. *DDI*, III, 8, 229). Na *ADI*, Cusa menciona os "Begardos corretamente condenados" (*Begardi merito condempnati*), condenação correta a seu ver sob um condicionante: caso realmente identificassem totalmente Deus e mundo. Cf. *ADI*, 43.

[36] Segundo Senger (2001, p. 1013), o método resolutivo cusano não destruiria o caráter opositivo das teses opostas. Porém, elas devem se tornar compatíveis e toleráveis ao serem tomadas como visões diferentes, como dois aspectos de um ser mais abrangente que é o princípio do pensamento, e desse modo: "a verdade das duas posições de conhecimento não é dialeticamente cancelada e sintetizada, mas permanece na respectiva relativização determinada pela perspectiva, não como a sabedoria última, porque essa, na resolução, deixa para trás as posições cognitivas e avança para uma mais abrangente. Pode-se, nesse método, reconhecer o significado original da dialética em Platão, que a introduziu como conhecimento dialético." (SENGER, 2001, p. 1013. Trad. nossa).

[37] Cf. *Idiota. De mente*, 2, 66-67: "*Arbitror non posse plures inquisitionum modos dari. (...) Mirabiliter omnes omnium tangis philosophorum sectas, Peripateticorum et Academicorum (...) Hae omnes et quotquot cogitari possent modorum differentiae facillime resolvuntur et concordantur, quando mens se ad infinitatem elevat*."

reção das interpretações wenckianas de um "panteísmo formal" no pensamento de Nicolau de Cusa, através de passagens em que discute a relação Deus-Universo. Sua conclusão é a de que Wenck, apesar de suas "cruas" (*crude*) aproximações à teologia negativa, poderia ser desculpado por suas interpretações, uma vez que Cusa "não dissipa inteiramente o sentimento de que está identificando o Criador e a criatura" (MORAN, 1990, p. 150. Trad. nossa), ainda que, em geral, o pensamento cusano deveria ser corretamente concebido a partir da afirmação dionisiana mediada por Eckhart de que "Deus não é isto ou aquilo" e que "no *modus complicandi*, todas as coisas são em Deus e, no *modus explicandi*, Deus não é nenhuma dessas coisas" (MORAN, 1990, p. 150. Trad. nossa). Nesse aspecto, Moran (1990) mostra a proximidade de Cusa com a tese de uma dialética imanência-transcendência divinas, presente em autores neoplatônicos como Dionísio e Erígena e as interpretações errôneas a respeito dela no medievo. Nesse sentido, Moran (1990, p. 133) entende, tal como Jacobi, os pensadores daquela tradição como "panenteístas", diversamente daquela interpretação "panteísta" wenckiana.

Dupré (2006), aprofundando essa temática, busca compreender se a noção de "panteísmo", na definição do Primeiro Concílio do Vaticano: "a substância de Deus e de todas as coisas são uma e a mesma" (*una eademque [est] Dei et rerum omnium substantia*) (DUPRÉ, 2006, p. 74. Trad. nossa) poderia ser associada aos pensamentos de Eckhart e de Nicolau de Cusa tal como Wenck o concebia. Sua conclusão é a de que ambos não poderiam ser considerados panteístas nesses termos uma vez lidos no contexto ontológico adequado, embora sustentem uma posição sobre a criação que se desviou da tradicional, haja vista que: "Eckhart distingue claramente o Ser de Deus do *esse ab alio* ('ser dependente') da criatura, como ele o chama, enquanto Nicolau não deixa dúvidas de que o esse divino ('ser'), embora todo-inclusivo, só pode ser participado em modos que implicam alteridade" (DUPRÉ, 2006, p. 75. Trad. nossa).

E, por fim, os estudos de Catà (2010a, 2010b, 2011) trazem à tona aquilo que considera como um projeto cusano de "redefinição da ortodoxia". Catà avalia a relação do pensamento cusano com o de Erígena, no sentido de uma renovação que buscava "um link ontológico entre o humano e o divino, a divinização do mundo, a harmonia entre razão e fé e o culto da pura beleza sacra" (CATÀ, 2011, p. 71. Trad. nossa). Avalia também a relação do pensamento cusano com o de Mestre Eckhart Catà (2010b), no sentido de que este último herda um "programa de fundo" eckhartiano oposto ao tomismo, o de "mostrar a verdade contida no *Evangelho* através de razões naturais dos filósofos, na firme convicção que teologia e filosofia podem e devem ser insidiosamente unidas, dada a reciprocidade de *fides* e *ratio*" (CATÀ, 2010b, p. 17. Trad. nossa). A verdadeira ortodoxia reavivada por Cusa, na visão de Catà, seria aquela tradição (neo)platônico-cristã derivada de Dionísio, na qual "Deus é a *quidditas* de qualquer criatura e, ao mesmo tempo, está acima de todos os seres, acima de todas as coisas

que são e que não são" (CATÀ, 2011, p. 63. Trad. nossa). Segundo Catà (2011, p. 70), essa rota alternativa ao escolasticismo proposta por Cusa seria rejeitada por Wenck em favor de uma "posição tomista", de modo que este último associaria o pensamento cusano àquelas mesmas acusações de heresia endereçadas à Eckhart e Erígena, isto é, a de uma identificação plena de Deus com o mundo enquanto uma *forma omnium*. As obras envolvidas no *DCW*, portanto, seriam fontes privilegiadas para o estudo da relação entre o pensamento de Nicolau de Cusa com o de Erígena e de Mestre Eckhart, uma vez que orbitam aqueles temas neoplatônicos supostamente heréticos herdados por Cusa[38].

1.4 O *DCW* COMO CHAVE DE LEITURA PARA OUTRAS OBRAS CUSANAS

Dentre os estudos que formularam um quadro comparativo das principais acusações de Wenck em relação às respostas de Nicolau de Cusa[39], a obra de Ziebart (2014) possui um capítulo dedicado ao *DCW* sob o prisma da "relação entre a fé e a razão". Ao lado dos ataques do monge conciliarista Vicente de Aggsbach à obra cusana "A visão de Deus" (*De visione dei*, 1453), Ziebart (2014, pp. 51-136) se dedica às respostas cusanas da *ADI* contra Wenck. Esse estudo também abre um novo campo de pesquisa a respeito do *DCW*: a busca por influências do criticismo wenckiano na concepção das demais obras cusanas, influências estas que o autor encontra, especificamente, na trilogia *O Leigo* (*Idiota*); "*Sobre a sapiência*" (*De sapientia*); "*Sobre a mente*" (*De mente*); "*Sobre os experimentos estáticos*" (*De staticis experimentis*), compostos em 1450.

Em relação à *DIL*, o quadro comparativo apresentado por Ziebart considera três os campos de disputa principais do *DCW*: o teológico, o epistemológico e o lógico. E, na segunda parte de seu estudo, Ziebart (2014, pp. 105-134) faz uma avaliação dos temas correlacionados às acusações de Wenck que podem ser constatados na trilogia Idiota. Ziebart (2014, p. 105) considera que, depois de refutar Wenck em *ADI*, Nicolau de Cusa buscaria refutar a Escolástica de modo geral:

> A persona socrática adotada por Cusa na *Apologia* reaparece na figura arquetípica do idiota, ou leigo, que, pela reeducação dos membros do *establishment* acadêmico nos modos da douta ignorância, personifica a vitória sobre a antiga tradição que aqui se prevê (ZIEBART, 2014, p. 105. Trad. nossa).

[38] Para um estudo em língua portuguesa sobre a relação de Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa a partir das acusações de Wenck, ver: (NETO, José Teixeira, 2015). Para um panorama sobre os estudos da relação entre Nicolau de Cusa e Mestre Eckhart, ver: (BRIENT, 2013). Para estudo clássico sobre a relação entre Cusa, Eckhart e Erígena, ver: (DUCLOW, D. F., 2006). Para a relação entre Erígena e Cusa: (BEIERWALTES, 1998). .

[39] Nessa linha de estudos que oferecem quadros comparativos entre as obras *DIL* de Wenck e a *ADI* cusana, além de Kuhnekath (1975), Flasch (2002) e Ziebart (2014), encontra-se também o capítulo de Stammköter (2004), que avalia as críticas de Wenck a partir de sua defesa do princípio de não-contradição aristotélico (*PNC*) frente à doutrina cusana da coincidência dos opostos.

Nesse objetivo, os conteúdos do *DDI* voltariam reformulados numa linguagem informal, sem referências a autoridades, em um estilo dialético como "uma série de experimentos racionais auxiliados apenas por analogias comuns do dia-a-dia" (ZIEBART, 2014, p. 106. Trad. nossa). Nesses diálogos, Cusa estaria determinado a mostrar que a sabedoria do "Leigo" não constituiria um saber inferior, pois "os livros de Deus são escritos em todos os lugares da criação e não é necessário ler os textos das autoridades escolares para aprender a respeito" (ZIEBART, 2014, p. 106, Trad. nossa). Em "*O leigo*: *Sobre a sabedoria*" (*Idiota*, *De sapientia*, 1450), Cusa retrataria um pobre homem que discute com um arrogante orador no Fórum Romano. O leigo o confrontaria com uma pergunta a respeito de como ele ainda estaria "cheio de orgulho" e não fora levado a um estado de humildade mediante o ininterrupto estudo de livros. A conclusão seria que o famoso orador não teria por objeto a Deus, mas a "sabedoria deste mundo" que "inflama o orgulho dos indivíduos", numa clara alusão à uma das principais acusações de Wenck[40]. Na visão de Ziebart (2014, p. 110. nota 198), essa e outras correspondências sugerem que Cusa tinha Wenck em mente ao criar tal personagem do "Orador". Com os tratados de *O leigo*, pretendia mostrar como até os mais "entrincheirados" acadêmicos poderiam ser convencidos sobre a superioridade do método da douta ignorância e, assim como na *ADI*, a teologia mística, que se refere à uma experiência direta da visão de Deus e não somente a um "ouvir falar"[41], seria apresentada como uma sabedoria elevada, perigosa aos "ignorantes". Os elementos levantados e elencados por Ziebart (2014, p. 134) indicariam que Cusa, para além da *ADI*, obra em que apresentaria uma resposta crítica e defensiva "oficial" contra Wenck, naquele tratado lhe forneceria uma resposta positiva.

1.5 O *DCW* E AS INTERPRETAÇÕES "ERRÔNEAS" DA FILOSOFIA CUSANA

Como a última linha de pesquisa sobre o *DCW* identificada pelo presente estudo, considera-se aquela apresentada pelo tradutor norte americano da obra completa de Nicolau de Cusa, Jasper Hopkins (HOPKINS, 1988), (HOPKINS, 1994), (HOPKINS, 1983). Hopkins, a partir de sua interpretação sobre o *DCW*, apresenta algumas concepções ao seu ver equivocadas sobre a filosofia cusana na atualidade que se assemelham às malversações de Wenck. Na sua opinião, a origem de algumas inter-

[40] *DIL*, 20, linhas 7-13: *A quibus nos Dominus Deus cupiens elongare, excludere, et sequestrare, otium et visionem nostras in seipsum reflectens, nobis imperat vacare ad quiete videndum - non quidem in nuda stando visione scientiali nos inflante (a qua et daemones graeco vocabulo nuncupantor, daemones enim interpretantur scientes) sed potius visionis vacantia tendendo in id quod vere Deus est, omnis nostrae motionis satians requietio*.

[41] Cf. *Idiota, De sapientia*, 19, linhas 1-12: *Sicut enim omnis sapientia de gustu rei numquam gustatae vacua et sterilis est, quosque sensus gustus attingat, ita de hac sapientia, quam nemo gustat per auditum, sed solum ille, qui eam accipit in interno gustu. Ille perhibet testimonium non de hiis, quae audivit, sed in seipso experimentaliter gustavit (...). Quapropter ad quaerentem aeternam sapientiam non sufficit scire ea, quae de ipsa legentur, sed necesse est, quod postquam intellectu repperit ubi est, quod eam suam faciat*.

pretações errôneas de Wenck residiria, em grande parte, na imprecisão da linguagem cusana e da obscuridade de certas passagens de *DDI*. Nesse sentido, em *ADI*, Nicolau trataria de esclarecer tais pontos, como a distinção entre *ratio* e *intellectus* que, em sua opinião, está ausente em *DDI*[42]. Daí algumas leituras contemporâneas do pensamento cusano, como a de McTighe (1990), falharem por não levar em conta aqueles esclarecimentos e levar a uma interpretação panteísta do pensamento cusano.

1.6 CONCLUSÃO PARCIAL: NOVAS PERSPECTIVAS DE PESQUISA SOBRE O *DCW*

Dentre as linhas de pesquisa encontradas e apresentadas na presente investigação sobre o "Debate Cusa-Wenck" (*DCW*), identificou-se cinco principais. Os pontos já explorados pelos comentadores sobre o *DCW*, em resumo, são: i) dentre as áreas da filosofia debatidas, a partir de um quadro comparativo entre as acusações de Wenck e as respostas de Cusa, estão a metafísica (e a teologia, com o debate sobre o panteísmo), a epistemologia e a lógica, bem como a contextualização histórica do ambiente político de seu entorno, onde se destacam as motivações conciliaristas de Wenck no combate ao "papalista" Nicolau de Cusa; ii) a reconstrução do pensamento de Wenck foi a principal tarefa realizada pelos primeiros pesquisadores alemães do *DCW*: Vansteenberghe (1910), Ritter (1936), Haubst (1955) e Kuhnekath (1975) - e, atualmente, tem sido retomada por (MELIADÒ, 2016) e (MELIADÒ, 2021b) (2016, 2021); iii) a pesquisa histórica sobre o *DCW* encontrada pela presente pesquisa se embasa no caráter reformador da ADI cusana, principalmente em relação à recuperação dos pensadores cristãos de influência neoplatônica marginalizados, cujas teses foram condenadas. Nesse sentido, o estudo sobre o *DCW* é de grande valia na compreensão do período da pré-Reforma Protestante, pois evidencia as características das disputas filosóficas da época, que se fundamentavam na perseguição às dissidências e heresias. O "princípio da douta ignorância" (*PDI*) é o princípio filosófico/metodológico que permitia essa recuperação ecumênica cusana de diversos pensadores da antiguidade e daquela tradição "abscôndita", nas palavras de Catà (2010a). Nesse sentido, evidenciou-se também a importância da recuperação do método dialético (platônico) por parte de Nicolau de Cusa, tendo em vista um projeto de superação da escolástica. iv) inicia-se, contemporaneamente, uma nova linha de pesquisa inaugurada por

[42] "Por exemplo, a distinção entre *ratio* e *intellectus* se tornou explícita em *Apologia*, uma vez que ela não estava presente de todo em *DDI*, I, e não completamente explícita, mesmo em *DDI*, III. (Mas ela estava presente explicitamente logo cedo em *De coniecturis*) (...)" (HOPKINS, 1988, p. 16. Trad. nossa). Rios (2014, p. 117) chama a atenção para a passagem de *DDI*, I, 4, 11: "Con todo, estar en posesión de la comprensión intelectual de lo divino como coincidencia de los opuestos, si bien implica una intuición o captación cierta de la verdad no significa por ello alcanzarla tal como es en sí misma, pues lo divino en sí mismo, en su absoluta simplicidad, se encuentra más allá no sólo de todo aquello que puede ser concebido sensibiliter o bien rationaliter sino también de todo aquello que puede ser abrazado intellectualiter por un entendimiento finito." (RIOS, 2014, pp. 116-117).

Ziebart (2014), na qual o *DCW* pode ser visto como uma chave de leitura para outras obras de Nicolau de Cusa, como nos diálogos subsequentes à Apologia (1449), a trilogia *O leigo* (1450). E, por fim, a linha de pesquisa de Hopkins (1983) busca clarificar as interpretações modernas e contemporâneas da filosofia cusana que, não obstante os esclarecimentos operados por Nicolau de Cusa na *ADI*, aproximam-se das mesmas malversações de Wenck.

Tendo em vista o exposto, podem-se considerar os seguintes pontos do *DCW* que ainda carecem maior investigação: i) as áreas da filosofia pouco trabalhadas na literatura que merecem maior atenção são: a cosmologia, a política e a ética. Nesse objetivo, novas pesquisas podem relacionar a aplicação do *PDI* cusano em tais áreas, de modo a verificar as principais consequências contra a filosofia wenckiana e acadêmica de sua época, em geral, perceptíveis em *DIL* e nos demais tratados de Wenck. Nesse sentido, caminha o próximo capítulo da presente tese, que busca esclarecer a posição politica de Nicolau de Cusa na época do *DCW*, de modo a evidenciar a importância da aplicação do *PDI* na atribuição do poder eclesiástico; ii) a relação do *DCW* com o debate entre aristotelismo e platonismo renascentistas ainda é pouco explorada. Nesse sentido, pode-se averiguar quais seriam os debates paralelos capazes de se relacionar com o *DCW*. Trata-se, portanto, de um trabalho de tradução e comentário tanto da obra de Wenck como um todo, quanto da obra dos principais acadêmicos alemães da época, como, por exemplo, Nicolau Magno de Jawor, seu instrutor, linha de pesquisa esta na qual se move a pesquisa de (MELIADÒ, 2021b). Da mesma forma, a tradução da obra de Nicolau de Cusa para a língua portuguesa é bastante restrita. Caberia também situar a “redefinição da ortodoxia” elaborada por Nicolau de Cusa frente a linhagem de pensadores da “Filosofia Perene”, inaugurada por Ficino (1433-1499) e Steuco (1497-1548), uma vez que Cusa demonstra imensas contribuições na recuperação dos mais variados pensadores, principalmente os da mística neoplatônico-cristã, de modo ecumênico. Na linha de pesquisa inaugurada por Ziebart (2014), um imenso campo ainda se encontra inexplorado, pois, somada às hipóteses de Elpert (2002) e Flasch (2002), sua consideração de que o DCW é uma possível chave de leitura para a obra restante de Nicolau de Cusa pode lançar luzes sobre a própria discussão a respeito das datas envolvidas no debate com Wenck. Uma vez que, segundo Elpert (2002) e Flasch (2002), Cusa poderia ter tido contato com as acusações de Wenck muito antes da data estimada por Haubst (1955), até mesmo, imediatamente após a mesma ter sido entregue a João de Gelnhausen em 1443, o período intermediário entre as acusações de Wenck e a defesa de Nicolau de Cusa (1443-1449), em que Cusa compõe diversos opúsculos e sermões, torna-se um terreno fecundo para a investigação de possíveis aprimoramentos teóricos inspirados pelas acusações de Wenck. Nesse sentido, move-se o restante dos capítulos da presente tese (Caps 3, e 4).

2 ASPECTOS FILOSÓFICO-POLÍTICOS DO DEBATE CUSA-WENCK

O jovem canonista e filósofo Nicolau de Cusa inicia sua carreira intelectual com um relevante tratado político-eclesiástico, *A concordância católica* (*De concordantia catholica*, doravante denominada "*DCC*" - 1433), escrito especialmente para o Concílio de Basiléia[1], ocasião em que se pretendia estabelecer reformas importantes na Igreja[2]. Nesse tratado, alinhado aos ideais conciliaristas[3], defende que o poder decisório papal advém do livre consenso e da livre eleição dos Cristãos[4]. Todavia, nesse momento, Nicolau de Cusa parece conceber uma filosofia política moderada pois, apesar de defender a superioridade do consenso do Concílio Universal[5], também previa circunstâncias em que a intervenção do Papa era necessária e soberana como, por exemplo, para se evitar um Cisma[6]. E, coincidentemente, foi exatamente essa a conjuntura política que se apresentou durante o próprio Concílio de Basiléia. Depois de

1 Com o objetivo de defender a eleição de seu patrono Conde Ulrich de Manderscheid em oposição ao bispo de Tréveris, designado pelo Papa Eugênio IV, Raban de Helmstatt, Nicolau de Cusa entrou no Concílio de Basiléia em Fevereiro de 1432. Cusa, depois de perder a causa para a qual foi convocado, permanece no Concílio, trabalhando no apoio à causa contra os Hussitas e na reforma do calendário da Igreja. Cf. (LEVINAS; SZAPIRO, 2011, p. 84). Seu tratado *A concordância católica* foi entregue ao Concílio em 1433. Segundo Watanabe, nessa obra, Cusa "expressa todos os princípios da teoria conciliarista e todas as demandas de seus aderentes". Watanabe considera que isso não era surpreendente, pois "Cusa, que era chanceler de Ulrich, deveria destacar a superioridade do Concílio sobre o Papa e o consentimento sobre a autoridade papal". (WATANABE, 1972, pp. 221-222. Trad. nossa). Vansteenberghe, um dos principais biógrafos de Nicolau de Cusa considera a perda do caso por parte de Cusa, o principal fator para este abandoná-lo. Cf. (VANSTEENBERGHE, 1920, p. 58).

2 Sendo o primeiro Concílio Universal pós-Constança, Basiléia representava a realização dos ideais conciliaristas. Inicialmente, suas principais decisões consistiram em decidir sobre a participação dos delegados papais na presidência do Concílio. Nesse momento inicial, o teólogo dominicano representante de Eugenio IV, João de Torquemada (não confundir com o homônimo, o inquisidor espanhol) defendia que o Concílio não tinha direito de escolher seu presidente, uma vez que o Papa tinha o direito divino instituído diretamente por Cristo de participar ou enviar comissários para representá-lo como o presidente. João de Segóvia e Jean Beaupère defendiam a posição oposta, isto é, que a plenitudo potestatis pertencia à *congregatio fidelium*, ou seja ao todo do "corpo dos fiéis". Dividiam o "*corpus mysticum*" do "*corpus politicum*", ou seja, o Concílio que representa o primeiro, cuja cabeça é Cristo, e a hierarquia de ofícios, que representa o segundo, cuja cabeça é o Papa. Defendem, assim, que o Concílio tem autonomia de eleger seu próprio presidente, sem o consentimento papal. Nicolau de Cusa, por sua vez, escreve o opúsculo *De auctoritate presidendi*, que apresenta ao Concílio oralmente, em que defende seu princípio da "concordância", que apresentará extensamente em *DCC*, entre "dois princípios aparentemente opostos: a governança da Igreja através da divinamente ordenada hierarquia dos ofícios e o consenso dos governados". Estabelecia, assim, a aceitação da representatividade do Papa no Concílio, porém, de modo restrito. Cf. (BOND; CHRISTIANSON; IZBICKI, 1990, pp. 21-22). Sobre a reação do centralismo papal ao decreto *Haec Santa* do Concílio de Constança, que estabelecia o poder do Concílio de decidir sem o consentimento do Papa, ver: (IZBICKI, 1986).

3 Uma das ideias fundamentais desse movimento era o princípio do "consenso comum dos governados". Cf. (PETRY, 1962, p. 172).

4 Ver, por ex., *DCC*, L. II, cap. XIX.

5 Ver: *DCC*, L. II, caps. XII-XIV, L. III, caps. IV e XII.

6 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 259.

um período inicial de aparente tranquilidade, suas pautas se radicalizaram e se pretendeu destituir o pontífice romano, Gabriele Condulmer (Papa Eugênio IV)[7], fomentando um novo Cisma na Igreja[8].

O plano de Eugênio IV de reunificação com a Igreja Oriental também foi motivo de discórdias naquele momento. Basiléia tentava reunir a si esse novo Concílio ou estabelecê-lo em Avinhão, enquanto o Pontífice Romano buscava transferi-lo para a Itália, anulando as decisões de Basiléia e destituindo seus poderes. Nesse momento de conflito intenso entre o partido majoritário do Concílio e o Papa, o promissor canonista Nicolau de Cusa passa a apoiar Eugênio IV, junto de outros nomes importantes[9], e se encaminha para fazer parte de uma comitiva que viaja à Constantinopla[10], na missão de firmar um acordo com os Gregos. Posteriormente, representa o Papa nas Dietas (*Reichtags*) da Germânia[11], buscando apoio para a causa eugeniana dentre

7 Na vigésima oitava sessão, em Outubro de 1437, o Concílio declarou o Papa Eugênio IV "contumaz" e procedeu sua suspensão em 24 de Janeiro de 1438. Cf. (WATANABE, 1972, p. 217).

8 Após o Concílio de Constança estabelecer o fim do Grande Cisma do Ocidente em 1417, elegendo o Papa Martinho V e unificando a Igreja, estabeleceu-se os polêmicos decretos: i) *Haec Santa*, que ditava a preeminência do Concílio Universal sobre o Papa e ii) *Frequens*, que postulava que um Concílio Universal deveria ser convocado a cada cinco anos. Esses decretos marcariam o período áureo do conciliarismo. Cf. (LEVINAS; SZAPIRO, 2011, p. 84). Devido a uma série de fatores, dentre eles, uma grande praga, o próximo Concílio só foi convocado pelo Papa Eugênio IV, em Basiléia no ano de 1431. O relacionamento entre o Concílio e o Papa, porém, começa a ficar instável desde Dezembro de 1441, quando ele o dissolve, motivado pela abstenção de diversos bispos. Entretanto, o Papa se vê forçado a invalidar essa sua própria ordem, devido à incisiva atuação do Cardeal Cesarini que negociava a rendição dos Hussitas. O Concílio, porém, procedeu com o avanço dos ideais conciliaristas em reformar o papado e limitar seus poderes administrativos e, até mesmo, "transferir o governo central da Igreja do papado Romano a um Concílio itinerante". Cf. (BLACK, 1979, p. 56. Trad. nossa). Para desestabilizar esses avanços, o Papa concorda com os Gregos em defender um Concílio em solo italiano, na intenção de discutir a reunificação das Igrejas. Depois de um conflito a respeito do local onde seria realizado esse novo Concílio, Basiléia depôs Eugênio IV, fundamentando-se no decreto *Haec Santa*, e elegeu o Duque de Savoy (Félix V) como Papa, causando um novo Cisma. Isso foi o erro fatal que justificou sua dissolução, pois essa ação renegaria seus propósitos. Cf.(DE GUZMAN MIROY, 2009, p. 49).

9 Nicolau de Cusa abandona o Concílio de Basiléia imediatamente após a decisão do partido da maioria de escolher Avinhão como sede do encontro com os gregos. Cusa já representou Eugênio IV na Dieta imperial de Frankfurt (1442), ocasião em que escreveu a *ERSA*. Outros nomes como Panormitanus e Nicolau de Tudeschis abandonam o partido conciliarista mais tarde e escrevem tratados em suporte às doutrinas papais, enquanto Aeneas Sylvius Piccolomini, que foi um ardente apoiador do Concílio de Basiléia, adere à corte imperial de Viena, que se mantinha neutra na disputa entre Papa e Concílio. Dentre outros nomes importantes que mudaram sua visão, estão: Giuliano Cesarini, Ludovico Pontano, Juan de Cervantes, Andrew de Escobar e Domenico Capranica. Cf. (WATANABE, 1972, p. 217). Outro nome importante que muda de lado na disputa em questão é João de Gelhausen, a quem João Wenck dedica seu *A ignota litteratura* e Nicolau de Cusa sua *Apologia doctae ignorantiae*.

10 Nessa viagem, a comitiva consegue persuadir o Imperador, o Patriarca e alguns eclesiásticos bizantinos a retornarem com eles à Veneza. Tal evento ficaria marcado na vida de Nicolau de Cusa devido à sua "experiência à beira da praia", narrada em sua Carta ao Cardeal Juliano (Cf. Nicolau de Cusa "*Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem*" in: (NICOLAI DE CUSA, 1932, p. 163, linhas 6-11), na qual, se-lhe revela a intuição do "princípio da douta ignorância", que o inspirou a escrever o seu homônimo tratado metafísico. Sobre essa experiência, ver: (BOYLE, 1991).

11 Nesse momento, segundo Izbicki (1993, p. 190), Nicolau de Cusa encontraria forte oposição dos teólogos alemães, como Ebendorfer, Bartolomeu de Maastricht e principalmente, daquele que viria a se tornar seu arqui-inimigo, o ferrenho conciliarista João Wenck de Herrenberg, professor de Teologia

os príncipes que se mantinham neutros naquela disputa. Nesse período, Cusa ficou conhecido como o "Hércules dos eugenianos"[12] e uma de suas principais vitórias foi obter o apoio de Frederico III, imperador do Sacro Império, consolidado no Concordato de Viena[13]. Dentre os motivos desse seu apoio ao Papa, pode-se supor diversos fatores, como: i) uma oportunidade pessoal, que impulsionava sua carreira eclesiástica (HOLLMANN, 2017, p. 155); ii) um descontentamento com o radicalismo dos conciliaristas de Basileia (HOLLMANN, 2017, p. 155); e, iii) a possibilidade de atuar na causa da reunião entre a Igreja Latina e a Oriental (KOCH, 1948, p. 20), motivo este que o próprio Cusa destaca[14].

Depois dessa sua mudança de partido, Nicolau de Cusa não escreveu nenhum outro "tratado" político-eclesiástico em que defendesse explicitamente seu posicionamento pró-Papa. Nessa circunstância, Cusa muda radicalmente o foco de seus escritos para a teoria do conhecimento e a metafísica, principalmente em seu seminal livro: *A douta ignorância (De docta ignorantia*, doravante denominada "*DDI*" - 1440), dedicado ao Cardeal Giuliano Cesarini[15]. Algumas exegeses de seu pensamento político divergem sobre o real motivo pelo qual Cusa resolveu redirecionar seus esforços para o refinamento de sua henologia de inspiração neoplatônica[16]. Izbicki (1993, p. 187) Isbicki (1993), no seu estudo sobre a *Carta a Rodrigo Sánchez de Arévalo* (*Epistola ad Rodericum Sancium de Arevalo*, doravante denominada "*ERSA*" - 1442), considera que Cusa busca fundamentar uma nova identidade intelectual, de modo a demarcar-se daquela sua anterior, de Basiléia, e consolidar a sua nova posição papalista dentro do quadro geral de seu pensamento e Biechler (1975, pp. 18-19) apresenta a tese de que essa virada representa uma "crise de identidade" e uma mudança para uma nova identidade de "filósofo humanista" por parte de Nicolau de Cusa. McDermott (1998, p. 260), por sua vez, avalia que Cusa nunca fora um "conciliarista", propriamente dito. E outros, como Paul Sigmund (1963, p. 279) e de Guzman Miroy (2009, p. 12), buscam esclarecer que, apesar de reorientar sua posição política para a defesa do Papa, mudando a ênfase sobre a fonte e origem do poder decisório político-eclesiástico do consenso dos governados para o consenso do Papa, Cusa mantém uma filosofia política moderada[17].

---

da Universidade de Heidelberg. Sobre a relação entre Nicolau de Cusa e Wenck.

12 Apelido dado por seu amigo Aeneas Sylvius Piccolomini (*De gestis concilii Basiliensis commentariorum libri* II, 14-15): "*Hercules tamen omnium Eugeniarum Nicolaus Cusanus existimatus est* (...)". Cf. (WATANABE, 1972, p. 6, nota 7.); Ver também: (BIECHLER, 1975).

13 Cf. (LEVINAS; SZAPIRO, 2011, p. 87).

14 Em sua *Oração* na Dieta de Frankfurt (1442), Nicolau de Cusa escreve: "*Postremo dico, quod Grecis reductis qualitercumque non potuit Basilee concilium esse universalem militantem ecclesiam representans*." Cf. (NIKOLAUS VON KUES, 2008, p. 201).

15 Sobre a relação entre Nicolau de Cusa e Cesarini na época do Concílio de Basiléia, ver: (CHRISTIANSON, 2004).

16 Para um estudo das influências neoplatônicas no pensamento de Nicolau de Cusa, consultar: (D'AMICO, 2014).

17 Em certa medida, essa também é a posição de Vanstenbeerghe, que considera que a mudança de

Embora os comentadores acima mencionados, obviamente, não reduzam o escopo da *DDI* à questão política, reconhecem que seria nessa obra que Cusa consolida sua filosofia, de modo a também contemplar os seus ideais políticos de uma necessária e urgente "concordância" dentre os cristãos frente às intempéries que se avizinhavam: a invasão de Constantinopla e a crescente cisão interna da Igreja. As implicações políticas do princípio da douta ignorância (*PDI*), exposto em *DDI*, todavia, não seriam nela discutidas explicitamente, mas somente em opúsculos imediatamente posteriores como: i) o *Dialogus concludens Amedistarum errorem* (1441)[18] - onde Cusa critica a posição dos "Amadeístas", isto é, o partido da maioria em Basiléia que apoiava a eleição de Amadeu VIII (Antipapa Félix V) no lugar de Eugênio IV[19]; e, ii) a *ERSA* - escrita em 1442, no momento em que Nicolau de Cusa esperava que o canonista castelhano Rodrigo S. de Arévalo[20], representante do rei Juan II na Alemanha, juntasse-se a ele na defesa de Eugênio IV na Dieta de Frankfurt, de modo a defender sua proposta de um novo Concílio contra Basiléia e Félix V. Segundo Izbicki (1993, p. 190), nesse último escrito, seria visível a sua insatisfação com os argumentos utilizados no *Dialogus concludens*, de modo que, na *ERSA*, Cusa parecia buscar uma melhor explicitação de sua filosofia política a partir do arcabouço conceitual de sua principal obra.

A seguir, pretende-se levantar na obra *A concordância católica* (*DCC*), na *Carta a Rodrigo Sánchez de Arévalo* (*ERSA*) e na obra *A douta ignorância* (*DDI*) as principais considerações cusanas a respeito do estatuto do poder papal e de sua relação com o Concílio, de modo a retratar brevemente os fundamentos de seu pensamento político. Desta forma, pretende-se contextualizar o ambiente filosófico-político no qual se desenvolve o embate de seu pensamento com o do conciliarista João Wenck. Nesse intuito, apresenta-se, em primeiro lugar, um recorte das passagens relevantes de *DCC* referentes à relação Papa-Concílio. Para tanto, ater-se-á ao *Capítulo XXXIV* do seu *Livro II*, onde Cusa sintetiza uma espécie de "conciliarismo moderado" e deixa claro a sua proposta de *concordância*, de inspiração neoplatônica, especial-

partido de Nicolau de Cusa "implica de sua parte menos uma modificação de natureza teórica do que uma modificação de julgamento prático." (VANSTEENBERGHE, 1920, p. 65. Trad. nossa).

18 Primeiro texto de gênero dialógico composto por Nicolau de Cusa, o *Dialogus concludens* apresenta como interlocutores um mestre (o próprio Cusa) e um discípulo. Segundo Izbicki: "Essa requisição por uma explanação sobre a mudança da posição de seu preceptor levou a uma interpretação notavelmente benigna, para um papalista, tanto do Concílio de Constança quanto das primeiras sessões em Basiléia. A radicalização foi culpa dos retardatários [do Concílio de Basiléia]; e seus atos eram inválidos, visto que o Papa não havia com eles consentido. Esse argumento foi acoplado a uma fraca contenção, a de que Deus não permitiria que o Papa reinante prejudicasse a Igreja e a uma insistência contra aquela contenção da Providência, a de que o Papa deveria agir para edificar a Igreja. Esta última ênfase seria ser retomada na Carta a Arévalo e outros escritos de Cusa sobre a Igreja." (IZBICKI, 1993, p. 187. Trad. nossa).

19 Cf. (WATANABE; CHRISTIANSON; IZBICKI, 2011, p. xxi).

20 Sobre a biografia e o pensamento do canonista espanhol Rodrigo Sánchez de Arévalo, ver: (TRAME, 1958).

mente influenciado por Dionísio Pseudo-Areopagita, no intuito de apresentar uma posição capaz de harmonizar a estrutura hierárquica tradicional (o Papa como o cabeça e os demais cristãos como o corpo da Igreja) com a democracia conciliar (que, mediante o "consenso dos governados", legitima o poder papal divinamente ordenado). Em segundo lugar, passa-se à avaliação da *ERSA*, com especial ênfase nos conceitos advindos da *DDI* e mobilizados para explicar a relação entre Papa e Concílio neste escrito. Posteriormente, na conclusão parcial do presente capítulo, avaliam-se quais seriam as principais características de seu pensamento político naquelas três obras, tendo-se em vista que, no momento em que se desenrola o *DCW*, a disputa política em torno da disputa entre Papa e Concílio se demonstrava acirrada. Nesse momento, Cusa apoiava Eugênio IV contra os conciliaristas de Basileia, dos quais ainda pertencia João Wenck, conforme o texto da *Apologia*[21].

2.1 A FILOSOFIA POLÍTICA DE *A CONCORDÂNCIA CATÓLICA*, *CARTA A RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO* E *A DOUTA IGNORÂNCIA*

Longe de pretender esgotar o "hercúleo" arcabouço conceitual teológico-jurídico de *DCC*, ou seja, esmiuçar pormenores dos fundamentos de direito canônico mobilizados na justificação de suas posições, passa-se a avaliar, em linhas gerais, o posicionamento filosófico-político cusano na época em que se deu o *DCW*.

No *Cap. XXXIV* do *Segundo Livro* de *DCC*, Nicolau de Cusa busca recapitular e resumir as principais ideias apresentadas nos seus dois primeiros *Livros*. Inicia-o rememorando o tema geral de sua investigação precedente[22], isto é, o *princípio da concordância*: a fé em um só Senhor (Cristo) em que concordam todos os múltiplos súditos[23], que é o princípio da ordenação dos diferentes membros (Papa, patriarcas e todos os cristãos) da hierarquia da Igreja, sem o qual seu "corpo" não subsiste e que promove a unidade na multiplicidade dos cristãos[24]. Esse princípio tem um oposto: o Cisma ou a divisão[25]. Portanto, a *concordância* é o princípio que permite uma har-

[21] *ADI*, 6.

[22] *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 247, linhas 1-2: *Labor omnis praecedentis opusculi concordantiam qua subsistit ecclesia incepit ex altis et primis principiis investigare*.

[23] *DCC*, L. I, cap. I, 4, linhas 3-9: *Concordantia enim est id, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis. Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus*.

[24] *DCC*, L. I, cap. IV, 20, linhas 4-10: *Ex quo patet papam cum patriarchis et omnibus Christianis unum tale corpus constituere, ubi sunt diversa membra et quodlibet suo officio contentum, ne totus ordo turbetur. Unde ex membrorum diversitate hierarchia comprehendi potest in ordine ad unitatem concordantiae, sine qua hierarchia non subsistit. Necesse est ergo concordiam illam esse in uno et pluribus, in uno capite et pluribus membris*.

[25] *DCC*, L. I, cap. V, linhas 1-4: *Adhuc pensandum est, quoniam ecclesia ab unitate et concordantiali congregatione dicitur, quod ipsa ex fraternitate constituitur, cui nihil proprie tantum contrariatur, sicut discissio sive schisma*.

monia na estrutura dos diferentes cargos hierárquicos da Igreja e a convivência das diversas opiniões dos fiéis, de modo que delas não decorra um Cisma[26].

Nicolau de Cusa, nesse momento, demonstra claramente as características de seu "cristocentrismo": a Igreja tem por cabeça e líder absoluto Jesus Cristo[27] e, portanto, é a Igreja Católica "Cristiforme", constituída por todos os espíritos racionais unidos a Cristo[28], segundo diferentes graus[29]. Essa Igreja se constitui à imagem e semelhança de Deus, ou seja, pela imitação da "inefável concordância" verificada na Santíssima Trindade, na medida em que "a mesma é acessível ao discurso captável pelos olhos do intelecto"[30]. Unida em suas gradações hierárquicas pela concordância dos diferentes (*concordantia differentiarum*)[31], a Igreja se constitui como uma unidade-trina[32]. Rememora, então, do *Primeiro Livro*[33] aquela "admirável ordem" hierárquica tradicional em que a Igreja se funda como uma "imagem e enigma"[34] da Trindade[35]: i)

[26] *DCC*, L. I, cap. V, 27, linhas 5-6: *Nam licet fides una sit funiculus colligantiae, tamen aliquando varietas opinionum absque pertinacia stat cum unitate*.

[27] *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 247, linhas 5-7: *Nulli est dubium Christum esse viam, vitam et veritatem, caput et fundamentum ecclesiae* (...).

[28] *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 247, linhas 11-17: *Quare illud corpus fidelium, in quo Christus habitabit, christiforme ecclesia catholica dicitur, in qua, sicut Christus, ita et via et veritas semper permanebit. Quomodo autem ex omnibus rationabilibus spiritibus Christo adhaerentibus ipsa universorum unica constituatur ecclesia* (...).

[29] *DCC*, L. I, cap I, 8, linhas 1-4: *Unde haec est summa dicendorum, quod Christus est via, veritas et vita et omnium creaturarum caput, maritus sive sponsus ecclesiae, quae per concordantiam creaturarum omnium rationabilium ad eum unum et inter se plurium constituitur secundum varias graduationes*.

[30] Cf. *DCC*, L. I, cap. I, 6, linhas 1-15: *Et quia manifestissimum est omne esse et vivere per concordantiam constitui, tunc in illa divina essentia, ubi vita et esse unum sunt summa aequalitate, est summa et infinita concordantia, quoniam ibi nulla contrarietas locum habere potest, ubi aeternitas vita est. Omnis autem concordantia differentiarum est. Et quanto minor contrarietas in differentiis, tanto fortior concordantia et longior vita, et ibi aeterna tunc est, ubi nulla contrarietas. Ex hac enim radice vide alta fundamenta sanctissimae trinitatis et unitatis, quoniam unitas in trinitate et trinitas in unitate, nec ulla penitus contrarietas, quia qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus. Ecce inexpressibilem concordantiam in deo trino et uno, a qua quidem concordantia volenti subtilius indagare, quomodo cuncta perfectionalia de deo dicibilia aut cogitabilia in summa concordantia unius essentiae et trium personarum sunt, maxima et incomprehensibilis veritas, quae ex hoc discursu oculis intellectus obicitur, elici potest*.

[31] Da *concordantissimam unionem* que se dá na fé comum, descende uma gradual diferenciação da concordância eclesiástica (*gradualem differentem concordantiam ecclesiasticam*) que se constitui sempre de uma concordância entre diferentes (Papa, bispos, Cardeais, etc.), ou seja, é uma *concordantia differentiarum*. Cf. (WEILER, 2004, p. 79).

[32] Cf. *DCC*, L. I, cap. V, 30, linhas 1-3; 6-9: *Et in hoc exercitu Christi immortali tamquam in uno corpore concordantialis unitas fidei verae aut praesumptae graduationes differentiales requirit, de quibus amplius dicendum. (...) Unde, ut sit una continua concordantia unius sponsi et unius sponsae, necesse est in hoc primo considerare, quod tota ecclesia una est in trinitate, scilicet triumphans est et dormiens est et militans*.

[33] *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 247, linhas 23-26: *pro nostra manuductione sciatur cum diversis et ad invicem ordinatissimis huius militantis ecclesiae hierarchiis, pro modulo succincte aperui in prima huius parte, quae pars compendiosius stringi vix possit*.

[34] *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 247, linhas 19-22: (...) *ac insuper quomodo colligantia ipsius militantis, ubi adhuc ipsa veritas, scilicet Christus, in figura et aenigmate apprehenditur, ad ipsam veritatem faciale*m, *quae est in patria triumphantium*.

[35] *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 247, linhas 16-19: *Quomodo autem ex omnibus rationabilibus spiritibus Christo adhaerentibus ipsa universorum unica constituatur ecclesia, ac etiam quomodo in ipsa omnium*

a triunfante (a hierarquia celeste) que se constitui da unidade por parte de Deus, dos anjos e das almas dos santos; ii) a dormente, que se constitui da ordem intermediária entre os anjos e os homens[36], isto é, daqueles que morreram na fé da vida eterna e aguardam o juízo final; e, iii) a militante (a hierarquia eclesiástica), cujos membros são peregrinos na busca da união com Cristo, constituída dos sacramentos, do sacerdócio e do povo católico[37].

A partir da retomada do princípio da concordância, avaliado no *Primeiro Livro*, Cusa busca sintetizar os objetivos do *Segundo Livro*, isto é, a indagação sobre os fundamentos da "primazia dos Concílios da Igreja Universal sobre toda autoridade particular de um prelado singular ou sínodo local"[38]. Para tanto, sintetiza a principal conclusão nele encontrada:

> Se a Igreja Católica e Universal está dirigida infalivelmente pela assistência de Cristo, então, ao dar-se o consenso de todos os cristãos sobre uma conclusão qualquer que se inclua na necessidade de salvação da Igreja, deverá a Igreja Cristã, fiel e verdadeira, segui-la necessariamente. O verdadeiro Concílio Universal ditando tal conclusão por consenso e delegação de todos os cristãos, pela delegação de Cristo e pela inspiração do Espírito Santo, necessariamente o dita de modo verdadeiro e infalível. (NICOLAU DE CUSA, 1987, p. 222. Trad. nossa).[39].

Como indica o excerto supracitado, Cusa exalta em *DCC* uma certa prioridade do Concílio Universal[40] (sua infalibilidade), enquanto *locus* do consenso da unidade

ecclesia trinitas ex eius parte triumphantium et alia militantium et tertia dormientium (...).

36 *DCC*, L. I, cap. V, 31, linhas 3-6: *Quare dormiens ecclesia tamquam media inter angelos et homines considerata est ut umbra angelicae et militans ut umbra dormientis, licet dormiens ab humana viatrici ecclesia non separetur, quousque traducatur in triumphantem*.

37 *DCC*, L. I, cap. VI, 32, linhas 1-13: *Est autem in hoc corpore ecclesiae concordantia investiganda in signaculo trinitatis, quoniam reperiuntur tres ordines magni in una mirabili conexione ad unum caput, Christum. Primo divinissimae concordantiae trinitatis et unitatis subalternatur sacramentorum conexio. Secundo divinae concordantiae angelicae, qui sunt ministri divinae trinitatis, subalternatur sanctum sacerdotium, quoniam sacerdotes sunt ministri sacramentorum. Tertio subalternantur beatis spiritibus in patria homines fideles in via. Et sunt sacramenta illuminantia et purgantia, est sacerdotium pastorale purgatum et purgans, est fidelis populus, qui purgatur et non purgat ad instar angelicae et consequenter divinae trinitatis concordanti dispositione ordinata*.

38 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 248, linhas 1-3: *Post haec secunda parte difficultatem maioritatis conciliorum universae ecclesiae super omnem particularem auctoritatem singularis praesidis aut synodi localis*.

39 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 248, linhas 4-11: *Si universalis catholica ecclesia infallibiliter per Christi assistentiam dirigitur, tunc concurrente omnium Christianorum consensu ad quamcumque conclusionem necessitatem salutis includentem necessario sequitur illam Christianam fidelem et veram. Universale vero concilium dictans talem conclusionem consensu et legatione omnium fidelium necessario ex Christi assistentia et sancto spiritu inspirante vere et infallibiliter dictat eandem nulla enim potest esse veritas ad aeternam salutem dirigens nisi per Christum*.

40 Essa superioridade era explícita no decreto *Haec Santa* do Concílio de Constança que estabeleceu o fim do grande Cisma: "Esse sagrado sínodo (...) declara a si mesmo tendo legitimamente reunido no Espírito Santo e compreendendo um conselho geral e representando a Igreja Católica, para deter o poder imediatamente de Cristo, ao qual todos de qualquer posição ou posição, mesmo que sejam de posição papal, são obrigados a obedecer em coisas que dizem respeito à fé, extirpação do referido cisma e reforma da referida igreja na cabeça e nos membros", citado em: (BLACK, 1975, pp. 82-88. Trad. nossa).

dos Cristãos, em que a divindade se manifesta[41]. Em conformidade com a conclusão supracitada, Cusa sintetiza seu *Segundo Livro* com a afirmação de que, uma vez convocado de maneira legítima e celebrado com toda a liberdade, ao ditar uma conclusão que afete diretamente aquilo que concerne à salvação dos fiéis, "nunca soubemos que (um tal Concílio) tivesse errado, jamais". Contrariamente, os "sínodos provinciais e até mesmo os Pontífices Romanos nunca tiveram este privilégio"[42].

A partir dessa reflexão sobre a eminência do Concílio, Cusa afirma que, uma vez que alguns teóricos (juristas e teólogos) "modernos" exaltam a autoridade papal acima da conciliar, restaria averiguar, naquele Capítulo XXXIV, "qual seria a autoridade do Pontífice Romano". E, em seguida, passa a definir sinteticamente a posição e a função do Papa na ordenação político-eclesiástica que propõe ao Concílio de Basiléia. É nesse passo que Cusa estabelece aquilo que aqui se define como um "conciliarismo moderado", isto é, aquela doutrina conciliarista que equilibra o poder decisório eclesiástico em duas vertentes: i) a do Papa, que herda sua função de líder da Igreja diretamente de Pedro, ou seja, detém o poder decisório mediante a vontade divina expressa na *sententia petri*: "Pedro, tu és pedra e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja" (Mt. 16:18)[43]; e, ii) a do Concílio Universal que, mediante o "consenso eletivo", é responsável por eleger e pode também destituir seu presidente, ou seja, o próprio Papa[44].

---

41 *DCC*, L. II, cap. IV, 78, linhas 1-6: "*Verum quia dixi, quod, si ex concordantia procedit diffinitio, tunc ex sancto spiritu processisse creditur, quoniam ipse est auctor pacis ac concordiae, et non est humanum varios homines in unum congregatos in summa libertate loquendi constitutos ex una concordantia iudicare, sed divinum, ideo praesumi hoc omnino debet*."

42 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 248, linhas 11-21; 249, linhas 1-2: *Universale autem concilium ex praesidibus et legatis collectum, qui ad ipsam congregationem rei investigabilis dubio in provincia propria non digesto, dum sic in vago confluunt ad consulendum consensu subiectorum non apportato ad haec, si rite et legitime convocatum et omnibus vocatis collectum, liberrime celebratum et iuste finitum communi omnium consensu sententiam in quomodolibet salutem fidelium concernentibus dictaverit, propter propinquam repraesentationem totius catholicae ecclesiae et propter omnium fidelium consensum, qui per legatos ac praesides concurrit, numquam legimus errasse. Omnes autem provinciales synodos ac etiam Romanos pontifices hoc privilegium non attingit*.

43 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 247, linhas 5-10: *Nulli est dubium Christum esse viam, vitam et veritatem, caput et fundamentum ecclesiae, ad Ephesios 4 et 5 et 1 ad Corinthios 10 et in glossa super illud Matthaei 16: 'Tu es Petrus, et super hanc petram', et per Augustinum in libro Retractationum, super Ioannem, in multis sermonibus ac alios multos, immo paene omnes doctores*".

44 Nicolau de Cusa trata dessa questão anteriormente, em: *DCC*, L. II, cap. XIX, 167, linhas 1-21: "Que a liberdade de eleição é a raiz pela qual se constitui toda a potestade ordenada (...)": *Si iura ac dicta sanctorum patrum, quae loquuntur nullum ad praesidentialem curam ordinari debere nisi electum ab hiis, quibus praesidere debet, servarentur, ut suae praesidentiae originem ab hiis se habere cognoscat, quibus praeest, et sic absque superbia in amore pascat, tunc videremus, quomodo ex ordinatis gradualibus electionibus ad hoc recte devenitur, quod superius per sanctum Augustinum dictum est, scilicet quod de petra, id est ecclesia fidelium, Petrus oritur. Non quod potestas praesidentialis quae in praesidentibus est a populo ortum totaliter capiat, sed, sicut praehabitum est superius, tunc sacerdotium, quod est ut anima in ecclesia militanti (...), a deo autem per sacramenta capit potestatem rationabilis animae, quae desursum venit, ut sic possit in dulci concordantia superna potestate per medium elicitae et traditae potestatis influere in corpus subiectorum, quae ad salutarem unionem cum Christo capite perficiunt*.

Situando a posição que seu princípio político-normativo da concordância tomaria na relação Papa-Concílio, que pretende fundamentar sob o prisma das *Escrituras* e, no início do *Cap. XXXIV*, afirma sua posição:

> Assim, pois, era necessário investigar qual seria a autoridade do Pontífice Romano, tanto em sua superioridade quanto na edição e promulgação dos estatutos. E, ainda que tratei de muitas coisas, contudo, firmei-me no fato de que, ainda que, segundo muitos escritos dos santos, a potestade do Pontífice advém de Deus e, segundo outros, do ser humano e dos Concílios Universais, sem dúvida, parece que, em verdade, o meio-termo da concordância é verificável nas Escrituras, e tende, por fim, a isto: que a potestade do Pontífice Romano segundo à consideração da sua proeminência, prioridade e principado, advém de Deus por meio dos seres humanos e dos Concílios, a saber, mediante o consenso eletivo (NICOLAU DE CUSA, 1987, p. 223. Trad. nossa).[45].

Em contraposição a tal "conciliarismo moderado" cusano, a partir da colocação supracitada que introduz a investigação do *Capítulo XXXIV*, poder-se-ia considerar, por exemplo, o de Marsílio de Pádua (+ 1343) e o de Dietrich de Niem (+ 1418). Marsílio de Pádua, cujas teses de sua obra *O defensor da paz* (1324) foram formalmente condenadas em 1327[46], buscava derrogar quaisquer prerrogativas especiais ao papado e derivava a força coercitiva da lei totalmente da "vontade dos legisladores" (SIGMUND, P. E., 1962, p. 393), ou seja, excluía aquela vertente do "desígnio divino"[47]. E Dietrich de Niem, talvez o mais "radical" dos conciliaristas do séc. XV, ainda que muito mais moderado do que o revolucionário Marsílio, propunha reformar a Igreja no sentido de evitar abusos do papado e reuni-la a partir de um Concílio Universal.[48] Dietrich de Niem, na obra *De modis Uniendi et Reformandi Ecclesiam in Concilio Universali* (1410), estabelecia, então, que o Papa poderia ser deposto: "desde que um anjo não pode ser Papa, segue-se que um Papa é um homem, e, como homem, é também

---

[45] *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 249, linhas 11-20: *Erat itaque necessarium inquirere, quae Romani pontificis auctoritas tam in superioritate quam praeceptione et statutorum editione. Et licet induxerim multa, tamen in hoc resedi quod, licet secundum plura sanctorum scripta potestas Romani pontificis a deo sit et secundum alia ab homine et conciliis universalibus, tamen videtur in veritate medium concordantiae per scripturas investigabile ad hoc demum tendere, quod ipsius pontificis Romani potestas quoad considerationem praeeminentiae, prioratus et principatus sit a deo per medium hominis et conciliorum, scilicet mediante consensu electivo*.

[46] O Papa Clemente VI condena o conteúdo do livro *O defensor da paz* de Marsílio por completo, em 1343. Seus exemplares foram queimados na Universidade de Paris já em 1324. Essa obra, porém, é traduzida para o francês e, depois do Cisma do Ocidente, volta a influenciar secretamente o movimento conciliarista, embora Zabarella e Gerson, dois importantes teóricos desse movimento, negassem algumas de suas doutrinas expressamente. Seu livro circulou durante o Concílio de Basiléia e, embora nunca mencionado, acaba influenciando na radicalização de certas posições conciliaristas durante o mesmo. Cf. (SIGMUND, P. E., 1962, p. 392).

[47] Nicolau de Cusa critica a posição de Marsílio de Pádua (*Defensor pacis*, *Dictio II*, c. 16) que afirma que não se pode fundamentar escrituralmente a fundação da Igreja Romana por São Pedro. Cusa fundamenta sua crítica na Carta de Pedro aos Gálatas (*DCC*, L. II, cap. XXXIV, 256), em que o Apóstolo se refere como se estivesse em "Babilônia", ou seja, uma referência direta de sua estadia em Roma, segundo a interpretação do cusano. Cf. (SIGMUND, P. E., 1962, p. 396).

[48] Cf. (SIGMUND, P. E., 1962, p. 393).

um Papa, e, como Papa, pode pecar e, como homem, pode errar" (SIGMUND, P. E., 1962, p. 394. Trad. nossa). Segundo Paul E. Sigmund (1962, p. 394), Dietrich havia contestado o domínio espiritual e temporal do Papa, ou seja, sua *plenitudo potestatis*, interpretando, na esteira de Ambrósio e Crisóstomo, a passagem escritural das "duas espadas"[49] em um sentido metafórico: as mesmas representavam os *Antigo* e *Novo* Testamentos e não o poder secular e espiritual. Desse modo, Cristo não havia transferido a ninguém, nem menos a Pedro, o domínio secular e, aqueles que assim utilizavam aquela passagem: "utilizavam-nas em seu afã de usurpar o governo (...) e, sem justificação, inventar falsas interpretações das *Escrituras* de modo a satisfazer suas opiniões corruptas e desejos pervertidos" (SIGMUND, P. E., 1962, p. 394. Trad. nossa).

A teoria político-eclesiástica apresentada em *DCC* também previa a destituição e a desobediência ao Papa em determinados casos[50], porém, defendia sua soberania decisória em ocasiões específicas, regulamentadas nas leis canônicas, ou seja, sempre que coadunassem com o imperativo, divinamente instituído por Cristo, da "edificação da Igreja" (*ad edificandum ecclesiam*), numa clara diferença em relação às teorias conciliaristas supramencionadas. Um exemplo de ocasião necessária para a atuação do Papa seria a de agir soberanamente para evitar um Cisma[51]. Daí se considerar seu conciliarismo moderado, fundamentado no princípio da concordância. Ao contrário de Marsílio e Dietrich, Cusa via, em *DCC*, a fundamentação escritural de duas posições aparentemente contraditórias: tanto do poder decisório papal quanto do Concílio. O Concílio, através do voto, concorda em submeter-se ao poder decisório do Pontífice, sob o judice das suas prerrogativas legais. Representando o "corpo" da "Igreja militante", o Concílio elege seu "cabeça" para que, numa unidade, os mesmos possam ascender à unidade mais perfeita: a "Igreja triunfante", da qual Cristo é o cabeça. Em consequência, Cusa também fundamentaria um determinado poder papal *via scriptura*, ou seja pela argumentação da "instituição divina". Porém, esse poder seria recebido pelo Papa mediante o consenso do Concílio Universal e, portanto,

[49] Sobre a passagem do *Evangelho de Lucas* (22: 38) a respeito das "duas espadas" enquanto fundamento de algumas posições papalistas, como a de Bernardo de Claraval (*De consideratione*, 1145) e na Bula *Unam Sanctam* do Papa Bonifácio VIII (1302), e da reação de alguns pensadores que a consideravam uma metáfora, como Marsílio de Pádua (*Defensoris pacis*, 1324) e Ockham (*Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana*, 1332?), ver: (MINNIS, 2003).

[50] *DCC*, L. II, cap. XVIII, 161, linhas 1-13: *Quare concluditur universale concilium rite adunatum, licet graduationes inter se habere possit quoad iudicia, est tamen semper maioris auctoritatis et minoris fallibilitatis quam papae tantum. Ex quo sequitur corollarie universale concilium etiam in alio quam haeresis casu deponere posse, sicut hoc etiam de Benedicto XII et Ioanne XXIII legitur. Et hoc probatur ex c. 1 De renuntiatione Libro Sexto, quia si papalitas ab hoc subiecto materiali, scilicet isto homine, est iudicio ipsius papae, dum se inutilem iudicat, removibilis, ut ibidem, et hic habetur maioris auctoritatis esse concilii iudicium quam papae tantum et minus fallibile, tunc clarum est quod, sicut papa tunc potest ex causa legitima cessare ab administratione, ita etiam subiecti communi concilio possent ex eisdem causis in praestando oboedientiam cessare, quando inutiliter administraret*.

[51] *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 259, linhas 1-18.

esse último se apresentaria como uma instância fundamental, que recebia seu poder "imediatamente de Cristo" e ao qual o Papa e a Sé apostólica seriam subordinados[52].

Cusa busca avaliar, a partir desse momento[53], a fundamentação escritural do primado "em graça" de Pedro. Segundo sua argumentação, uma vez que ninguém é cristão por coação, mas livremente, o poder de coação da Igreja deve fluir do "corpo místico da Igreja desde a Cabeça", tendo-a como fonte. Cristo o distribuiu entre todos os discípulos igualmente, mas, a Pedro, segundo uma "graça mais abundante"[54]. No Evangelho de João (1: 42), Cristo diz: "tu te chamarás Cefas, que significa Pedro". No entendimento de Cusa, seguindo o de Agostinho, "Pedro vem de 'pedra', e a 'pedra' é a Igreja. Logo, no nome de Pedro, está prefigurada a Igreja"[55], assunto esse que já havia tratado no *Livro II*:

> Pedro vem de pedra e a pedra é a Igreja, que significa Cristo, porque é seu corpo místico; por isso, é patente como Cristo é a verdade, e a pedra - figura e significação de Cristo - é a Igreja, e a figura ou significação desta última é Pedro. Donde, como Cristo é a verdade, cuja figura ou significação é a pedra ou a Igreja, assim a pedra é a verdade, cuja significação e figura é Pedro. A partir disso, fica claro que a Igreja está acima de Pedro, assim como Cristo está sobre a mesma. (NICOLAU DE CUSA, 1987, pp. 140-141. Trad. nossa).[56]

A partir dessas colocações, fica patente seu entendimento de que tanto Pedro quanto seus sucessores estariam subordinados ao corpo místico da Igreja, que é simbolizado pela "Pedra", e que essa mesma Igreja está subordinada à Cristo, demonstrando aqui, novamente, seu "cristocentrismo", como avaliou-se anteriormente. Estar subordinado a Cristo, aqui, significa que tanto os membros do Concílio quanto os Papas deveriam seguir as leis estabelecidas nos Cânones sagrados dos Concílios Universais, pois, nelas, há o consenso da totalidade dos cristãos, nas quais a divindade de Cristo se manifesta. Essa metáfora revela, neste momento, uma priorização da comunidade sobre o papado e que, nesse sentido, o Papa não estaria acima do

---

52 *DCC*, L II, cap. XVI, 148, linhas: 11-14: *Quare universaliter dici potest universale concilium repraesentativum catholicae ecclesiae habere potestatem immediate a Christo et esse omni respectu tam supra papam quam sedem apostolicam*.

53 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 251.

54 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 251, linhas 1-3: *In hac quidem gratia dicimus quoad apostolatum omnes apostolos aequales, sicut ad ipsum sacerdotium omnes sacerdotes, sed abundantiori gratia dicimus Petrum inter apostolos primum*.

55 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 251. Linhas 11-12: *Petrus autem a petra, petra vero ecclesia. Ergo in Petri nomine figurata est ecclesia*. Cf. Agostinho, *In Ioannis evangelium*, tr. 7 c. 1 (PL 35, 1444).

56 *DCC*, L. II, cap. XVIII, 157, linhas 32-38: Petrus a petra et petra ecclesia quae significat Christum, et propter hoc est corpus eius mysticum, ideo patet, quomodo Christus est veritas, petra figura sive significatio Christi ecclesia, huius autem petrae figura sive significatio Petrus. Unde sicut Christus est veritas, cuius figura et significatio est petra sive ecclesia, ita petra est veritas, cuius significatio et figura est Petrus. Ex quo clare patet ecclesiam supra Petrum esse, sicut supra illam est Christus.

Cânones dos Concílios Universais e não os poderia violar[57]. O Papa somente estaria acima daquelas leis estabelecidas por seu Concílio patriarcal. Porém, em alguns casos excepcionais, o Papa deveria aplicar a "*epikeia*"[58], de modo a intervir fora de sua jurisdição, no caso da "necessária edificação da Igreja e somente para esse fim"[59]. Tal fim, para Cusa, é exatamente a ação daquele representante elevado ao papado no sentido de evitar um Cisma:

> De fato, considerando cada membro singular da Igreja singularmente e em si, então a prelatura por uma mais abundante graça, que foi necessária para abolir os Cismas, lê-se que foi concedida a Pedro por Cristo, segundo a sentença de São Jerônimo, para o bom e ordenado regime da Igreja, para que ele, assim como foi o primeiro dos singulares, fosse servo e ministro de todos. Porque, se pela Igreja Pedro é assim denominado devido à pedra, e a Igreja não é senão a união dos fiéis da Igreja, a presidência se justifica devido à união dos fiéis para se evitar os Cismas. Daí que a unidade dos fiéis, a que chamamos Igreja ou o Concílio Universal da Igreja Católica, está acima de seu ministro e singular presidente. (NICOLAU DE CUSA, 1987, pp. 228-229. Trad. nossa.).[60].

Pedro é nomeado à prelatura, ou seja, ao cargo de Papa, como a "cabeça da Igreja militante" para "a execução dos mandatos de Cristo". Cusa argumenta que, nesse sentido, "todos os santos doutores afirmam que ele teve o primado, ainda que os

---

[57] *DCC*, L. II, cap. XX, 177, linhas 1-8: *Ex quo apparet maioritas concilii universalis super papam et patriarchalem synodum. Sic Leo papa ad omnes episcopos per universas provincias constitutos de omnium praedecessorum suorum epistulis dicit: 'Omnia decretalia constituta tam a beatae memoriae Innocentio quam aliorum omnium praedecessorum, quae de ecclesiasticis ordinibus et canonum promulgata sunt disciplinis, ita vestram dilectionem custodire debere mandamus, ut, si quis in illa commiserit, veniam sibi deinceps noverit denegari', 19 di. Si Romanorum*.

[58] Cf. Aristóteles, *Ethica nicomaqueia*, 5, 10. Nicolau de Cusa, no Sermão LX, afirma: "Os moralistas gregos falam de *epikeia*, que é uma virtude dispensadora e interpretativa da lei, e está unida inseparavelmente à clemência do Príncipe, para que a autoridade suprema não se veja atada completamente pela lei comum." (NICOLAU DE CUSA, 1987, pp. 151-152, nota 1. Trad. nossa).

[59] *DCC*, L. II, cap. XX, 169, linhas 1-13: *Alio currenti dubio, an ita per decreta universalis concilii papa ligari possit, quod in contrarium non possit, facile ex praescriptis potest responderi. Quoniam, si universale concilium proprie acceptatum est supra papam, ut praedictum est, solutum est dubium. Unde, quamvis papa in c. Significasti De electione supra concilium et c.Proposuit De concessione praebendae supra iura esse se dicat, hoc est verum de concilio generali suo, ubi ut patriarcha praesidet, et de iuribus ibi aut alias in aliis particularibus conciliis vel per eum conditis, licet ob principatum super omnes de ecclesia epikeiam fatear ita sedi apostolicae alligatam, quod tolli quoad particulares casus non possit, quoniam dispensare et interpretari habeat saepe ob utilitatem et necessitatem in aedificationem ecclesiae, et solum ad illum finem*.

[60] *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 259, linhas 1-18: *Considerando vero singula ipsius ecclesiae membra singulariter et in se, tunc praelatio abundantiori gratia, quae propter tollere scisma necessaria fuit, ad bonum ecclesiae ordinatum regimen iuxta sancti Hieronymi sententiam a Christo Petro tradita legitur, ut ipse, sicut singulorum fuit primus, omnium esset servus et minister. Quoniam, si propter ecclesiam Petrus a petra dictus est, et ecclesia non est nisi unio fidelium ecclesiae, propter unionem fidelium ob tollere scisma praesidentia est. Quare unitas fidelium est illa, ad cuius servitium et observantiam praesidentia est super singulos. Hinc unitas fidelium, quam nos ecclesiam dicimus, sive universale concilium catholicae ecclesiae ipsam repraesentans est supra suum ministrum ac singularem praesidem. Et ita intelligo dictum salvatoris quod maior inter apostolos distributive debeat esse, omnium collective, quoniam sic ecclesiam faciunt, minister*.

demais sejam os vigários de Cristo", pois, "a ele foram dadas as chaves prometidas e o pastoreio mandado por aquelas palavras: 'apascenta minhas ovelhas'."[61] O "pastoreio" fora destinado a Pedro e, imediatamente após a ascensão de Cristo, o mesmo já começa a exercitá-lo e encaminhá-lo a toda a congregação dos fiéis. Desse modo, Pedro foi "o primeiro a demonstrar que possuía o vicariato de Cristo com a palavra e a doutrina e o ministério de batizar, e também aparece como o primeiro dos Apóstolos nos Atos e no Evangelho de Lucas."[62] Parafraseando São Jerônimo, Cusa coloca que:

> A Igreja está fundada sobre Pedro, ainda que, em outro lugar, afirma-se que se realiza sobre todos os apóstolos e recebam todos as chaves do reino dos céus, pelo que sobre eles se funde a solidez da Igreja; mas, sem dúvida, entre os doze se elege um para que, constituída uma cabeça, se quite toda ocasião de Cisma. (NICOLAU DE CUSA, 1987, p. 226. Trad. nossa).[63].

Segundo esse ensinamento, Pedro "foi constituído a cabeça dos Apóstolos e nomeado seu prelado por Cristo, não obstante a Igreja estivesse fundada por igual sobre todos eles"[64] e sua presença pessoal na fundação da Igreja Católica em Roma é justificada escrituralmente[65] e por autoridades como Jerônimo, Cipriano, Gregório, Ambrósio, Clemente e Agostinho[66]. Essa superioridade de Pedro equivale à superioridade de um representante e deve ser entendida como "interna" ao corpo da Igreja e não "externa", de modo que deva agir em consonância com as leis canônicas da fraternidade do Concílio Universal:

> Pelo que a maioridade de Pedro não é uma maioridade exterior, mas interior à Igreja. Donde, mesmo que seja representante e cabeça dos apóstolos e propusesse algo à Igreja e em seu nome, como está no *Capítulo Primeiro* de *Atos*, e respondesse como está no *Capítulo Segundo* de *Atos*, ainda era um membro, como os outros. Por isso, ao levantar-se no meio dos fiéis, falou com reverência à mesma Igreja e

---

61 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 254, linhas 7-13: *Unde licet omnes apostoli rectores, pastores et vicarii Christi fuere, ut in praefatione missae in cuiuslibet festivitate decantatur, tamen in pastoratu illo, rectoratu et vicariatu abundantiori gratia Petrum primatum habuisse sancti doctores affirmant per hoc, quod sibi ut ecclesiam totam repraesentanti claves promissae et datae fuere ac pastoratus praeceptus per verba: Pasce oves*.

62 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 254, linhas 7-13: *Illum autem pastoratum Petrus inter alios primum et principaliter sortitus immediate post Christi ascensionem incepit in omni congregatione fidelium exsecutioni demandare, sicut praesides monere et respondere solent. Unde primus fuit Petrus, qui vicariatum Christi verbo doctrinae et baptizandi officio Hierosolymis se habere ostendit et primum inter apostolos, ut in Actibus 1, 2 et 3 capitulis legitur et Lucae 6*.

63 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 256, linhas 19-22: *Super Petrum fundatur ecclesia, licet alio loco super omnes apostolos fiat et cuncti claves regni caelorum accipiant et ex aequo super eos ecclesiae fortitudo solidetur, tamen propterea inter unus eligitur, ut capite constituto scismatis tollatur occasio*.

64 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 256, linhas 30-32: *Ex qua habetur Petrum caput constitutum apostolorum et eis per Christum praelatum non obstante, quod ipsa ecclesia ex aequo super omnes apostolos sit fundata*.

65 1 Pe. 5: 13. Ver: *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 255.

66 Sobre essa fundamentação, que excede o escopo do presente estudo, ver: *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 256, linhas 32-38.

> admitiu ser enviado por ela à Samaria (*Atos*, 8). Verdadeiramente, segundo a ordem da vida verdadeira e verdade, Cristo, Senhor e nosso cabeça, todos os fiéis, que são filhos de Deus pela regeneração em Cristo, são somente irmãos, porque não há outro magistério senão o do próprio Cristo, como disse Mateus, 23: 'Não chameis nenhum de mestre (*rabbi*); um só é seu mestre', Cristo, 'e, portanto, todos vós sois irmãos'. Desse modo, não há senão a fraternidade de fiéis em Cristo, ainda que, nessa fraternidade, persista uma maior graça segundo a ordenação divina. (NICOLAU DE CUSA, 1987, pp. 227-228. Trad. nossa).[67].

No *Capítulo XXXIV* do *Segundo livro* de *DCC*, o fundamento da impossibilidade de uma potestade absoluta do Pontífice parece estar no fato de que Pedro "não era mais filho de Deus que qualquer um dos santíssimos apóstolos, ainda que houvesse sido dotado de uma graça mais abundante"[68]. Sobre essa impossibilidade, Nicolau de Cusa lembra o Papa Gregório: "nenhum bispo pode exercer o principado da Igreja, se crê que todos seus membros se-lhes estão submetidos; assim, quem isso fizesse se faz semelhante a Lúcifer, que teve essa presunção e se esforça por colocar sua sede sozinho por sobre as estrelas do céu"[69]. E, no prosseguimento de seu raciocínio, afirma:

> Considerando, pois, a cada um da mesma Igreja singularmente e em si, então a prelatura por uma mais abundante graça que foi necessária para acabar com os Cismas, lê-se que foi concedida a Pedro por Cristo, segundo a sentença de São Jerônimo, para o bom e ordenado regime da Igreja, para que ele, como foi o primeiro de cada um dos singulares, fosse servo e ministro de todos. Posto que, se, pela Igreja, Pedro foi assim nomeado devido à pedra e a Igreja não é senão a união dos fiéis da Igreja, a presidência se justifica pela união dos fiéis para evitar os cismas. Daí que a unidade dos fiéis, para cujo serviço e observância serve a presidência, está acima dos singulares. Por isso, a unidade dos fiéis, que chamamos Igreja, ou Concílio Universal da Igreja Católica, está acima de seu ministro e singular residente (NICOLAU DE CUSA, 1987, pp. 228-229. Trad. nossa).[70].

---

67 *DCC*, L. II, cap. XXXIV, 257, linhas: 13-26: *Quare illa Petri maioritas non fuit maioritas supra, sed intra ecclesiam. Unde licet os sive caput esset apostolorum ac ecclesiae et eius nomine proponeret, ut Actuum primo et responderet, ut Actuum secundo, tamen nihilominus tamquam membrum subfuit. Quare in medio fidelium surgens in reverentiam ecclesiae locutus est et passus est se mitti in Samariam ab ipsa, Actuum 8. In ordine enim ad ipsam veram vitam et veritatem, Christum, dominum et caput nostrum, omnes fideles, quia filii dei sunt per regenerationem in Christo, fratres tantum sunt, quoniam ibi non est aliud magisterium quam ipse Christus, Matthaei 23: 'Nolite vocari rabbi; unus est enim magister vester', Christus, 'omnes autem vos fratres estis'. Unde hoc respectu non est nisi fraternitas in Christi fidelibus, licet maioritas gratiae secundum divinam ordinationem cum eadem fraternitate persistat*.

68 *DCC*, L. II, Cap. XXXIV, 258, linhas: 3-4: "*Non enim erat Petrus plus filius dei quam alius ex sanctissimis apostolis, licet abundantiori gratia dotatus foret*."

69 *DCC*, L. II, Cap. XXXIV, 258, linhas: 6-10: *Eo tempore, in qua vult ostendere nullum episcopum ita principatum gerere in ecclesia quod omnia membra ecclesiae sint sibi subiecta, quin immo dicit illum Lucifero similem, qui hoc praesumit, quoniam supra astra caeli*.

70 *DCC*, L. II, Cap. XXXIV, 259, linhas: 1-12: *Considerando vero singula ipsius ecclesiae membra singulariter et in se, tunc praelatio abundantiori gratia, quae propter tollere scisma necessaria fuit, ad bonum ecclesiae ordinatum regimen iuxta sancti Hieronymi sententiam a Christo Petro tradita legitur,*

A presidência deve, portanto, ser moderada pela lei que emana do consenso do livre Concílio Universal. Ela adquire sua potestade para evitar os Cismas e está ordenada por Deus para esse fim e nenhum poder coercitivo pode ser estabelecido sem que haja esse consenso dos governados. A fim de conservar sadio o corpo da Igreja, a "força coercitiva" consiste em "erradicar da Igreja o membro ou pé corrompido e o olho que escandaliza"[71]. Essa "força coercitiva" não seria como aquela dos príncipes, mas segundo uma livre aprovação dos súditos[72].

Como conclusão do capítulo-resumo de suas investigações dos Livros 1 e 2 de *DCC*, Cusa considera que o principado eclesiástico (absoluto) "que está ordenado por Deus para a unidade da Igreja e para seu serviço e ministério, está constituído, na sua realidade, pela Igreja, a partir de Cristo"[73]. Desse modo, reafirma sua posição moderada, que busca conciliar a posição papalista "de que, na Igreja, existe somente um principado coativo proveniente de Deus" com aquela conciliarista "de que o mesmo principado provenha da eleição ou consenso dos homens ou da Igreja"[74]. Cusa conclui que o poder eclesiástico se equilibra na relação Papa-concílio e, "com toda verdade, pode reduzir-se a este meio da concórdia". Nesse sentido, toda possível "deformidade" seria proveniente do fato que: "nem os presidentes usam de sua potestade ordenadamente a um fim, pelo que se justifica a presidência pastoral; nem os súditos obedecem ordenadamente aos superiores, como exige o estado de cada um" e, devido a isso, em última instância, "foi necessário se falar das leis canônicas pelas

---

ut ipse, sicut singulorum fuit primus, omnium esset servus et minister. Quoniam, si propter ecclesiam Petrus a petra dictus est, et ecclesia non est nisi unio fidelium ecclesiae, propter unionem fidelium ob tollere scisma praesidentia est. Quare unitas fidelium est illa, ad cuius servitium et observantiam praesidentia est super singulos. Hinc unitas fidelium, quam nos ecclesiam dicimus, sive universale concilium catholicae ecclesiae ipsam repraesentans est supra suum ministrum ac singularem praesidem."

71 *DCC*, L. II, Cap. XXXIV, 261, linhas 5-6: "*Oportet enim membra putrida et pedem abscindi et oculum scandalizantem ab ecclesia erui, si corpus ecclesiae sanum debet conservari. Quare illa coertio* (...)."

72 *DCC*, L. II, Cap. XXXIV, 261, linhas 6-24: *Quare illa coertio non erit, sicut principes dominantur eorum, quia hic dominandi modus est per vim super corporibus et rebus, sed erit coertio per liberam subiectionem omnium vel partis maioris initiata et punitio non nisi ad salutem tendens. Unde ex hoc Anacletus papa et alii, ut superius continetur, dicunt Christum Petrum principem concurrente apostolorum consensu constituisse. Et sic ex subiectorum electione et consensu radicatur superioris potestas suo modo coactiva in eos. Qui enim prius liberrimi erant eligendo super se praesidem, se ei subiciunt. Unde ex hoc fundamento superius saepe dicitur potestatem coactivam aut principis aut legis ex approbatione subiectorum per se aut ad hoc communi consensu tacito vel expresso constitutum robur habere. Sic enim dicitur: 'Quamquam omnis potestas desursum cf. Rom. 13,1.' sit, sive coactiva sive oeconomica, regulativa et ordinativa, tamen ad hoc, ut ipsa extrinsece in actum prorumpere possit homines liberos Christianos regulando vel cogendo, tunc recta regula praerequirit subiectionem liberam eorum, cum ipsi ex lege fidei Christianae et naturali iure non artarentur extra terminos libertatis*.

73 *DCC*, L. II, Cap. XXXIV, 264, linhas 1-3: *Resideo itaque in hac conclusione quod principatus ecclesiasticus ob unitatem ecclesiae et ad eius servitium et ministerium a deo ordinatus in realitate sua a Christo per ecclesiam constituitur*.

74 *DCC*, L. II, Cap. XXXIV, 264, linhas 3-8: *Et quaecumque argumenta aut pro ea parte quod principatus coactivus a deo in ecclesia sit tantum, aut ex alia parte quod ipse coactivus principatus ex electione sive consensu hominum seu ecclesiae tantum exsistat, ad hoc medium concordantiae meo iudicio veraciter reducuntur*.

quais os santos padres conservavam a concórdia"[75], isto é, dos Cânones Sagrados dos Concílios Universais que manifestam a divindade.

A *Carta a Rodrigo Sánchez de Arévalo* (*ERSA*) marca um novo período na carreira eclesiástica de Nicolau de Cusa, que passa a constituir a equipe de juristas que defendem o Papa Eugênio IV. Nela, pode-se visualizar uma mudança de sua linguagem filosófica advinda, principalmente, da obra *A douta ignorância* (*DDI*). Escrita em 1442, período intermediário entre a publicação de *DDI* e *As conjecturas* (*De coniecturis*, doravante denominada "*DC*"), a *ERSA* revela a mudança de ênfase do pensamento cusano, motivado por um conjunto de fatores, do primado do Concílio para o primado do Papado. Na *ERSA*, ao contrário de *DCC*, Cusa parece transferir a centralidade e a origem do poder para o Papa, pois a "contração" do ministério de Cristo se dá, em primeiro lugar, na *sententia petri*, que estabelece o papado e, em segundo lugar, na Igreja (enquanto multiplicidade de cristãos), comunidade dos fiéis que aceitam livremente aquela sentença. Essa transferência de poder, no entanto, deve ser compreendida a partir do aprimoramento de sua concepção cosmológica e metafísica em *DDI*. E, nesse sentido, são fundamentais as suas noções de "contração" (*contractio*), de "complicação-explicação" (*complicatio-explicatio*) e da "*coincidência dos opostos*" (*coincidentia oppositorum*). Assim como avaliou-se todo o percurso do *Capítulo XXXIV* de *DCC*, a partir de agora, acompanha-se o percurso argumentativo utilizado por Cusa na *ERSA*, numa tentativa de compreender, de um lado, uma possível "mudança de ênfase" e, de outro lado, quais seriam as possíveis "continuidades teóricas" com a obra *A concordância católica* (DCC), tendo em vista a contextualização histórico-política do *DCW*.

Nicolau de Cusa inicia a *ERSA* apresentando seus principais tema e motivo: a relação Papa-Concílio e as posições opostas que se dava naquele momento de conflito, de modo que seu destinatário pudesse "alcançar uma mais verdadeira conjectura de acordo com as regras da douta ignorância" (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 59)[76] a respeito dessa disputa. Nesse momento inicial, Cusa já demonstra aquele mesmo cristocentrismo fundamental de *DCC*, porém, de modo mais profundo: o "Verbo de Deus" é o princípio cosmológico absoluto, em cuja contração (sua "entidade"), todas as coisas participam segundo uma hierarquia de maior ou menor intensidade. Desse modo, Cusa introduz uma nova noção que retrata a relação entre Deus (absoluto) e as criaturas (relativas, no domínio da alteridade), a da "complicação-explicação" (*complicatio-*

[75] DCC, L. II, Cap. XXXIV, 266, linhas 1-12: *Et consequenter, quoniam deformitas omnis est ex hoc, quia nec praesidentes sua utuntur potestate ordinate ad finem, propter quem est pastoralis praesidentia, nec subiecti ordinate superioribus, ut status cuiusque deposcit, oboediunt, de regulis canonicis, quomodo talis concordantia per sanctos patres conservabatur, fuit dicendum*.

[76] *ERSA*, 1, linhas 5-9: *Vir doctissime mihi plurimum venerande Domine Roderice de Arevalo, archidiacone de Trevino! Ad hoc, ut in his ecclesiae perturbationibus, ubi multorum opinione vulgi doctissimorum sententias in utramque partem fluctuare conspicis, ultimam veriorem coniecturam secundum regulas doctae ignorantiae venari valeas*.

explicatio)[77]. Primeiramente, essa noção vem formulada em seu sentido cosmológico:

> (...) uma vez que todas as coisas são no Verbo de Deus, por meio do qual todas as coisas procederam ao ser -, assim, esse mesmo Verbo é complicante de todas as coisas e todas as coisas explicadas por ele na variedade da alteridade são participantes. Portanto, participam de uma forma explicativa e variada na unidade do Verbo eterno complicante de todas as coisas, de modo que o próprio Verbo, embora não possa ser participado, é participado na variedade da multidão de participantes do melhor modo que possam participar. Portanto, todas as coisas tanto [mais] são quanto mais participam da entidade do próprio Verbo. Logo, o ser de cada criatura flui dessa entidade absoluta de modo imediatíssimo, uma vez que está igualmente presente em todas as coisas; mas a alteridade das criaturas surge na alteridade dos participantes. (NICOLAU DE CUSA, 2021, pp. 59-60)[78].

Para que se possa visualizar essa sua cosmologia "cristocêntrica", ou seja, a consideração de Cristo como princípio "complicante de todas as coisas", faz-se necessário rememorar uma passagem de *DDI* em que Cusa apresenta a conjectura[79] da complicação-explicação[80], de modo a posicionar o "Universo" (Máximo contraído)

---

[77] A formulação clássica deste princípio se encontra em: *DDI*, L. II, cap. III, 107, linhas: 14-16: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus*.

[78] *ERSA*, 1, linhas 10-21: *quoniam de papa et concilio ecclesiam repraesentante quaestio est - quod - quoniam omnia in verbo dei sunt per quod omnia in esse prodierunt tunc verbum ipsum est omnia complicans et ipsum verbum omnia explicata per ipsum in varietate alteritatis sunt participantia. Unitatem igitur aeterni verbi omnia complicantis omnia creata explicative participant, varie quidem, ut verbum ipsum, quod uti est participari nequit, in varietate multitudinis participantium meliori quidem modo quo potest participetur. Omnia igitur in tantum sunt, in quantum ipsam verbi entitatem participant. Fluit ergo esse omnis creaturae ab illa absoluta entitate immediatissime, quoniam omnibus aeque praesens est; sed in alteritate participantium exoritur alteritas creaturarum*.

[79] "Conjectura" é um termo técnico do pensamento cusano apresentado em seu segundo livro filosófico mais importante, *As conjecturas* (1441), que busca indicar os "entes de razão" criados pela mente humana para representar a divindade infinita e irrepresentável e sua relação com as criaturas. Nessa formulação contínua de melhores representações está a missão de todo o pensamento humano, de modo que Cusa concebe que há, portanto, sempre conjecturas mais próximas da verdade, embora não haja a possibilidade, em última instância, de uma conjectura representar precisamente a verdade infinita. Na noção de *conjectura*, verifica-se a ideia de que, uma vez que o Máximo absoluto é incognoscível, "não captando a precisão da verdade tal como é, sejamos pelo menos levados a ver que existe, ela que nós não conseguimos agora compreender" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 65). *DDI*, L. II, prólogo, 90, linhas 4-1: *Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit, ut praecisionem veritatis uti est non capientes ad hoc saltim ducamur, ut ipsam esse videamus, quam nunc comprehendere non valemus*.

[80] Enquanto uma conjectura humana, o par "complicação-explicação" (*complicatio-explicatio*), assim como todas as conjecturas, não retrata de modo preciso o modo da divindade, pois sempre permanece no âmbito da contração e pode ser cada vez mais aperfeiçoada, *ad infinitum*. Dessa maneira, o modo da complicação e da explicação excede toda a mente. Cf. *DDI*, L. II, cap. III, 109, linhas 29-30: *Excedit autem mentem nostram modus complicationis et explicationis*. E, em outro lugar, *DDI*, L. II, cap. III, 111, linhas 11-16: *necesse est igitur fateri te penitus et complicationem et explicationem, quomodo fiat, ignorare; hoc tantum scire, quod tu ignoras modum, licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et ut est complicatio omnia in ipso esse ipse, et ut est explicatio ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine*. O "Máximo Absoluto" supera todos os *modi cognoscendi* humanos: sentidos, razão e intelecto. Cf. *DDI*, L. I, cap. IV, 11, linhas 6-12: *Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi*

como o elemento de mediação entre o Máximo Absoluto (a complicação de todas as coisas)[81] e as criaturas (a pluralidade dos entes-dependentes - *ab esse*)[82], que estabelece sua relação:

> Daí que, assim como o abstrato está no concreto, assim consideramos que o máximo absoluto está primeiro no máximo contraído, para em seguida estar em todas as coisas particulares, porque ele é de modo absoluto naquilo que é tudo contraidamente. Efetivamente, Deus é a quididade absoluta do mundo ou do universo. Mas o universo é a própria quididade contraída. Contração significa, relativamente a uma coisa, o ser isto ou aquilo. Deus, pois, que é uno, é no universo uno. Mas o universo é contraidamente em todas as coisas. E assim pode entender-se como Deus, que é a unidade mais simples, existindo no universo uno, é, consequentemente, como que mediante o universo, em todas as coisas, e a pluralidade das coisas é, mediante o universo, em Deus. (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 82-83).[83].

Em *DDI*, a conjectura da "complicação-explicação" pretende levar o intelecto a uma intuição do modo (indizível) no qual se dá a relação entre os aspectos transcendente e imanente da divindade e de sua unidade-trina[84]. Ela é entendida aqui na sua aplicação cosmológica, ou seja, procura indicar o modo com que a pluralidade dos entes participa da contração do Máximo absoluto, isto é, participa do Universo, ou "macrocosmo" (uma unidade harmônica entre diferentes entes). Um ente particular contrai, em si, uma pluralidade de constituintes diferentes entre si e interrelacionados

---

per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus. Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest; omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa. Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum.

81 *DDI*, L. II, cap. III, 105, linhas 4-11: *Nihil dici aut cogitari potest de veritate investigabili, quod in prima parte non sit complicatum. Omnia enim, quae cum eo, quod de veritate prima ibi dictum est, concordant, vera esse necesse est; cetera, quae discordant, falsa sunt. Ibi autem ostensum reperitur non posse esse nisi unum maximum omnium maximorum. Maximum autem est, cui nihil potest opponi, ubi et minimum est maximum. Unitas igitur infinita est omnium complicatio; hoc quidem dicit unitas, quae unit omnia*.

82 *DDI*, L. II, cap. III, 110, linhas 16-18: *ut patuit in proximo capitulo, quoniam esse rei non est aliud, ut est diversa res, sed eius esse est ab esse*.

83 *DDI*, L. II, cap. IV, 116, linhas 8-18: *Unde, sicut abstractum est in concreto, ita absolutum maximum in contracto maximo prioriter consideramus, ut sit consequenter in omnibus particularibus, quia est absolute in eo, quod est omnia contracte. Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta. Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud. Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte. Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo*.

84 A unidade trina entre a: i) Unidade Absoluta transcendente, ii) a Unidade contraída imanente e iii) a pluralidade das coisas. Cf. *DDI*, L. II, cap. VI, 124, linhas 3-7: *Et ita reperimus tres universales unitates gradualiter descendentes ad particulare, in quo contrahuntur, ut sint actu ipsum. Prima absoluta unitas omnia complicat absolute, prima contracta omnia contracte. Sed ordo habet, ut absoluta unitas videatur quasi primam contractam complicare, ut per eius medium alia omnia; et contracta prima videatur secundam contractam complicare, et eius medio tertiam contractam; et secunda contracta tertiam contractam, quae est ultima universalis unitas et quarta a prima, ut eius medio in particulare deveniat. Et sic videmus, quomodo universum per gradus tres in quolibet particulari contrahitur*.

(seus membros, órgãos, etc), ao modo de um "microcosmo" que, portanto, é uma contração daquele macrocosmo. O Universo, "unidade na pluralidade"[85] que não se dá fora dessa sua contração[86] é, portanto, o princípio de união da e na pluralidade de entes, mediante o qual "tudo é em tudo e cada coisa é em cada coisa"[87]. E há, portanto, dois momentos dessa contração: o primeiro momento se dá na *explicação* do Máximo Absoluto no Máximo contraído (Universo) e o segundo momento na *explicação* do Máximo contraído na pluralidade de entes. Pensando do ponto de vista da *complicação*, o Universo complica a pluralidade de entes do mesmo modo que o Máximo absoluto complica o Universo. A pluralidade dos entes, portanto, participam da entidade[88] do Máximo Absoluto transcendente, ou seja, de sua contração imanente, a Unidade universal, ou Universo. Contudo, essa participação se dá mediante uma gradação, ou seja, hierarquicamente segundo uma maior ou menor "graça".

Cusa, na sequência da *ERSA*, coloca que todos os cristãos têm uma característica comum, que é a fé na "graça que é superadicionada à natureza", ou na salvação prometida por Jesus. E todo ser humano apresenta a capacidade de participação nessa graça divina devido à sua própria natureza racional, pois: "toda criatura racional hipostaticamente unida à divindade pela graça em Jesus Cristo pode alcançar a graça da elevação à união com Deus, que é a felicidade última." (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 60) [89]. Cusa, portanto, leva em consideração a particularidade irredutível de cada criatura racional singular na participação da graça infinita que é o Verbo, em que todos os redimidos participam variadamente[90]. Cristo, que detém o principado sobre todas

[85] *DDI*, L. II, cap. VI, 123, linhas 3-7: *Supra omnem intellectum in prioribus universum sive mundum esse comperimus unum, cuius unitas contracta est per pluralitatem, ut sit unitas in pluralitate. Et quia unitas absoluta est prima et unitas universi ab ista, erit unitas universi secunda unitas, quae in quadam pluralitate consistit*.

[86] *DDI*, L. II, cap. IV, 114, linhas 26-29: *Unde unitas absoluta ab omni pluralitate absoluta est. Sed contracta unitas, quae est unum universum, licet sit unum maximum, cum sit contractum, non est a pluralitate absolutum, licet 'non' sit nisi unum maximum contractum*.

[87] *DDI*, L. II, cap. IV, 117, linhas 8-18: *Si acute iam dicta attendis, non erit tibi difficile videre veritatis illius Anaxagorici quodlibet esse in quolibet fundamentum fortassis altius Anaxagora. Nam cum manifestum sit ex primo libro Deum ita esse in omnibus, quod omnia sunt in ipso, et nunc constet Deum quasi mediante universo esse in omnibus, hinc omnia in omnibus esse constat et quodlibet in quolibet. Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset. In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte. Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum. Si igitur omnia sunt in omnibus, omnia videntur quodlibet praecedere. Non igitur omnia sunt plura, quoniam pluralitas non praecedit quodlibet. Unde omnia sine pluralitate praecesserunt quodlibet ordine naturae. Non sunt igitur plura in quolibet actu, sed omnia sine pluralitate sunt id ipsum*.

[88] Cf. *ERSA*, 1, linhas 18-19: *Omnia igitur in tantum sunt, in quantum ipsam verbi entitatem participant*.

[89] *ERSA*, 2, linhas 2-5: '*'Nam omnis creatura rationalis, in natura humana rationali per gratiam in Christo Iesu divinitati hypostaticae unita, gratiam elevationis ad unionem dei, quae est ultima felicitas, consequi potest*."

[90] *ERSA*, 2, linhas 5-9: *Quapropter Iesus benedictus omnes tales beatificandos est complicans. Omnes igitur rationales creaturae non aliter quam participatione gratiae Iesu felicitatem ultimam consequuntur. In omnibus ergo gratiam ipsam participantibus est gratia varietate participantium explicata*.

as coisas, é "a cabeça de toda a Igreja"[91]. E os membros da Igreja Militante depois da militância neste mundo, podem transcender àquela Igreja Triunfante (transcendente) encabeçada por Cristo e alcançar a bem-aventurança da união com Deus. Nesse sentido, a Igreja triunfante é o modelo celeste complicante da Igreja militante, que, por sua vez, é sua *explicação*, segundo a natureza participativa (hierárquica) desse mundo manifesto:

> Essa é a Igreja na qual a graça de Jesus é explicada segundo a natureza participativa deste mundo, porque, embora o homem corruptível, pela condição de sua natureza, não possa intuir a verdade sem enigma e espelho, ao menos ele a atinge mediante o enigma ou espelho, ou [seja, pela] fé. Isso requer a graça única de Jesus Cristo, em vista da qual os fiéis ou apreendedores pela fé são peregrinantes na esperança de participar do amor unificador a seu próprio modo na variada alteridade. Apropriadamente, denominamos misticamente esta Igreja de o corpo de Cristo, porque em nenhuma outra a graça de Jesus Cristo é explicada, a não ser nela (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 60)[92].

Do mundo da participação, em que há a diferença e a alteridade e uma maior ou menor participação na graça divina, segundo Nicolau de Cusa, a verdadeira Igreja dos verdadeiros cristãos, é oculta:

> De fato, assim como a Igreja Triunfante superior à razão é acessível apenas na simplicidade da inteligência, da mesma forma, a Igreja Militante é acessível apenas na universalidade da razão. Portanto, convém assumir no mundo sensível uma conjectura sobre esta Igreja de Cristo por meio de signos sensíveis, pois, de outra forma, a verdade da razão não seria atingida. De fato, esta Igreja conjectural neste mundo sensível, de acordo com a sua contraída compreensão, é a Igreja Verdadeira, embora, dentro de sua conjectura a partir de signos, admita tanto aqueles que recebem a Cristo em Espírito como aqueles que não recebem. (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 61). [93].

Desse modo, segundo Cusa, pode-se somente fazer uma "conjectura" de sua verdadeira constituição e hierarquia, uma vez que somente Deus tem o conhecimento

---

[91] *ERSA*, 2, linhas 16-18: *Et haec est sancti evangelii manifestatio et divini Pauli doctrina, quoniam Christus 'in omnibusin'. est 'principatum tenensin'. et caput omnis ecclesiae*.

[92] *ERSA*, 3, linhas 1-9: *Haec quidem ecclesia est, in qua est gratia Iesu explicata secundum istius mundi participantem naturam, quia, cum non possit corruptibilis homo veritatem intueri ob suae naturae condicionem sine aenigmate et speculo, saltem ipsam in aenigmate et speculo seu fide attingat. Quapropter fideles seu in fide apprehendentes, in spe peregrinantes adhaesivo amore participare suo quidem modo in varia alteritate constat gratiam unicam Iesu Christi esse. Bene et hanc ecclesiam Christi corpus dicimus mystice quidem, quia non est nisi gratia Iesu Christi explicata*.

[93] *ERSA*, 4, linhas 8-16: *Sicut enim triumphantium ecclesia supra rationem in simplicitate intelligentiae tantum accessibilis est, ita et haec militans in rationis universalitate. Oportet autem in sensibili mundo sensibilibus signis de ipsa Christi ecclesia coniecturam sumere, cum aliter attingi nequeat rationis veritas. Quapropter coniecturalis illa ecclesia in hoc sensibili mundo secundum huius mundi contractam cognitionem vera quidem ecclesia est, licet intra suam coniecturam ex signis receptam admittat tam Christo in spiritu adhaerentes quam non*.

preciso de quais são os verdadeiros cristãos na medida em que participam da graça divina, mediante a caridade. Os fiéis da Igreja militante demonstram através de símbolos sensíveis sua participação na mesma, que possui símbolos sagrados para que sejam conhecidos aqueles que aceitam a Cristo. Porém, a verdadeira participação desses fiéis sempre é concebida de modo conjectural, ou seja, "na medida que os conhecimentos conjecturais podem ser obtidos a partir dos símbolos."[94]. Todavia, essa Igreja foi ordenada por Cristo da melhor maneira possível através do estabelecimento de uma liderança (o papado, enquanto cargo) e de uma hierarquia descendente, ainda que possa haver desvios na conduta cristã desses líderes, devido às suas imperfeições. Esse, no entanto, é o melhor modo de organização possível:

> Portanto, digo que esta Igreja de Cristo, julgada desse modo conjectural, é considerada santa, mesmo que maus e hipócritas se misturem sob os signos sagrados, signos esses que são sagrados até onde as conjecturas atingem. Portanto, essa Igreja não contém todos os que aderem a Cristo. Aqueles que não manifestaram nenhum signo sensível, permanecem excluídos deste juízo. Do mesmo modo, nem todos os desta Igreja aderem a Cristo, que admite apenas o bem da união. Porém, como a condição desta vida é tal que a Igreja deva ser assim, não hesitamos em afirmar que foi ordenada por Cristo do melhor modo possível. (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 61)[95].

Desse modo, para que a Igreja Militante espelhe a Trindade, ou seja, para que seja perfeita a seu modo, precisa de uma cabeça "sensível", que é Pedro, que recebe de Cristo através da *sententia petri* a missão de unir a igreja Militante em torno de si. Em Pedro, a Igreja existe de modo *complicado*, pois é o primeiro e único confessor de Cristo dentre os homens e, por isso:

> (...) através da confissão da 'Pedra' que é Cristo, da qual Pedro recebe seu nome, o Cristo explicou a Igreja complicada em si mesmo pelo Verbo da doutrina primeiramente a Pedro (5). Portanto, não há outra Igreja senão a que teve seu início a partir de Pedro através da revelação celestial, que é a união dos fiéis em torno da confissão de Pedro. Segue-se que a explicação de Pedro, que leva o nome da Pedra complicante da Igreja, é uma Igreja Una participante da mesma confissão na alteridade da multidão de crentes. (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 61).[96].

---

94 *ERSA*, 5, linhas 3-6: *Quapropter haec ipsa ecclesia sacra quaedam habet signa ad hoc instituta, ut per ea cognoscamus eos qui Christi sunt eo quidem modo, quo ex signis coniecturalis trahi cognitio potest*.

95 *ERSA*, 5, linhas 6-15: *Dico igitur quod haec ecclesia Christi huius coniecturalis modi iudicio sancta censetur, etiamsi mali et ficti sub signis sacris se intermisceant, quorum signa tantum quae sacra sunt attingit. Non igitur omnes Christo adhaerentes includit haec ecclesia. Qui enim nullo sensibili signo manifesti fiunt, penitus hoc iudicio exclusi remanent. Sic nec omnes de hac ecclesia Christo adhaerent, qui bonos tantum ad unionem admittit. Quoniam autem huius vitae condicio talis est quod hanc ecclesiam ita sse oportet, ipsam a Christo meliori quidem modo, quo ipsa ut sic ordinari potuit, ordinatam non haesitamus*.

96 *ERSA*, 6, linhas 4-13: *In quo est haec ipsa ecclesia complicative ut in primo uno confessore Christi. Petrum autem primum Christi confessorem scimus inter homines. Et ob hoc Petrus, a confessione*

Nesse passo, percebe-se claramente aquelas duas explicações do poder divino retratadas na *DDI* em dois movimentos, acima discutidos, de modo que a Igreja, da mesma forma, recebe a contração do poder de Cristo, cabeça da Igreja Triunfante, primeiramente em Pedro, e depois na Igreja Una que consiste na alteridade da multidão de crentes. Essa seria uma conjectura da organização política eclesiástica que busca simbolizar a ordem cósmica do melhor modo possível. Da mesma forma que o Máximo absoluto se explica no máximo contraído, o ministério de Cristo se explica em Pedro. E, da mesma forma que o Máximo contraído se explica na pluralidade dos entes, Pedro se explica na "alteridade da multidão de crentes". Isso se dá devido à união dos crentes em torno da "confissão da Pedra". A multidão de crentes, complicada na "Pedra" que é Cristo, explica-se mediante Pedro. Ou seja, mediante a "confissão da Pedra", a alteridade de crentes participa da Igreja (Triunfante) que é Cristo, unidade absoluta. Ou seja, em cada membro da Igreja militante deve haver a livre aceitação dessa sentença, de modo que o mesmo possa participar da Igreja, ou seja, ela se torna o objeto do livre consenso dos cristãos. Essa participação, na continuidade da *ERSA* é descrita da seguinte forma:

> Por isso, é necessária a existência de vários membros de um único corpo da Igreja, nos quais exista aquela confissão toda no todo e em cada parte dela. Segue-se que a unidade da Igreja existe na diversidade variada. E, assim como a força da unidade não pode ser participada a não ser na alteridade, a força do princípio complicante não pode ser apreendida a não ser nos principiados explicados. Não se atinge a força da natureza do pai complicante Adão de outro modo, a não ser nos homens explicados a partir dele; do mesmo modo, tampouco [a força] do Criador [é atingida], a não ser nas suas criaturas. Portanto, segundo o modo mencionado acima, a força complicativa de Pedro, cabeça da Igreja, não pode ser apreendida exceto na Igreja explicada a partir dele (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 62).[97].

A força complicativa de Pedro, assim como a do Universo ou Máximo contraído em *DDI*, não existe fora da multiplicidade de cristãos que é a Igreja, ou seja, ele não está "acima" dela. O principado de Pedro só faz sentido dentro da Igreja. Sua unidade existe, portanto, explicada na Igreja, ou seja, instanciada em sua hierarquia e o poder

---

petrae quae Christus est nomen accipiens, complicatam in se ecclesiam explicavit verbo doctrinae primo omnium. Non est igitur aliud ecclesia, quae a Petro initium cepit superna revelatione, quam unio fidelium in Petri confessione. Explicatio igitur Petri a petra dicti ecclesiam complicantis est ecclesia una eandem confessionem in alteritate multitudinis credentium participantis.

97 *ERSA*, 7, linhas 1-12: *Quoniam autem multitudo unitatem non nisi in varia alteritate potest participare, non potuit ecclesia nisi in varia participatione unitatis subsistere. Quapropter varia esse membra unius corporis ecclesiae necesse fuit, in quibus una illa confessio tota in toto et in qualibet eius parte exsisteret. Unitas igitur in varia alteritate ecclesia exsistit. Et sicut unitatis virtus non nisi in participata alteritate attingi potest, sic nec complicantis principii virtus aliter quam in explicatis principiatis potest apprehendi. Non enim virtus unitatis naturae Adae complicantis patris aliter quam in explicatis a se hominibus attingitur; sic nec creatoris nisi in ipsis creaturis. Hoc igitur modo Petri, capitis ecclesiae huius, complicativa virtus non nisi in explicata a se ecclesia potest apprehendi*.

absoluto ou *plenitudo potestatis* não é localizado nem em Pedro, nem em qualquer um dos prelados, mas em Cristo:

> Não há unidade explicável na multidão, a não ser que a força da unidade exista de modo maior, complicado. Sabemos deste principado universal, originalmente complicante de cada principado particular, que o mesmo é inexaurível multiplicação de [principados] particulares. Portanto, se os poderes dos patriarcas, arcebispos, metropolitanos, bispos e presbíteros está na Igreja, seus [poderes] devem ser contraídos. Entretanto, o contraído não se origina a partir de si mesmo, mas depende do absoluto. Segue-se que o poder do primeiro e supremo contém em sua plenitude todos os poderes de todos os outros; assim, não há poder exceto um, o do primeiro, que é participado de vários modos na alteridade dos prelados, porém, ao máximo, por nenhum; Aquele que é é imparticipável (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 62)[98].

Resulta, assim, que o poder de nenhum dos membros do corpo da Igreja e tampouco do conjunto dos membros é absoluto, ou máximo, pois todos eles participam da contração do "Imparticipável", segundo variados modos, ou seja, do poder contraído primeiro por Pedro e depois *explicado* na unidade dos diferentes membros da Igreja. O poder de cada um desses membros é participar da unidade da Igreja, mediante a unidade em torno de Pedro (submetendo-se à *sententia petri*) e, desse modo, o poder de cada um deles é contraído. O principado na Igreja é, portanto, "absoluto a seu modo", ou seja, contrariamente[99]. E todo o poder que descende aos outros cargos da hierarquia descende do poder contraído do papado.

O Poder absoluto, que pode ser concebido conjecturalmente mediante o princípio da "coincidência dos opostos" (*coincidentia oppositorum*), isto é, aquele máximo que "é tudo aquilo que pode ser"[100] supera infinitamente o poder mundano[101]. Neste mundo da contração, porém, aplicar-se-ia o "princípio da não-contradição": o Papa, sucessor de Pedro, não pode ser príncipe e súdito ao mesmo tempo, pois, como dizem os sapientíssimos doutores "é das leis soluto e não pode ser condenado pelos súdi-

---

98 *ERSA*, 8, linhas 6-18: *Non enim est unitas in multitudine explicabilis, quoniam unitatis virtus complicative maior exsistat. Hinc principatum universalem, omnem particularem principatum originaliter complicantem, inexhauribilem multiplicatione particularium cognoscimus. Si igitur in ecclesia est patriarcharum, archiepiscoporum, metropolitanorum, episcoporum presbyterorumque potestas, has quidem contractas esse constat. Contractum autem ex se ortum non habet, sed ex absoluto dependet. Quare potestas primi et supremi in sua plenitudine ambit omnem omnium potestatem; immo non est potestas nisi una et primi, quae in alteritate rectorum varie participatur, a nullo tamen maxime; imparticipabilis enim est uti est*.

99 *ERSA*, 9, 8-9: *Principatus enim in hac ecclesia absolutus quidem est suo modo, quoniam in ipso ecclesia complicatu*.

100 *DDI*, L. I, cap. IV, 11, linhas 12-16: (...) *quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere*.

101 *ERSA*, 10, 11-13: *Vides coincidentiam in unitate universalis potestatis, differentes spirituales et temporales potestates in ecclesia distincte explicatas*.

tos”[102], o que, segundo Cusa, seria irracional: a respeito do mundo da contração, “de fato, a razão não admite a coincidência dos contraditórios.”[103]. O Papa, portanto, internamente à Igreja tem uma função e um cargo específico que obedece a um princípio, o da edificação da Igreja. Caso o mesmo não o obedeça, esse não seria o principado da Igreja:

> (...) o sagrado príncipe universal existe para edificar a Igreja. Por essa razão, todo principado seja espiritual ou temporal, desde que se submeta a esse fim, é possível na Igreja. E, na medida em que resiste a esse fim, não é principado na Igreja, pois não participa da única potestade eclesiástica universal que, em todo poder que está na Igreja, é tudo aquilo que este [poder] é, contraidamente. (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 63).[104]”

O novo Cisma executado por Basiléia incorreria, portanto, em um crime contra o ordenamento eclesiástico rompendo com a sua unidade sem um motivo justo, previsto nos Cânones, pois o Papa Eugênio IV, em nenhum momento, agiu contra a unidade da Igreja. Ao contrário, buscava a unidade entre os Latinos e os Gregos no momento em que esta mais se fazia necessária e, assim, deveria ser obedecido. Caso houvesse erro em sua decisão, a solução seria não obedecê-lo e, se houvesse dúvidas sobre suas ações, a decisão deveria sempre ser pró-Papa. Nunca, de um possível erro, poderia-se derivar outro Cisma:

> Se, no entanto, houver dúvida e a intenção do príncipe não for clara, deve-se presumir do príncipe sagrado que [ele] usou corretamente o poder a ele confiado; e [o mesmo] deve ser obedecido. Logo, com isso, entendamos que, na Igreja, onde existem pessoas boas e más, o príncipe sagrado pode ser bom ou mau e vejamos que seu poder não pode se opor à Igreja, pois, nas coisas que não estão complicadas nessa sua potestade, ninguém está sujeito a ele, e [vejamos] que não há perigo em obedecer em questões duvidosas, mas grande perigo em não obedecer: sobre tudo isso, Agostinho diz que nenhuma causa pode se dar, pela qual é necessário iniciar um cisma. Por esse motivo, haver um cisma é um crime diabólico e imperdoável (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 63) [105].

---

[102] *ERSA*, 9, 14-15: “*Item quidam sapientissimi intellexerunt, qui principem solutum legibus et non posse a subditis iudicari dixerunt*.”

[103] *ERSA*, 9, 14-15: “*Ratio enim contradictoriorum coincidentiam non admittit*.”

[104] *ERSA*, 10, 5-13: *Nam principatus universalis ad aedificandam ecclesiam exsistit. Quare omnis principatus sive spiritualis sive temporalis, in quantum huic fini subservit, in ecclesia esse potest. Et in quantum huic fini resistit, non est principatus in ecclesia, cum non participet unicam ecclesiasticam universalem potestatem, quae in omni potestate, quae in ecclesia est, est id quod est ipsa contracte*.

[105] *ERSA*, 11, 8-17: *Si vero dubium foret et de mente principis constaret, pro principe praesumendum quod recte potestate utatur, et sibi oboediendum est. Cum ergo intelligamus in ecclesia, ubi sunt boni et mali, principem etiam posse et bonum et malum esse et videamus potestatem eius ecclesiae obesse non posse, cum in his, quae in ipsa potestate non complicantur, ei non subsit quisquam, et in dubiis oboediendo nihil sit periculi, sed periculum magnum non oboediendo: hinc ait Augustinus nullam posse causam dari, ob quam necessarium sit ad schisma pervenire. Quare schisma diabolicum inexcusabile crimen exsistit*.

O Papa, portanto, na sua função de edificação da Igreja, não poderia permitir que revoltados iniciassem um Cisma e destruíssem a sua unidade, sujeita a seu comando: isso seria abolir a ordem e o *status ecclesia*. Alguns poderiam argumentar que os Papas não possuem o mesmo poder de Pedro e, por isso, poderiam dividir a Igreja mediante um Cisma, mas isso seria refutado na medida em que abolir a ordem é exatamente aquilo que significa "não seguir Pedro"[106]. O Papa tem um poder contraído ou específico, destinado a manter essa ordem e, portanto, deve agir para evitar o Cisma. Todos os prelados que derivam do poder de Pedro têm o mesmo poder de Pedro, menos a *contração*[107]. Assim, o Papa não poderia agir sobre os demais prelados em situação contrária, onde os mesmos observam a *contração* daquele mesmo poder, ou seja, em uma situação em que mantivessem a ordem e a integridade do corpo da Igreja[108].

Para coibir a possibilidade do erro dos Papas, existe um "ordenamento de estatutos e outras regras universais"[109]. No entanto, em situações extraordinárias como a possibilidade de um Cisma, o próprio Pontífice estaria autorizado a, visando a unidade e o bem comum da Igreja, "discernir uma dispensação (*epikeia*) ou mudança útil em prol da edificação da Igreja" e, nesse sentido não pode ser reprimida pelos prelados subordinados a ele nesse poder divinamente instituído:

> Da mesma forma, os mais sábios sempre entenderam que - embora a mão do sagrado príncipe estendida para edificar a Igreja não possa ser inibida ou impedida por nenhuma observância ou regra dos padres, mesmo nos Concílios -, no entanto, não há nele um livre poder de rejeitar, ainda que uma só vez, o poder explicado por Pedro e saudavelmente ordenado em prol do regimento da Igreja, desde que [a Igreja] requeira a sua ajuda na edificação. Mas nada é mais oportuno do que executar apropriadamente o que foi testamentado inviolavelmente pelos santos padres daquilo que [convém] ao verdadeiro sucessor de Pedro nas coisas que procedem da potestade explicadora de Pedro, do mesmo modo (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 64)[110].

Ao contrário, quando o mesmo excede a força de seu poder instituído, ou seja,

---

[106] *ERSA*, 12, 19-21: *Nam tollere ordinem et statum universalis ecclesiae explicare non est sequi Petrum*.

[107] *ERSA*, 12, 1-5: *Adverte pater, quomodo explicata ecclesia primitiva et contracta ipsa universali Petri potestate varie secundum varias particulares superintendentias quilibet rector in sua particularitate Petri potestatem contracte participans eandem salva contractione quam Petrus habet potestatem*.

[108] *ERSA*, 12, 9-15: *Ita scilicet quod ipse, qui est universalis Petri successor, in particularem Petri successorem non habeat potestatem, per quam potestas aedificatoria particularis in sibi subiectis immutationem capiat aut impediatur. Secus autem, quando superintendit princeps universalis, ne rector credita potestate in aedificationem abutatur in destructionem subiectae ecclesiae*.

[109] *ERSA*, 13, 9-10: (...) *sive illae sint regulae sive ordo statuum aut alia universalia* (...)."

[110] *ERSA*, 13, 13-22: *Eo quidem modo sapientiores semper intellexerunt quod quamvis principis ecclesiae manus ad aedificationem extensae nulla observantia aut regula patrum, etiam in conciliis inhiberi prohiberique possent non est tamen apud ipsum libera potestas reiciendi semel per Petri explicatam potestatem salubriter pro regimine ecclesiae ordinata, quamdiu illa ad aedificationem praestans adiumentum. Sed nullam sedem magis oportet sanctorum patrum bene statuta inviolabiliter exsequi, tamquam verum Petri successorem in his, quae ex eadem Petri potestate explicatorie prodiere*.

promove algo que vai contra os estatutos como, por exemplo, quando “não motivado por razão de utilidade ou necessidade mas por causa particular indigna”, deve-se adotar a desobediência, mas nunca o Cisma. Caso o mesmo persistir obstinadamente nesse erro que desune a Igreja:

> Por essa razão não seria inconveniente, se ele persistisse obstinadamente, [que] a Igreja pudesse dele se afastar, quando o mesmo se afastou daquela unidade da Igreja, sem a qual a Igreja nada é [e], disso, não se infere um cisma. Desse modo, aquele pontífice é entendido como sujeito aos cânones dos santos padres, como se nele não houvesse poder de abusar de acordo com seu desejo das coisas bem ordenadas e, se nisso ele persistisse obstinadamente, confirmar-se-ia indigno do principado que menoscaba com esse seu abuso. De algum modo, Pedro vive no seu sucessor universal e, nos cânones patrísticos, [vivem] os próprios padres, e a Igreja universal, nos padres; assim, diz-se que Pedro vive na Igreja nas regras dos santos padres, desde que [as mesmas] prestam auxílio no propósito de edificação da Igreja (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 65)[111].

Concluindo seu raciocínio, no final de sua correspondência, Cusa evoca a “regra da douta ignorância” (*PDI*) para avaliar a relação conjectural entre Pontífice e a Igreja, de modo a imitar a complicação-explicação naquele sentido cosmológico: a Igreja está no pontífice complicadamente e o pontífice, igualmente, explicado na Igreja, isto é, segundo uma clara contração do poder absoluto e, portanto, segundo uma modalização: somente quando o mesmo guarda suas sacras ordenações de modo adequado.[112] Isso permite a Cusa reconhecer conjecturalmente que:

> (...) nosso santíssimo senhor não pode ser proibido por qualquer ordenança de qualquer sínodo, quando o Concílio em prol da reunião com a Igreja Oriental [está] em pauta, naquela agenda em que tal assunto era o mais congruente; e ele ordenou que dissolveria todas as outras congregações nesse propósito; e dispensou os padres da Basiléia, para que pudessem concordar livremente com tão santa união. Pois, assim como não há potestade pontifícia para a destruição dos atos convenientes dos padres, assim também não há poder sob o céu que possa diminuir sua autoridade, quanto menos para resgatar os dissidentes do covil. Esses homens obcecadíssimos de espírito furioso são tidos como insensatos - e néscios -, quando reivindicaram para si algum tipo de poder judicial sobre o príncipe da Igreja e lhe dirigiram uma hórrida

[111] *ERSA*, 14, 5-16: *Quapropter non esset inconveniens, si pertinaciter in hoc persisteret, ab eo recedi posse per ecclesiam, quando recessus ipse unitati ecclesiae, sine qua ecclesia esse nequit, scissuram non inferre[n]t. Eo quidem modo pontificem canonibus sanctorum patrum subesse intelligendum est, quasi in eo non sit potestas bene ordinatis pro libito abutendi et, si in hoc pertinaciter persisteret, quod tunc se principatu, quem in abusu parvifaceret, indignum constitueret. Quemadmodum enim Petrus in universali successore vivit, ita et in canonibus patrum, quoniam patres ipsi et universa ecclesia in patribus; sic et Petrus in ecclesia in ipsis sanctorum regulis vivere dicitur, quamdiu utilitati aedificandae ecclesiae praestant adiumentum*.

[112] *ERSA*, 15, 2-4: (...) *in pontifice esse ecclesiam complicative et ipsum esse pariter in ecclesia, hoc est cum ipsa in suis sacris ordinationibus consentanee vigilare*.

> ofensa, separando-se perniciosissimamente dele e da Igreja Católica universal por todo o mundo (NICOLAU DE CUSA, 2021, p. 65).[113]

Rodrigo de Sánchez Arévalo deveria, portanto, unir-se à defesa da posição papalista naquela disputa, devido tanto à correção das atitudes do Papa em relação aos Cânones na sua atribuição específica da santa unificação da Igreja (no caso, com os Gregos), quanto aos motivos práticos que ameaçavam o Ocidente cristão ou seja, às "pressões diárias dos Sarracenos", de modo que os mesmos "não sejam tolerados sob algum perigosa conveniência por aqueles que procuram, por um ato temerário, abater com anátema o vigário de Cristo."

Finalmente, para conceber-se com maior clareza a relação entre a metafísica e a gnoseologia de *DDI* e sua posição política na época do *DCW*, bem como alguns aspectos da orientação de sua filosofia para a unidade da Igreja cristã latina e grega, talvez seja útil compreender a função e a definição de "Igreja" no *Capítulo XII* do *Terceiro Livro* de *DDI*. Nicolau de Cusa principia esse capítulo demonstrando, tal qual nos outros textos previamente avaliados, aquilo que denominamos como seu "cristocentrimo". Somente Cristo, como analisou-se anteriormente, que na *DDI* é ao mesmo tempo Deus e Homem, Máximo Absoluto e contraído[114], é que possui a *plenitude potestatis*. No âmbito da *contração*, onde há a desigualdade, ou o "mais e o menos", há uma hierarquia na fé, conforme o neoplatonismo dionisiano:

> Porque a fé é necessariamente em desigual grau nos diversos homens e por isso é marcada pelo mais e pelo menos, resulta daí que ninguém pode chegar à fé máxima, relativamente à qual nenhuma potência pode ser maior, nem, do mesmo modo, à caridade máxima. Com efeito, se a fé máxima, que através de nenhuma potência pode ser maior, existisse no caminhante, ele seria necessariamente, ao mesmo tempo, aquele que compreende; pois o máximo de algum gênero, tal como é o seu termo supremo, é também o início do [gênero mais alto]. Por isso a fé simplesmente máxima não pode existir em ninguém que não seja, ao mesmo tempo, aquele que compreende. E assim também a caridade máxima de modo simples não pode existir num amante que não seja simultaneamente aquele que é amado. Por isso, nem a fé nem a caridade simplesmente máximas são próprias de outro homem diferente de Jesus Cristo que é o caminhante e o que compreende, o homem que ama e o Deus amado. Dentro do máximo estão todas as coisas incluídas, porque ele é o que tudo abraça. Daí que na fé

[113] *ERSA*, 15, 6-19: *Videaturque quam aperte sanctissimum dominum nostrum nulla cuiuscumque synodi constitutione prohiberi potuisse quod conilium pro reductione Orientalis ecclesiae in eo loco, ubi magis rebus agendis congruebat, non constitueret atque ob hoc omnes alias congregationes dissolveret et patres a Basilea absolveret, ut ad tam sanctam unionem libere concurrere possent. Nam sicut non est potestas pontificis ad destructionem bene actorum per patres, ita nec est potestas sub caelo, quae eius posset auctoritatem minuere, quo minus errantes ad ovile reducat. Visi sunt illi obcaecatissimi viri in spiritu furoris fuisse extra omnem sensum, quando sibi supra principem ecclesiae nescio qualem iudiciariam vindicabant potestatem et horridum nefas attentaverunt in principem suum saevientes, se ipsos ab eodem et universa per orbem catholica ecclesia perniciosissime secantes*.

[114] Cf. *DDI*, Livro 3, Cap. II, 190.

> de Jesus Cristo esteja incluída toda a verdadeira fé e na caridade de Cristo toda a verdadeira caridade, permanecendo, no entanto, sempre distintos os restantes graus (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 179).[115].

Essa hierarquia de graus é apresentada em *DDI* a partir do estabelecimento de um nível máximo, Jesus Cristo, em quem coincidem os caminhos de busca: o conhecimento e a caridade. De forma alguma, alguém que não é o próprio Cristo pode chegar à compreensão da fé máxima de Cristo, pela qual o compreenda como Deus e homem. Também assim se dá com o amor, que não atinge um grau máximo, senão em Cristo:

> E porque esses graus distintos se situam abaixo do máximo e acima do mínimo, não pode alguém, ainda que tenha em acto, tanto quanto está em si, uma fé máxima em Cristo, chegar à própria fé máxima de Cristo, pela qual compreenda Cristo enquanto Deus e homem. E também não pode ninguém amar Cristo de um modo tal que Cristo não possa ser mais amado, posto que Cristo é o amor e a caridade e, por isso, infinitamente amável. Por isso, ninguém nesta vida ou na futura pode amar Cristo de tal modo que seja, ele próprio, simultaneamente Cristo e homem. Efectivamente, todos aqueles que se unem a Cristo ou pela fé e pela caridade nesta vida, ou pela compreensão e fruição na outra, permanecendo a diferença de graus, unem-se de um modo tal que, permanecendo essa diferença, não podem unir-se mais, de tal maneira que ninguém subsiste em si sem essa união e não decai do seu grau por essa união (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 180).[116]

De nenhum modo, portanto, seja *in via*, pela caridade, seja *in patria*, pela compreensão e fruição, aqueles que se unem a Cristo se confundem com Deus, de modo que sempre permanecerá uma diferença em relação ao máximo, isto é, a Cristo, Deus-Homem. Nessa união possível se dá a congregação de muitos numa unidade, definição cusana de “Igreja”, ou *ecclesia*, concebida de modo organicista:

[115] *DDI*, Livro 3, Cap. XII, linhas 157.15-158.5. No original: *Etsi de Christi ecclesia intellectus ex iam dictis haberi possit, subiungam tamen verbum breve, ut nihil operi desit. Quoniam fidem in diversis hominibus in gradu inaequalem esse recipereque ex hoc magis et minus necessarium est, hinc ad maximam fidem, qua nulla potentia maior esse possit, nemo devenire potest, sicut nec pariformiter ad caritatem maximam. Maxima enim fides, qua nulla potentia maior esse posset, si illa in viatore esset, illum et comprehensorem esse simul necesse esset; maximum enim in aliquo genere, sicut est supremus terminus illius, ita est initium altioris. Propter quod fides maxima simpliciter in nullo esse potest, qui non sit simul et comprehensor; ita et caritas simpliciter maxima non potest esse in amante, qui non sit et amatus simul. Propter quod nec fides nec caritas maxima simpliciter alteri quam Iesu Christo, qui viator et comprehensor, amans homo et amatus Deus fuit, competiit. Intra maximum autem omnia includuntur, quoniam ipsum omnia ambit. Hinc in fide Christi Iesu omnis vera fides et in caritate Christi omnis caritas vera includitur, gradibus tamen distinctis semper remanentibus.*

[116] *DDI*, Livro 3, Cap. XII, 255, linhas 158.6-158.18. No original: *Et quoniam illi gradus distincti sunt infra maximum et supra minimum, non potest quisquam, etiam si actu quantum in se fidem maximam habeat Christi, attingere ad ipsam maximam Christi fidem, per quam comprehendat Christum Deum et hominem. Nec tantum potest quis amare Christum, quod Christus non possit plus amari, cum Christus sit amor et caritas et propterea in infinitum amabilis. Quapropter nemo in hac vita aut futura ita Christum amare potest, ut ipse propterea sit Christus et homo. Omnes enim, qui Christo aut per fidem in hac vita et caritatem aut comprehensionem et fruitionem in alia uniuntur, remanente graduali differentia eo modo uniuntur, quo magis illa remanente differentia uniri non possent, ita ut in se nemo absque ipsa unione subsistat et per unionem a gradu suo non cadat.*

> Esta união é, por isso, a Igreja ou a congregação de muitos numa unidade do mesmo modo que muitos membros são num só corpo e cada um no seu grau. Aí, um [membro] não é o outro e qualquer um num só corpo une-se, por ele, a qualquer outro; aí também nenhum pode ter vida e subsistência sem o corpo embora no corpo um não seja todos os outros a não ser mediante o corpo. Por isso, a verdade da nossa fé, enquanto aqui peregrinamos, não pode subsistir senão no espírito de Cristo, permanecendo a ordem [de grau] entre os crentes, para que haja diversidade na concordância no único Jesus. (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 180-181).[117]

Cabe ao homem, mesmo assim, paradoxalmente, ainda que não possa atingir o nível máximo de Cristo, buscar aperfeiçoar-se continuamente de modo a caminhar de virtude em virtude, com a graça de Jesus, para levar a possibilidade da salvação ao ato. Assim, Nicolau de Cusa coloca a questão da graça (a partir de Cristo) em relação à salvação, uma vez que ele "é o único que pode suprir o que nos falta":

> E porque em nós pode a fé aumentar continuamente, enquanto aqui peregrinamos, do mesmo modo a caridade. E ainda que alguém possa ser num tal grau em acto que não possa, segundo a sua natureza, chegar a ser maior em acto, contudo, enquanto é num certo grau, é outro em potência, embora tal progressão não possa ser levada ao infinito, por um fundamento comum. Daí que devamos esforçar-nos, com a graça de nosso senhor Jesus Cristo, por levar a nossa possibilidade ao acto, para que assim caminhemos de virtude em virtude e de grau em grau, por ele, que é a fé e a caridade. Sem ele, a partir de nós e tanto quanto está em nós nada podemos. Mas tudo o que podemos é nele que o podemos, ele que é o único que pode suprir o que nos falta a fim de que no dia da ressurreição nos encontremos como seus membros íntegros e nobres. E podemos, sem dúvida conseguir esta graça do aumento da fé e da caridade, crendo e amando com todas as forças e com oração perseverante e aproximando-nos com confiança do seu trono, posto que é sumamente pio e não deixa que ninguém seja defraudado no seu santo desejo (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 181-182).[118]

---

[117] *DDI*, Livro 3, Cap. XII, 256, linhas 158.19-158.26. No original: *Quare haec unio est ecclesia sive congregatio multorum in uno, quemadmodum multa membra in uno corpore et quodlibet in gradu suo; ubi unum non est aliud, et quodlibet in corpore uno, mediante quo cum quolibet unitur; ubi nullum sine corpore vitam et subsistentiam habere potest, licet in corpore unum non sit omnia nisi mediante corpore. Quapropter veritas fidei nostrae, dum hic peregrinamur, non potest nisi in spiritu Christi subsistere, remanente ordine credentium, ut sit diversitas in concordantia in uno Iesu*.

[118] *DDI*, Livro 3, Cap. XII, 257, linhas 159.13-159.27. No original: *Et quoniam in nobis continue fides augeri potest, dum hic peregrinamur, similiter et caritas, quamvis actu quisque in gradu esse possit tali, quod in maiori secundum se actu ut tunc esse non possit; tamen, dum est in uno gradu, est in potentia ad alium, licet in infinitum progressio talis fieri non possit per commune fundamentum. Hinc nostram possibilitatem laborare debemus gratia Domini nostri Iesu Christi ad actum deduci, ut sic simus de virtute in virtutem ambulantes et de gradu ad gradum per ipsum, qui est fides et caritas. Sine quo ex nobis, quantum ex nobis, nihil possumus; sed omnia, quae possumus, in ipso possumus, qui solus potens est implere ea, quae nobis desunt, ut integrum et nobile membrum ipsius inveniamur in die resurrectionis. Et hanc gratiam augmenti fidei et caritatis, credendo et amando ex omnibus viribus, assidua oratione non dubium impetrare possumus, ad eius thronum cum fiducia accedentes, cum ipse piissimus sit et sancto desiderio neminem sinat defraudari*.

Percebe-se nessas passagens a importância do tema da “busca de Deus” no pensamento de Nicolau de Cusa, bem como sua natureza paradoxal. Nessa busca infinita pelo princípio, a racionalidade deve ser superada mediante o uso do intelecto, que aqui é caracterizado como “o mais profundo de tua mente” e como “espírito”:

> Se, no mais profundo da tua mente, meditares estas coisas como elas são, inundarás o espírito de uma admirável doçura, porque com o gosto interno aspirarás, como se fosse o perfume mais aromático, o odor da bondade inexprimível de Deus que, de passagem, te proporcionará e de que te saciarás quando aparecer na sua glória. Saciar-te-ás, digo, sem fastio, porque este alimento imortal é a própria vida. E assim como o desejo de viver cresce sempre, assim sempre se come o alimento da vida sem que se transforme na natureza do que come. Seria então fastidioso o alimento que fosse um peso e não pudesse proporcionar a vida imortal, faltando em si e transformando-se no que por ele é alimentado. Mas o nosso desejo intelectual é viver intelectualmente, ou seja, entrar continuamente cada vez mais na vida e na alegria. E porque ela é infinita, os bem-aventurados continuamente mais são levados a ela de acordo com o seu desejo. E assim se saciam como se, sedentos, bebessem da fonte da vida'". E como este acto de beber não muda para o passado, uma vez que se dá na eternidade, os bem-aventurados sempre estarão a beber e sempre serão saciados e nunca terão bebido [tudo] nem nunca terão ficado saturados. (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 181-182).[119]

O intelecto, não saciando seu desejo de saber no tempo, apreende-se a si mesmo como imortal. O objeto do intelecto, para Nicolau de Cusa, portanto, é a verdade que é Deus, de modo que o intelecto só atinge o seu fim, a paz e a quietude, uma vez que realiza seu conhecimento:

> Bendito seja Deus, que nos deu o intelecto, que não é saciável no tempo; não chegando ao fim o seu desejo, apreende-se a si próprio como imortal para lá do tempo corruptível, e conhece, com base no desejo insaciável no tempo, que não pode ser saciado com a vida intelectual desejada, a não ser na fruição do bem óptimo máximo que nunca falta, onde a fruição não muda para o passado, porque o apetite não diminui na fruição. É quase como se, para usarmos um exemplo relacionado com o corpo, alguém com fome se sentasse à mesa do grande rei, onde lhe fosse ministrado o alimento desejado, de um modo tal que não tivesse apetite por outro, sendo esse alimento de natureza que, saciando, aguçasse o apetite - se este alimento nunca faltasse, é

[119] *DDI*, Livro 3, Cap. XII, 258, linhas 160.1-160.15. No original: *Si ista, uti sunt, profunda mente meditatus fueris, admiranda dulcedine spiritus perfunderis, quoniam interno gustu inexpressibilem Dei bonitatem quasi in fumo aromaticissimo odorabis, quam tibi transiens ministrabit; de quo satiaberis, cum apparuerit gloria eius. Satiaberis, dico, absque fastidio, quoniam hic cibus immortalis est ipsa vita. Et sicut semper crescit desiderium vivendi, ita cibus vitae semper comeditur, absque hoc quod in naturam comedentis convertatur. Tunc enim fastidiosus cibus esset, qui gravaret et vitam immortalem praestare non posset, cum in se deficeret et in alitum converteretur. Desiderium autem nostrum intellectuale est intellectualiter vivere, hoc est continue plus in vitam et gaudium intrare. Et quoniam illa infinita est, continue in ipsam beati cum desiderio feruntur. Satiantur itaque quasi sitientes de fonte vitae potantes; et quia ista potatio non transit in praeteritum, cum sit in aeternitate, semper sunt beati potantes et semper satiantur, et numquam biberunt aut saturati fuerunt*.

> evidente que aquele que come sempre se saciaria continuamente, que teria continuamente apetite por aquele alimento e sempre seria levado, pelo desejo, a esse alimento. Seria sempre capaz do alimento cuja virtude é levar continuamente até ao alimento, por um desejo inflamado, aquele que já se alimentou. É esta, pois, a capacidade da natureza intelectual, de modo que, recebendo em si a vida, se converta nela segundo a sua conversível natureza, tal como o ar que, recebendo em si o raio do sol, se converte em luz. Por isso o intelecto, sendo, por natureza, convertível ao inteligível, não entende senão o que é universal, incorruptível e permanente, porque a verdade incorruptível é o seu objecto ao qual é levado de modo intelectual. E é essa verdade que se apreende na eternidade, uma vez atingida a paz calma em Cristo Jesus. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 183).[120]

Essa busca pela unidade e pela união com Cristo é, no entanto, uma busca coletiva. Desse modo, a religiosidade tem um papel de suma importância no pensamento cusano. A Igreja, que representa o corpo de Cristo, isto é, a unidade na multiplicidade de membros de hierarquias diferentes, constitui uma instância essencial para a busca da unidade absoluta. Essa união terrena deve espelhar e almejar àquela dos abençoados em Cristo que compõem a Igreja triunfante. Desse modo, entrelaçam-se a metafísica e a gnoseologia propostas em *DDI* com a eclesiologia desenvolvida em *DCC*, pois a Igreja se configura como "um lugar inescrutável de coincidência de opostos e de convergência entre o múltiplo e o uno" (CORSERI, 2013, p. 63). Nessa Igreja transcendente futura, porém, ainda permanecerá a individualidade, que, todavia, encontra-se unida com as demais numa união máxima, e, desse modo, paradoxalmente, cada uma das individualidades será Cristo em Cristo, e, através da mediação de Cristo, Deus em Deus:

> É esta a igreja triunfante, na qual o nosso Deus é bendito pelos séculos, onde, numa suprema união, o verdadeiro homem Jesus Cristo está unido ao Filho de Deus por uma tal união que a própria humanidade só subsiste naquela divindade na qual está numa tal união inefável hipostática que, permanecendo a verdade da natureza da humanidade, não se pode unir de forma mais elevada e mais simples. Depois, toda a natureza racional, permanecendo a verdade pessoal de cada um,

[120] *DDI*, Livro 3, Cap. XII, 259, linhas 160.16-161.6. No original: *Benedictus Deus, qui nobis dedit intellectum, qui in tempore satiabilis non est; cuius desiderium cum finem non capiat, seipsum supra incorruptibile tempus immortalem apprehendit ex desiderio temporaliter insatiabili cognoscitque se vita desiderata intellectuali satiari non posse nisi in fruitione optimi maximi boni numquam deficientis, ubi fruitio non transit in praeteritum, quia appetitus in fruitione non decrescit. Quasi, ut corporali exemplo utamur, si quis esuriens ad mensam magni regis sederet, ubi sibi de desiderato cibo ministraretur, ita quod alium non appeteret; cuius cibi natura foret, quod satiando acueret appetitum. Si hic cibus numquam deficeret, manifestum est comedentem semper continue satiari et appetere continue eundem cibum et semper desideriose ferri ad cibum. Semper itaque hic capax esset cibi, cuius virtus esset cibatum continue in cibum inflammato desiderio ferri. Haec est igitur capacitas naturae intellectualis, ut recipiendo in se vitam in ipsam convertatur secundum suam naturam convertibilem, sicut aer recipiendo in se radium solis in lumen convertitur. Propter hoc intellectus, cum sit naturae convertibilis ad intelligibile, non intelligit nisi universalia et incorruptibilia et permanentia, quoniam veritas incorruptibilis est eius obiectum, in quod intellectualiter fertur; quam quidem veritatem in aeternitate quieta pace in Christo Iesu apprehendit*.

> se se converter a Cristo nesta vida, com suprema fé, esperança e caridade, permanecerá tão unida a Cristo que todos, tanto anjos como homens, não subsistirão senão em Cristo; e por ele [terão subsistência] em Deus, uma vez absorvida e atraída pelo espírito a verdade do corpo de qualquer um; a fim de que qualquer dos bem-aventurados, salvaguardada a verdade do seu próprio ser, seja Cristo em Cristo Jesus e, por ele, Deus em Deus, e Deus, permanecendo aquele máximo absoluto, seja o próprio Jesus em Cristo Jesus e, por ele, todas as coisas em todas as coisas. (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 183-184).[121]

A unidade da multiplicidade que se dá de forma absoluta em Cristo é representada no mundo da contração na Igreja de Cristo. Essa Igreja é, portanto, "unidade de muitos". E Cristo, uma vez que une em sua natureza a divindade e a humanidade é a ponte mediante a qual a humanidade se une a Deus. Na Igreja triunfante, por fim, a união máxima das naturezas, não é, pois, susceptível de ser "maior ou menor":

> Não pode a Igreja de outro modo ser mais una. Com efeito, igreja significa unidade de muitos, salvaguardada a verdade pessoal de cada um, sem confusão de naturezas e de graus. Ora quanto mais una é a Igreja, tanto maior. É, pois, máxima esta Igreja, a Igreja triunfante na eternidade, porque não é possível maior união da Igreja. Contempla, pois, aqui quão grande é esta união em que se verifica a união máxima divina absoluta, a união em Jesus da divindade e da humanidade e a união da igreja triunfante, da divindade de Jesus e dos bem-aventurados. E a união absoluta não é maior ou menor que a união das naturezas em Jesus ou dos bem-aventurados na pátria, porque é a união máxima, que é a união de todas as uniões, sendo assim a união toda, que não é susceptível de ser maior ou menor e que procede da igualdade e da unidade, como foi mostrado no primeiro livro. E nem a união das naturezas em Cristo é maior ou menor que a unidade da Igreja triunfante, porque, sendo a união máxima das naturezas, não é, pois, susceptível de ser maior ou menor (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 184-185).[122]

---

[121] *DDI*, Livro 3, Cap. XII, 260, linhas 161.7-161.20. No original: *Haec est triumphantium ecclesia, in qua est Deus noster in saecula benedictus; ubi suprema unione Christus Iesus verus homo Dei Filio unitus est tanta unione, ut humanitas ipsa in ipsa divinitate tantum subsistat, in qua ita est unione ineffabili hypostatica, quod remanente veritate naturae humanitatis non possit altius et simplicius uniri. Deinde omnis rationalis natura Christo Domino, remanente cuiuslibet personali veritate, si ad Christum in hac vita summa fide et spe atque caritate conversa fuerit, adeo unita existit, ut omnes, tam angeli quam homines, non nisi in Christo subsistant; per quem in Deo, veritate corporis cuiusque per spiritum absorpta et attracta; ut quilibet beatorum, servata veritate sui proprii esse, sit in Christo Iesu Christus, et per ipsum in Deo Deus, et quod Deus eo absoluto maximo remanente sit in Christo Iesu ipse Iesus, et in omnibus omnia per ipsum*.

[122] *DDI*, Livro 3, Cap. XII, 261, linhas 161.21-162.6. No original: *Nec potest ecclesia esse alio modo magis una. Nam ecclesia unitatem plurium, salva cuiusque personali veritate, dicit absque confusione naturarum et graduum. Quanto autem ecclesia magis est una, tanto maior. Ista igitur ecclesia est maxima, ecclesia aeternaliter triumphantium, quoniam maior ecclesiae unio possibilis non est. Hic igitur contempla|re, quanta est haec unio, ubi unio maxima absoluta divina et unio in Iesu deitatis et humanitatis et unio ecclesiae triumphantium deitatis Iesu et beatorum reperitur. Nec unio absoluta est maior vel minor unione naturarum in Iesu vel beatorum in patria, quoniam est unio maxima, quae est unio omnium unionum, et id, quod est omnis unio, non recipiens magis nec minus, ex unitate et aequalitate procedens, ut in primo libro ostenditur. Nec unio naturarum in Christo est maior aut minor unitate ecclesiae triumphantium, quoniam, cum sit maxima unio naturarum, tunc in hoc non recipit magis et minus*.

O escrito *DDI* termina com Nicolau de Cusa considerando sobre a unidade na diferença, que compõe o corpo da Igreja e como que esta unidade é na Igreja triunfante, meta de toda a cristandade:

> Por isso, todas as coisas diferentes, que são unidas, recebem a sua unidade da própria união máxima das naturezas de Cristo. Por ela, a união da Igreja é aquilo que é. Mas a união da Igreja é a máxima união eclesiástica. Por isso, sendo máxima, coincide no alto com a união hipostática das naturezas em Cristo. E essa união das naturezas em Jesus, sendo máxima, coincide com a união absoluta que é Deus. E assim a união da Igreja, que é a união dos supostos'", embora não pareça tão una como a hipostática, que só é [união] das naturezas, ou como a primeira união divina sumamente simples, na qual nada pode existir de alteridade ou diversidade, resolve-se, todavia, mediante Jesus, na união divina, na qual tem também o seu início. E isto vê-se, sem dúvida, com mais clareza se se tiver em conta aquilo que muitas vezes acima se referiu'". Efetivamente, a união absoluta é o Espírito Santo. Mas a união máxima hipostática coincide com essa união absoluta. Por isso, é necessário que a união das naturezas em Cristo exista na e mediante a [união] absoluta que é o Espirito Santo. Ora a união eclesiástica coincide com a união hipostática, como foi dito. Por isso, a união dos que triunfam dá-se no espírito de Jesus, que consiste no Espirito Santo. É a própria verdade que o diz em João: "A glória que me deste a mim, dei-a a eles, para que sejam unidos, como nós somos unidos, eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade'?"; de modo que a Igreja, na paz eterna, seja tão perfeita que não possa ser mais perfeita, numa transformação tão inexprimível da luz da glória que em tudo não apareça senão Deus. A ela aspiramos, triunfantes, com grande afecto, pedindo, com um coração suplicante a Deus Pai, que, pelo seu filho, nosso senhor Jesus Cristo, e, nele, pelo Espírito Santo, no-la queira dar na sua imensa piedade, e possamos fruir eternamente daquele que é bendito pelos séculos. (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 185-186).[123]

Cabe considerar, por fim, que Nicolau de Cusa, em *DDI*, desenvolve sua concepção metafísica da unidade da Igreja como uma ponte para a unidade divina. Isso

[123] *DDI*, Livro 3, Cap. XII, 262, linhas 162.7-162.32. No original: *Unde omnia diversa, quae uniuntur, ab ipsa maxima unione naturarum Christi suam unitatem sortiuntur; per quam unio ecclesiae est id, quod est. Unio autem ecclesiae est maxima unio ecclesiastica. Quare ipsa, cum sit maxima, coincidit sursum cum unione hypostatica naturarum in Christo. Et illa unio naturarum Iesu, cum sit maxima, coincidit cum unione absoluta, quae est Deus. Et ita unio ecclesiae, quae est suppositorum cum illa, quae licet non videatur adeo una sicut hypostatica, quae est naturarum tantum, aut prima divina simplicissima, in qua nihil alietatis aut diversi existere potest, resolvitur tamen per Iesum in unionem divinam, a qua etiam ipsa initium habet. Et hoc profecto clarius videtur, si advertitur ad id, quod saepe superius reperitur. Unio enim absoluta Spiritus sanctus est. Unio autem maxima hypostatica cum ipsa unione absoluta coincidit; propter quod necessario unio naturarum in Christo per absolutam, quae Spiritus sanctus est, et in ipsa existit. Unio autem ecclesiastica coincidit cum hypostatica, ut praefertur; propter quod in spiritu Iesu est unio triumphantium, qui in Spiritu sancto est. Ita ait ipsa Veritas in Iohanne: 'Claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut nos unum sumus, ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum'; ut sit ecclesia in aeterna quiete, adeo perfecta, quod perfectior esse non possit, in tam inexpressibili transformatione luminis gloriae, ut in omnibus non appareat nisi Deus. Ad quam tanto affectu cum triumpho aspiramus, ipsum Deum Patrem supplici corde exorantes, ut per Filium suum, Dominum nostrum Iesum Christum, et in ipso per Spiritum sanctum ipsam nobis sua immensa pietate largiri velit, eo aeternaliter fruituri, qui est in saecula benedictus*.

demonstra a fundamentação de uma posição política conciliadora que visava a um objetivo maior, o da unidade com a Igreja Grega. O meio termo da "concordância" teria um respaldo metafísico no modo de ser divino transcendente-imanente, que concilia os opostos. A Igreja militante nesse mundo, que reúne em si a multiplicidade numa unidade, seria como um símbolo para a unidade perfeita de Jesus que reúne em si a união das naturezas divina e humana. Desse modo, Nicolau de Cusa, ao endereçar seu livro para o Legado papal Giuliano Cesarini, oferecia o suporte necessário para o empreendimento que deveriam realizar de imediato, isto é, a fundamentação teórica para o projeto da concordância universal dos cristãos.

2.2 ELEMENTOS PARA O ESTABELECIMENTO DA POSIÇÃO POLÍTICA DE JOÃO WENCK.

A posição política de João Wenck depreende-se mais de elementos biográficos e anotações pessoais do que de elementos extraídos de reflexões elaboradas em textos filosóficos propriamente ditos, como o *A ignota literatura*. Haubst (1955, pp. 36-48), em seu estudo pioneiro dos manuscritos do Vaticano que contém os escritos de Wenck, avaliou os escritos do *Códice Vaticano-Palatino 600* (Cod. Vat. Pal. 600) que se encontrava na antiga biblioteca do Eleitorado do Palatinado de Heildelberg, buscando catalogar, primeiramente, trinta e dois manuscritos de cunho político-eclesiástico que remetem ao ambiente político no qual Wenck se inseria. Avaliou também os "escritos menores", de autoria do próprio Wenck, ou seja, aqueles que não mencionam seu debate com Nicolau de Cusa[124]. Na segunda parte do segundo capítulo, dedicado à Wenck, Haubst (1955, p. 69–82) apresenta os escritos wenckianos encontrados nos demais Códices Vaticano-Palatinos[125] e, no terceiro capítulo, tratou especificamente do "quadro histórico-intelectual geral de João Wenck e os motivos do seu ataque contra Nicolau de Cusa".[126]

[124] (HAUBST, 1955, pp. 49-68). Os mesmos consistem em: i) notas marginais nas quais Wenck registra seus encontros com personalidades importantes; ii) vários esboços e rascunhos cujos objetivos originais nem sempre são compreensíveis, onde o próprio Wenck lida com os problemas da situação interna da igreja de sua época; iii) correspondências e controvérsias; iv) controvérsias universitárias destacadas; v) discursos perante a Universidade a partir do ano 1441, que contém esboços de sermões, bem como rascunhos de discursos acadêmicos, que Wenck realizou nas funções solenes de concessão de licenças e de seu doutoramento; vi) sermões e esboços de sermões; vii) os opúsculos *Artificium memoriae* e *Imago symbolicae theologiae*; viii) alguns excertos de obras com glosas marginais de Wenck, constituindo-se principalmente de escritos dos pais da Igreja e de outros teólogos medievais como Bernardo de Claraval, Alexandre de Hales, Tomás de Aquino e Boaventura.

[125] Os mesmos são: i) *Questão sobre a cristologia* (Cod. Vat Pal. 370); ii); *Questão e Sermão* (Cod. Vat. Pal. 438); iii) *Parva logicalia* (Vat. Pal. 1768); iv) *Memorial do divino ofício - Memoriale divinorum officiorum* (Vat. Pal. 486); e, v) *Comentário à hierarquia celeste de Pseudo Dionísio* (Vat. Pal. 149).

[126] (HAUBST, 1955, pp. 83-136). Esse capítulo se divide em três partes. Na primeira parte, Haubst (1955, pp. 83-95) se propõe a delinear "os contornos espirituais da figura de João Wenck". Em primeiro lugar, apresenta o "alcance de uma escrita mais verificável"; em segundo lugar, destaca a valorização da *Sagrada Escritura* e da tradição por parte de Wenck; em terceiro lugar, apresenta alguns pontos de contato espiritual entre João Wenck e Nicolau de Cusa. Na segunda parte, Haubst

Segundo Haubst (1955, p. 84), só se sabia da atividade conciliarista de Wenck, até então, pelo testemunho do próprio Nicolau de Cusa[127]. Essa disputa política seria o motivo que justificaria a "paixão" do adversário e seus ataques infundados contra ele. Haubst, a partir disso, tenta reconstruir "uma imagem mais precisa e abrangente da personalidade de João Wenck a partir do material disponível" (HAUBST, 1955, p. 84. Trad. nossa). De acordo com Haubst, as palavras "*abierat*", "*sumpsit*" e "*damnatam*", do escrito cusano expressam que Wenck, somente após a adoção da constituição *Moisés*[128], isto é, depois de 4 de setembro de 1439, tomou o lado de Basiléia, em contraste com o corpo docente de Heidelberg que, ao contrário, era leal ao Papa. Segundo Haubst (1955, p. 96), esta afirmação sobre a atitude dos professores de Heidelberg está correta. O que Cusa diz de Wenck, pode-se, segundo Haubst (1955, p. 96) com base em declarações em Pal. 600[129], praticamente confirmar.

Na época da Dieta (*Reichstag*) de Mainz (1441), Wenck entrou em contato com vários líderes do Partido do Concílio de Basiléia[130]. De acordo com Haubst (1955, p. 96), Wenck esteve também muito bem informado sobre os autores das "*Propositiones*" elaboradas pelo partido papal, isto é as *teses* dos embaixadores papais publicadas em Mainz (26 de março de 1441) que foram por ele designadas como as "*Propositiones papalistarum*" (Pal 600, 76). Assim, segundo Haubst, "não é surpreendente que Nicolau de Cusa, um desses embaixadores que em Mainz e no ano seguinte, em Frankfurt, 'resistiu à Basileia com ardor, como nenhum outro', tenha se tornado um 'oponente' na política eclesiástica" (HAUBST, 1955, p. 96. Trad. nossa).

(1955, pp. 95-110) apresenta o desenrolar da disputa entre Wenck e Nicolau de Cusa. A mesma se divide em quatro momentos: em primeiro lugar, apresenta os "vestígios do antagonismo eclesiástico-político", em segundo lugar, o escrito "*A ignota literatura*" de Wenck e a resposta de Nicolau de Cusa, a *Apologia da douta ignorância*; em terceiro lugar, discute "uma nota retrospectiva posterior de Wenck" e, em quarto lugar, estabelece alguns traços da atitude posterior de Wenck para com Nicolau de Cusa em seu *Comentário à Hierarquia Celeste*. Na terceira parte, Haubst (1955, pp. 110-136), apresenta os motivos principais da querela entre Wenck e Nicolau de Cusa. Divide-a em três momentos: no primeiro momento, avalia os aspectos políticos da disputa entre ambos; em um segundo momento, avalia a luta de Wenck contra o Eckhart e os "Begardos" contemporâneos; em um terceiro momento, avalia a defesa por parte de Wenck do caráter científico da filosofia e da teologia, sendo que, primeiramente, avalia uma linhagem da controvérsia e, finalmente, avalia a "cientificidade" das críticas de Wenck.

[127] Em *ADI*, 5, 10-14: "*Wenck illel, qui ab universis doctoribus Heidelbergensis studii abierat et partem damnatam Basiliensium sumpsit, in qua fortassis pertinaciter persisit, veritatis defensorem, pseudo-apostolum nominare nem erubuit*"

[128] Cf. (HAUBST, 1955, p. 39) Fol. 133v-136v: *Infectiva (sic) Gabrielis. Incipit: Eugenius episcopus servus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam. Moyses vir Dei* (VI. Hd). Chamada de "constituição de Moisés", foi o Decreto do Concílio de Florença, I, 2, 101-106 ou "Decretum concilii Florentini contra synodum Basiliensem". No memorando de Frankfurt (Würdtwein IX, 1), Cusa escreve sobre a mesma constituição: "*Damnatis Amedistis in magna oecumenica synodo*". (HAUBST, 1955, p. 96, nota 2).

[129] Como mostra o sermão de 19 de julho de 1439 (HAUBST, 1955, p. 51), Wenck fez campanha para o Concílio de Basiléia antes do que Cusa pensava.

[130] Como o Cardeal Allemand, Thomas de Corsellis e Thomas Ebendorfer de Haselbach, que foi enviado do rei Friedrich III ao Congresso de Mainz. Cf. (HAUBST, 1955, p. 49).

Para Haubst (1955, p. 96), o fato de Wenck ter dado atenção especial a Nicolau de Cusa já no Reichtag de Mainz é demonstrado por suas anotações em *Pal. 600, 76v 4-77v*, que seguem imediatamente às referidas "*Propositiones papalistarum*". Essas anotações constam nos arquivos do *Reichstag* como "*Notas e comentários de um Anônimo*" sobre os eventos em Mainz de 27 a 29 de março de 1441[131]. Segundo Haubst:

> Para nós, eles ganham um novo significado porque nós os reconhecemos como as anotações e notas marginais de João Wenck. A redação do texto, assim como as notas marginais, vem dele, sem dúvida. O texto incompleto e sem forma linguística, com erros gramaticais, exclusões e acréscimos também mostra Wenck não apenas como o redator, mas também como um autor que escreveu essas notas para si mesmo. Por sua natureza enérgica, a redação deveria ter ocorrido muito abruptamente, senão, durante o decorrer dos eventos. Temos muitas boas razões para acreditar que Wenck esteve em Mainz de 24 de março a 7 de Abril e foi uma testemunha ocular daqueles acontecimentos (HAUBST, 1955, pp. 96-97. Trad. nossa).

Segundo Haubst (1955, pp. 97-98), em termos de conteúdo, essas anotações de Wenck geralmente podem ser conciliadas com aquilo que Nicolau de Cusa escreveu sobre os últimos dois dias [do Concílio] e o fato de que João Wenck estava do lado do Concílio já naquela época é demostrado pelos três elementos a seguir:

i) com relação aos *Discursos dos embaixadores papais* de 27 de Março, incluindo Nicolau de Cusa, ele observa:

> *Hi papalistae in oblatis archepiscopis certis dicunt non esse contentionem Eugenii cum concilio; et tamen dicunt Basilienses se ab universa ecclesia separasse et desiisse esse ecclesiam, etiam si concilium non fuisset translatum, tunc quando ducem Sabaudiae Amedeum constituerunt; et tamen asserunt synodum Florentinam, cuius decreta desiderabant ipsos principes suscipere et acceptare, esse sanctam katholicam et apostolicam ac sacram ycumenicam synodum.*
>
> Na margem dessa anotação[132], Wenck escreve: *O versutiam*![133] (Ó inocência!). (HAUBST, 1955, p. 98)

ii) Wenck parece querer sobrecarregar Cusa com irrelevância religiosa por causa da comparação de João de Segóvia com Cristo, devido à sua referência à cena de Emaús[134]. Através de João de Segóvia, sabemos o oposto: Nicolau de Cusa o repreendeu devido à maneira como se gabava de sua humildade, comparando-se com Cristo, dizendo que isso era uma blasfêmia[135].

---

[131] RTA XV n. 345 (639-42).

[132] As anotações de Wenck sobre o discurso de Nicolau de Cusa estão editadas em (WENCK, 1976, pp. 326-328).

[133] Fol. 77r, 35-41. RTA XV, 640, 12-17.

[134] RTA XV 643, 3f. (76v, 10s.).

[135] MC III 689 (RTA XV 761, 39); Ver: MC III 568 (RTA XV 649 f.).

iii) Os mais inequívocos podem ser os títulos destacados por Wenck a João de Segóvia e Nicolau de Cusa. Enquanto o primeiro é chamado "*Cardinalis S. Calixti*" (adicionado do comentário "*quondam magister Johannes de Segobia Salamantini studii em Hyspania*"), seu oponente é friamente chamado "*De Cusa*", e Wenck o designa, o *decretorum doctor* famoso desde 1433, com a classificação acadêmica mais baixa de todas, a de "*baccalareus in artibus*"[136].

Para a compreensão mais aprofundada da posição política de Wenck que, através dos elementos acima mencionados, deduz-se ser a de um partidário do conciliarismo, Haubst (1955, p. 99) lamenta a ausência do escrito wenckiano *Epistula in causa scismatis*, de 1441, em que Wenck supostamente discutiria a situação da querela entre Eugênio IV e os Amadeístas, partido da maioria do Concílio de Basileia[137]. Porém Haubst (1955, p. 111) considera que seus sentimentos certamente "não se abrandaram" quando Nicolau de Cusa, como antes em Mainz contra João de Segóvia[138], destacou-se em Frankfurt, em Junho de 1442, contra Nicolau Panormitanus, um segundo luminar dos conciliaristas, e ficou conhecido como "o adversário mais perigoso do Concílio em solo alemão". Segundo Haubst (1955, p. 111), Wenck ainda estava do lado do Concílio de Basiléia em 1445, como mostra sua interpretação de *Mateus* (16: 13-20) no *Memoriale divinorum officiorum*[139]. Porém, ele já havia escrito seu *Ignota literatura*, no máximo, até o primeiro semestre de 1443, quando os acontecimentos políticos eclesiásticos ainda estavam em pleno andamento. Segundo Haubst (1955, p. 111): "O fato de não citar o nome do adversário e não aludir ao Cisma não prova a sua objetividade, mas sim a sua forma de lutar e a antipatia que tinha por seu adversário."

Aparentemente, ainda de acordo com Haubst (1955, p. 111), Wenck também acreditava que poderia conquistar o respeitado velho abade de Maulbronn para sua posição conciliarista[140], separando-o de Cusa e tornando o autor da *De docta igno-*

[136] Segundo Haubst (1955, p. 98), por outro lado, isso torna provável que Cusa realmente tenha deixado Heidelberg em 1417 como um Bacharel em Filosofia para começar seus estudos canônicos em Pádua. Nada é dito sobre isso nos registros de Heidelberg. Mas Wenck dificilmente "superestimou" seu "oponente".

[137] De acordo com Haubst (1955, pp. 84, 99), a *Epistula in causa scismatis* (1441) foi supostamente encontrada, segundo Vansteenberghe (*De ign. litt.*, 2.) e Ritter, que acreditavam poder contar com Würdtwein (*Subsidia*, IX, *prefácio*). Infelizmente, não pode ser encontrada onde está localizado o códice descrito por Würdtwein como "*Tomus XXIII*", na Biblioteca da Abadia em Melk. No entanto, não parece ser o caso, pois Wenck não é mencionado em nenhum lugar do *Catalogus Codicum Mellicensium* (Viena 1898). O resultado negativo de uma consulta à biblioteca da abadia, segundo Haubst (1955, p. 84) parece confirmar que a suposição anterior de que lá estaria a carta se baseia em um erro.

[138] As respostas de João de Segóvia ao discurso de Nicolau de Cusa se encontram editadas em (SEGÓVIA, 1976, pp 328-332).

[139] *Sermão na festa de Cathedra Petri* (22 de Fevereiro), Cod. Pal. 486.

[140] "O abade (João de Gelnhausen) era um dos mais antigos e respeitados representantes do Concílio de Basiléia, mas, evidentemente, estava do lado de Eugênio IV quando, em 29 de maio de 1438, após a suspensão do Papa pelos Basileus, recebeu a insígnia episcopal e a autoridade para conce-

rantia, um “charlatão amante das sensações” e um ignorante em teologia. As razões apresentadas [por Wenck] e, sobretudo, o tema do perigo de associação aos Begardos só lhe serviriam, portanto, para esse objetivo.

2.3 CONCLUSÃO PARCIAL: AS POSIÇÕES POLÍTICAS DE NICOLAU DE CUSA E JOÃO WENCK NA ÉPOCA DO DCW

Tendo-se avaliado o percurso do *Capítulo XXIV* do *Segundo livro* de *DCC*, em que alguns aspectos de um “conciliarismo moderado” de Nicolau de Cusa foram abordados, a partir de uma breve avaliação dos principais tópicos da relação Papa-Concílio na *ERSA*, dois escritos que constituem dois marcos distintos da carreira eclesiástica de Nicolau de Cusa, e da análise da eclesiologia do capítulo derradeiro de *DDI*, notou-se que uma grande semelhança se dá na maioria de suas posições.

Nesses escritos, considera-se como a principal semelhança o fato de que Cusa não atribui o *poder absoluto* a nenhum dos dois lados da disputa: nem ao Concílio e nem ao Papa. Esse poder absoluto, segundo nosso autor, convém somente a Cristo. Desse modo, em *DCC* e *ERSA*, Nicolau de Cusa oferece uma espécie “absolutismo cristocêntrico” como princípio político. Cusa considera, desse modo, no domínio do mundo criado, ou da contração, um *poder relativo* que sempre é equilibrado pelas leis canônicas. Assim, caso se desejasse classificar a posição inicial de Nicolau de Cusa como “conciliarista”, esta seria melhor considerada como “moderada”. O mesmo cabe à sua posterior posição “papalista”. Em ambas, portanto, deve-se sempre observar as leis dos santos padres e, nesse sentido, a sua “mudança de lado” parece ser apenas aparente.

Uma substancial “mudança” poderia ser argumentada nas questões: i) da interpretação cusana do “consenso” entre os cristãos; e, ii) da relação de subordinação do Papa à unidade da Igreja em *DCC*. Em *DCC*, o consenso se apresenta de forma ampla e abstrata: ele se dá em relação às leis que “tratam da salvação”. Mas, em *ERSA*, essa lei é especificada: o consenso de todos os cristãos consiste em aceitar a *sententia petri*, que estabelece o Papa como cabeça da Igreja militante, de modo a espelhar a ordem cósmica que possui o Universo como mediação entre Deus e a pluralidade dos entes. Desse modo, o Papa, em *ERSA*, equivale à figura do “Universo”

der as ordens inferiores recebidas (cf. K. Klunzinger, *Documentary History of the ex Cistercian Abbey Maulbronn*, Stutgart 1854, p. 119). Ao fazer isso, no entanto, ele também tentou manter contato com os conciliaristas, como mostra sua *Carta a Konrad von Weinsberg* de 15 de setembro de 1439, na qual se justificou contra as acusações a ele endereçadas devido às suas relações estreitas com Nicolau de Cusa (RTA XIV, 323-25). Cesarini, o ‘Legado Apostólico’ a quem Cusa dedicou sua obra, já havia recomendado pessoalmente a *De docta ignorantia* ao abade (*Apol.*, H. 4, 24 p.), e o abade parecia apreciá-la. Agora, Wenck havia sido recentemente homenageado como um confidente especial com um pedido de aconselhamento sobre a recuperação de seu irmão, que havia se dedicado à vida begardiana. Isso pode ter encorajado Wenck a ‘abrir os olhos’ de João de Gelnhausen em relação ao ‘pseudo-apóstolo’ Nicolau de Cusa.” (HAUBST, 1955, pp. 111-112).

em *DDI*. Em *DCC*, é a Igreja que ocupa esse lugar de mediação. Porém, ao se avaliar a passagem em que Cusa trabalha a interpretação da *sententia petri* em *DCC*, percebe-se que o fato de Pedro ser "subordinado" à pedra que é a unidade da Igreja e a Cristo não parece mudar substancialmente em *ERSA*. Pode-se, por exemplo, interpretar que a "subordinação" do Papa em *DCC* equivaleria à "segunda contração" de *ERSA*, ou seja, aquela contração de Pedro na multidão dos crentes, da qual o mesmo não pode ser desvinculado, assim como o Universo da pluralidade de entes, em *DDI*. E, também não se pode excluir a interpretação de que, em *DCC*, as leis que "tratam da salvação" incluam a *sententia petri*, mais enfatizada em *ERSA*.

Por outro lado, o que mais se destaca é que, uma vez que, segundo a consideração cusana sobre as conjecturas, nenhuma opinião deste mundo seria capaz de retratar a verdade absoluta de modo preciso. Ambas as caracterizações contrárias de seu pensamento: ou "papalista", ou "absolutismo papalista" ou "conciliarista", ou "absolutismo conciliarista", teriam suas limitações e reduziriam o pensamento do autor. Talvez, nem ao menos o qualificativo "moderado", a elas adicionado, conseguiria retratá-las absolutamente, pois, mesmo que a "lei" apareça como esse elemento de moderação, uma vez que nos Cânones sagrados alguns autores defendem a superioridade do Concílio e outros a do Papa, deve-se considerar, segundo o contexto, que ambas podem ser válidas em dado momento. Uma dessas situações se dá quando o Papa decide algo errado, ou seja, que vai contra o bem comum da Igreja. Nesse caso, o Concílio deve sobressair ao Papa e tanto desobedecê-lo quanto destituí-lo, caso o mesmo persista em seu erro. Nessa situação, o Concílio é contraidamente superior. Porém, quando há dúvida em determinadas situações e quando está certo, deve-se sempre obedecê-lo e, nessas outras situações, maiores em número, o Papa é contraidamente superior. Tanto em *DCC*, quanto em *ERSA*, considera-se, portanto, que o Papa possui uma superioridade relativa: na linguagem de *ERSA*, "contraída"; na linguagem de *DCC*, segundo uma "graça mais abundante". Em ambas, essa superioridade se deve à ordem instituída por Cristo na *sententia petri* e deve obedecer à regra *ad edificandum ecclesiam*. Assim, uma vez que nem o poder do Concílio, nem o do Papa é absoluto, ambos devem agir tendo em perspectiva a unidade ao invés da divisão. O Papa, porém, possui a maior graça da "dispensação" (*epikeia*). Contudo, em ambos os escritos, essa sua maior "graça" é circunscrita ao serviço da Igreja, pois o Papa somente deve utilizá-la para evitar um cisma e promover a unidade.

E, uma vez que ambos possuem em dada ocasião a superioridade, poder-se-ia considerar que Nicolau de Cusa não é: i) nem papalista; ii) nem conciliarista; iii) nem papalista e conciliarista; e, iv) nem papalista ou conciliarista. Essa quádrupla negação dos opostos é uma das conjecturas preferidas por Cusa para retratar o absoluto.[141] Lo-

[141] Cf. *DC*, I, V, 21.

calizando o poder no Absoluto transcendente, Cusa não poderia afirmar precisamente, pela regra da douta ignorância, qual das posições opostas é superior. Poderia, no entanto, fornecer uma conjectura. No âmbito da contração, as conjecturas participam mais ou menos do absoluto segundo sua capacidade. No entanto, elas participam do absoluto, ou seja, participam na alteridade conjectural. Em outras palavras, é impossível igualar em sua perfeição a ordem da Igreja Triunfante com as pessoas imperfeitas que pertencem à Igreja Militante. Porém, deve-se conjecturar que o modelo deixado por Cristo na *sententia petri* é, nesse sentido, uma melhor posição do que a defesa de um cisma, proposta de Basiléia. Ela é a "melhor" conjectura, pois participa num maior grau da Unidade absoluta. E isso já se revelava em *DCC* no *Capítulo XXXIV* do *Segundo Livro*. Se há, portanto, na teoria política cusana um princípio fundamental, esse é a unidade da Igreja, que também é destacada no capítulo final do *Terceiro Livro* de *DDI*. Imensamente desejada em sua época, depois de recentemente superado o Cisma do ocidente e tendo em vista a ameaça à Igreja oriental, a unidade da Igreja teria, do mesmo modo como na henologia cusana a unidade possui prioridade ontológica em relação à pluralidade, um papel central para a compreensão dos esforços intelectuais de Nicolau de Cusa nesse período de seu desenvolvimento filosófico.

Tendo sido consideradas as posições de diversos exegetas de sua posição política, percebeu-se que as classificações que se baseiam em algum daqueles opostos, bem como as que propõem que haja uma "mudança de posição" nos dois escritos, são como "conjecturas" menos perfeitas do que as "conjecturas" dos que admitem uma passagem de uma posição "conciliarista moderada", para uma "papalista" também "moderada". No entanto, essas duas posições moderadas poderiam ser consideradas diferentes? Entende-se que não, apesar da ruptura conceitual operada em *ERSA* em relação à *DCC*. Nesse sentido, próximos estudos podem esclarecer se Nicolau Cusa formula a metafísica de *DDI* a partir de ideias que já concebia em *DCC*. Conclui-se, portanto, que o "absolutismo cristocêntrico" cusano, presente tanto em *DCC* quanto em *ERSA* tem a intenção proposital do autor de ser inclassificável sob "categorias" políticas opostas, o que é compreensível a partir das próprias teoria do conhecimento e henologia cusanas. Pois é justamente na superação das oposições teóricas fundadas no princípio de não-contradição que seus princípios da "concordância" em *DCC* e da coincidência dos opostos em *DDI* seriam capazes de fundamentar um caminho alternativo para o fim dos conflitos de sua época e para a tão desejada unidade política da cristandade.

Até aqui, a única fonte disponível para conceber-se a posição política de Wenck é o *Studien* de Rudolf Haubst. A partir das anotações de Wenck aos discursos dos defensores do partido papal e das correspondências de Wenck com membros importantes do partido conciliarista de Basiléia, deduz-se claramente que Wenck posicionava-se ao lado dos conciliaristas. A defesa de Nicolau de Cusa a esse res-

peito, parece, portanto, ter seu motivo de ser. Ao lado de outros motivos, como Haubst destaca, concebe-se que este seria um dos principais, senão o mais relevante para entender-se a motivação dos seus ataques a Nicolau de Cusa neste momento, principalmente por seu escrito ter sido endereçado ao abade João de Gelnhausen, que aliava-se ao partido papal por sua influência.

3 O DEBATE CUSA-WENCK

3.1 INTRODUÇÃO

João Wenck foi um filósofo e teólogo universitário[1]. De acordo com Haubst (1955, p. 89), isso o demonstra o fato de que a maior parte de seus "escritos maiores" surgirem da prática docente: o *Parva Logicalia*, os *Comentários sobre o De causis*, *sobre De hebdomadibus*, *sobre o De Anima III* e outros, como as *Lecturas* de vários livros bíblicos e o *Comentário sobre a Hierarquia celeste de Dionísio* e as diversas *quastiones* individuais. Wenck teve, portanto, seus "escritos maiores" guiados por objetivos didáticos. Esse também é o caso de seus "escritos menores" como o *Artificium memoriae*, o *Paradigmata ingeniorum artis*, o *Exercitium in theologia* e o *Abecedarius artis* que, segundo (HAUBST, 1955, p. 90), também seguem o padrão escolástico.

Wenck não perseguiu a inovação das especulações metafísicas em lugar algum de sua obra, mas, ao contrário, como teólogo, via a dialética como um perigo que poderia falsificar a verdade da fé[2]. Nos seus sermões, sempre fazia uma apresentação das verdades religiosas fundamentais, garantindo-lhes a base filosófico-teológica e, nisso, ele via a atribuição de seu cargo de preceptor. Nesse objetivo, Wenck "adverte contra se deixar levar pelo vento incerto das opiniões doutrinárias" (HAUBST, 1955, p. 90. Trad. nossa)[3]. Como teólogo, recorria sempre ao sentido literal das *Sagradas Escrituras*, para que "não se minta sob a palavra da *Escritura*" ao "dar uma explicação à palavra divina que lhe é alheia" (HAUBST, 1955, p. 90. Trad. nossa)[4]. Essa tendência se mantém até o fim de sua vida, período em que se dedica ao comentário da obra de Pseudo Dionísio Areopagita, como o demonstra Meliadò (2021a, pp. 154-155). Haubst (1955, p. 90) considera que os sermões de Wenck repetidamente têm uma citação bíblica como referência, que retorna diversas vezes segundo uma repetição "monótona", como no texto *Memoriale divinorum officiorum*, em que a liturgia leva, regularmente, à sua referência "original" nas *Sagradas Escrituras*, com uma explicação subsequente e, sob o imperativo "*Credite Evangelio*!". Wenck busca, desse modo, a conexão do magistério com as *Sagradas Escrituras* como a regra mais fundamental de sua filosofia e

[1] Wenck se forma bacharel em artes na Universidade de Paris em 1413 e licenciado e Mestre em Artes em 1414 (CHATELAIN, 1894, Cf. p. 143, nota 26, p. 175, nota 20). Dentre seus alunos alemães em Paris, estavam Conradus de Franken (1415), Johannes Leivolfinger de Schaffenhausen, Nicholaus de Rospacha (1416) e Ludvicus Rorich de Hesse, futuros portadores da filosofia realista na Alemanha (GABRIEL, 2010, Cf. p. 451). Wenck migra da universidade de Paris para Heidelberg e ali é intitulado "magister Parisiensis, Johannes Winck de Herrenbergh, presbiter Spirensis" (TOEPKE, 1884, p. 171).

[2] Cf. (HAUBST, 1955, p. 90).

[3] *In Cael. hier.*, Cod. Pal. 149, 2r, 2; Ver: Eph. 4, 14.

[4] Cf. Cod. Pal. 149, 2r, 4; 2v, 11.

o “remédio” contra todas as heresias[5]. Consequentemente, Wenck mesmo dá pouco valor à originalidade de seu ensino, mas concentra-se em defender as visões menos extravagantes e mais bem ancoradas nas Escrituras. Serve-se, também, de toda a amplitude da tradição o tanto quanto possível, de modo que quando utiliza o termo “nós”, o mesmo significa “os filósofos e teólogos universitários”[6].

Nesse momento, a Universidade era palco de batalhas doutrinárias dentre as escolas de pensamento tradicionais: os albertistas, os tomistas, os escotistas e os occamistas[7]. As universidades, nos primeiros anos de sua existência, ou adotavam o caminho dos “*moderni*” ou dos “*antiqui*”. Mais tarde, no século XV, admitiram ambas as escolas (*ambae viae*)[8]. No caso da Universidade de Heidelberg, criada em 1386, para onde Wenck migra em 1436 depois de ter estudado dentre os Albertistas em Paris[9], predominava inicialmente o nominalismo e, aos poucos, a *via realistarum* foi nela introduzida, contando com a participação do próprio João Wenck[10].

Não caberá aqui levantar-se a questão de uma correta caracterização da filosofia wenckiana dentre as escolas de pensamento da época, uma vez que nosso foco se dirige às possíveis influências de suas críticas no pensamento de Nicolau de Cusa. Todavia, de modo geral, como mostram numerosas passagens de seus escritos acadêmicos e sermões, compreende-se com Haubst (1955, p. 92) e Kuhnekath (1975, p. 9) que Wenck pretendia sistematizar seu pensamento mediante os princípio aristotélico da não-contradição[11], como era uma das características do albertismo acadêmico

5 Segundo Haubst (1955, p. 117), como crítico de Eckhart, Wenck aproxima-se de João Ruusbroec e João de Leuven e, na condenação radical e na luta contra os Begardos, concorda com homens como João Gerson, Felix Hemmerlin e os dois professores de teologia de Heidelberg, Johannes de Frankfordia e Nikolaus Magni de Jawor. Sendo assim, juntamente de seus professores em Heidelberg, e intelectuais de seu tempo, Wenck manteve uma séria oposição contra a “vida eremita” dos movimentos espirituais dissidentes.

6 Cf. (HAUBST, 1955, p. 91).

7 Cf. (FLASCH, 2002, p. 230). Para uma ampla exposição das diversas escolas de filosofia no século XV, ver: (HOENEN, 2003).

8 Cf. (RITTER, 1936, p. 145).

9 Cf. (GABRIEL, 2010, p. 451).

10 Em Heidelberg, o famoso “*Magister Parisiensis*”, Marsílio de Inghen formavam o primeiro corpo de docentes. Dentre os mesmos, encontravam-se cerca de vinte graduados parisienses, como Conradus de Gelnhausen, um famoso conciliarista. Em 1412, foi emitida uma proibição não apenas contra os livros de Wycliff, mas contra todos os ensinamentos do realismo (*eciam universalia regalia*) (GABRIEL, 2010, p. 459). A oposição ao realismo aumentou por volta de 1444, quando, em conexão com a reforma da Universidade, surgiu a questão de saber se a Faculdade de Letras deveria considerar a admissão da “*via antiqua*”. Os primeiros realistas foram de Colônia a Heidelberg. Alguns desses alunos foram forçados a deixar Heidelberg, em 1447, porém, sob a liderança de João Wenck de Herrenberg, o campo dos realistas foi fortalecido pela chegada de Herwicus Gisberti de Amsterdã de Colônia em 1453, de modo que os mesmos obtiveram uma permissão de ensino da “via antiqua” em 1452. Os nominalistas da Universidade de Heidelberg acharam a aceitação do realismo uma “pílula amarga” (GABRIEL, 2010, p. 461). Segundo Gabriel (2010, p. 461), após a admissão da “via antiqua”, a Universidade de Heidelberg, atraiu mestres notáveis de Paris e Colônia e João Wenck fundou sua “*Predigerbursa*” em 1453, com os dois mestres parisienses Johannes Petri de Malmö e Burchardus Wenck de Herrenberg, seguindo o modelo “*paedagogium*” de Paris.

11 Aristóteles, *Metafísica*. IV, 1005a19, ss. Sobre a disputa a respeito do princípio de não contradição e

alemão[12], e que também o demonstra seu escrito acusatório *A ignota literatura* (1442).

Nicolau de Cusa, por sua vez, já havia escrito seus três principais livros, o *De concordantia catholica* (1433), o *De docta ignorantia* (1440) e o *De coniecturis* (1442). Desde seu retorno da missão à Constantinopla, Cusa esteve constantemente em movimento, especialmente na Alemanha. Em dezembro de 1446, Eugênio IV o fez Cardeal, em particular[13]. Em 1448, o novo papa, Nicolau V, de quem Cusano era amigo há muito tempo, torna pública sua nomeação a Cardeal. Cusa responderá às acusações do escrito wenckiano somente em 1449 através da obra *Apologia da douta ignorância* (1449)[14] na forma de um diálogo entre dois discípulos. Um desses discípulos narra a outro a conversa que teve com o seu "preceptor" a respeito do escrito acusatório de Wenck. Em sua *Apologia*, Cusa, de modo destemido, defenderá a tese da douta ignorância a partir da autoridade de Dionísio Areopagita e seus comentadores.

O debate suscitado pelo *DIL* se configura como a primeira interação entre o mundo erudito e as especulações metafísicas de Nicolau de Cusa no livro *A douta ignorância* (1440). Tem, assim, o valor histórico de revelar o ambiente intelectual no qual a obra de Nicolau se insere. Wenck, em *DIL* buscou refutar a filosofia cusana como um todo, perpassando as mais variadas áreas do conhecimento, desde a metafísica, a lógica e a epistemologia, tanto quanto a aplicação prática, ética e política, que derivaria do "princípio da douta ignorância". A acusação wenckiana tenta derivar a metafísica apresentada por Nicolau de Cusa do eckhartismo e do begardismo, linhagens de pensamento subterrâneas heterodoxas combatidas com fervor em sua época[15]. Por sua

o princípio da coincidência dos opostos em Wenck e Nicolau, ver: (STAMMKÖTER, 2004). Segundo Kuhnekath (1975, p. 9), Wenck gostaria de basear todos os seus escritos nos princípios filosóficos de Aristóteles, isto é, no "princípio de não-contradição", como o "demonstram inúmeras citações, incluindo de seus sermões. Wenck não apenas cita Aristóteles com conhecimento, mas também seu comentarista Averróis" (Cf. KUHNEKATH, 1975, p. 9. Trad. nossa).

12 Haubst (1951, p. 320) considera que durante o período de juventude parisiense, Wenck se manteve sob a orientação albertista, como o demonstra seus comentários filosóficos (ao *De anima*, ao *De Hebdomadibus* e ao *Liber de Causis*) anteriores a 1426. E, segundo Meliadò (2021b, p. 220), o programa filosófico da escola albertista se fundamentava na estruturação da demonstração filosófica como uma imagem da hierarquia das causas que geram e ordenam o cosmos. A metafísica, nesse sentido, deveria derivar de uma proposição primeira que possui um grau superior de evidência e simplicidade, do qual descende a totalidade composta das conclusões. Tal princípio considerado seria propriamente o "princípio de não-contradição" aristotélico. Nesse sentido, Meliadò (2021b, p. 220) considera que a tese inicial de um "Wenck tomista" levantada por Ritter (1922) e seguida por outros comentadores como Ziebart (2014, p. 72) bem como a tese de um "período tomista" levantada por Haubst (1951, p. 321) não se sustentam necessariamente, uma vez que tal programa albertista se encaixaria perfeitamente com o perfil acadêmico de Wenck desde o início até os seus últimos escritos.

13 Cf. Acta Cusana, 727, p. 539. (FLASCH, 1998, p. 165).

14 Segundo Haubst (1955, pp. 99-100), a datação da *Apologia doctae ignorantiae* decorre do fato de que, segundo seu texto, Cusa foi nomeado Cardeal recentemente (*ADI*, 1, 4). Essa nomeação aconteceu em 20 de dezembro de 1448. Além disso, há a festa de São Dionísio mencionada como "hoje". A data da redação seria, portanto, aproximadamente, em torno de 9 de outubro de 1449.

15 De acordo com (CATÀ, 2010b), Kurt Flasch e Libera concordam que Cusa seria o continuador e renovador da mística renana.

vez, Cusa rebate ponto a ponto as acusações de seu adversário de modo a formular uma crítica não somente a Wenck mas à escolástica de modo geral, numa espécie de "reforma antes da reforma" [16] defendendo uma linha de pensamento[17] que unia a mística renana[18] e dionisiana com a teologia matemática da Escola de Chartres[19], feito pelo qual alguns historiadores da Filosofia o situam como o último dos pensadores medievais[20].

Nesse sentido, a avaliação pormenorizada do conjunto das dez acusações wenckianas e suas respectivas respostas permitirá compreender os principais pontos de ataque à filosofia cusana que possivelmente seriam capazes de exercer algum impacto no desenvolvimento de sua filosofia no período "período intermediário" dos *Opúsculos*, hipótese que guia nossa pesquisa.

3.2 AS DEZ TESES DE *DIL* E SUAS RESPOSTAS EM *ADI*

O opúsculo *A ignota literatura* (1442)[21] se inicia com uma dedicatória ao Abade de Maulbronn João de Gelnhausen. Das poucas informações disponíveis sobre a vida de Gelnhausen, consta que o mesmo foi abade em Maulborn de 1433 a 1443 e que foi um dos membros do Concílio de Basiléia. Wenck o conhece desde aquele Concílio, onde Gelnhausen, assim como Nicolau de Cusa e Wenck, havia trabalhado pela causa conciliarista. Já em 1438, no entanto, Gelnhausen passa, junto de Nicolau de Cusa, a apoiar o papa Eugênio IV (HAUBST, 1955, pp. 111-112), embora ainda mantenha

16 Expressão cunhada por Gadamer, Cf. (CATÀ, 2010b, p. 3, nota 8).

17 Catà (2010b, p. 4) esclarece que o *Documento de Soest* revela que havia na Germânia uma linhagem de pensadores que salvaguardava e defendia o pensamento de Mestre Eckhart, concessão minoritária teológico-filosófica que sobrevivia "subterraneamente" e fora transmitida por seus discípulos Suso e Tauler, passando por Bertoldo de Moosburgo e desenbocando no Cardeal Nicolau de Cusa. Este fato é demonstrado grandemente pela defesa que Cusa faz em diversas passagens de sua obra de doutrinas claramente eckhartianas e cuja influência fora primeiramente notada e avaliada pelo próprio João Wenck de Herrenberg.

18 Cf. (LIBERA, 1998, p. 110).

19 Sobre a proximidade de Nicolau de Cusa e a escola de Chartres, ver: (ALBERTSON, 2014); (TAKASHIMA, 2002).

20 Segundo Wippel e Wolter (1969, p. 1) um dos critérios para se determinar a difícil classificação do "fim da Idade Média" seria o exemplo do rompimento de um pensador "anti-acadêmico" com as discussões estéreis da escolástica de seu tempo. Cusa seria esse pensador que terminaria um processo iniciado com o despontar do nominalismo no século XIV, dentro da própria escolástica.

21 Para a datação de *A ignota literatura*, Haubst (1955, p. 99), considera que, como Wenck dedicou seus escritos ao ex Abade de Maulbronn, João de Gelnhausen, e ele morreu no meio do verão de 1443, é necessário que esta data seja a última possível para a sua elaboração; a menos que a mesma fosse apenas uma dedicatória fictícia. No entanto, de acordo com a *Apologia* de Cusa, isso não pode ser assumido (Ver: *ADI*, H. 4, 21- 5, 15). Desse modo, a data aproximada seria 26 de Março de 1442, isto é, a mesma data da correspondência de Wenck ao Abade de Maulbronn. Segundo Haubst (1955, p. 99), na *Carta do eremita*, *De ignota literatura* não é de forma alguma referida, mas, inversamente, em *De ignota litteratura*, alguns temas da *Carta* são referidos com clareza, Por exemplo, o tema da "vida desprendida" (*Abgescheinden leben*) (*DIL*., 31), que é o mote da *Carta do eremita*, que também está no prefácio (Cód. Mog. 190, 150v, 16) e no resumo (154v, 20). Cf. (HAUBST, 1955, p. 99).

relações cordiais com conciliaristas, como evidencia a correspondência que manteve nos anos seguintes com o professor conciliarista João Wenck[22].

Em 1442, o abade escreve uma carta a Wenck pedindo conselhos sobre a atitude de seu irmão, Hans Franckfurter, que havia abandonado recentemente seu emprego para se dedicar à vida de eremita[23]. Gelnhausen pede conselhos ao professor de teologia, uma vez que, em outras ocasiões, Wenck havia se mostrado fortemente contrário às "horrendas singularidades dos Valdenses e dos Begardos" (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2521. Trad. nossa). Nessa *Carta* de resposta, Wenck atacara a presunção daqueles monges eremitas que "se apoiam em suas próprias ideias, em vez de seguir o ensino das *Escrituras*, estabelecido pela Igreja, e critica a atitude de desapego das realidades terrenas, o que também implicaria a recusa dos sacramentos e de toda a liturgia" (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2521. Trad. nossa). De maneira semelhante, Wenck criticaria naquela *Carta do Eremita* a rejeição da cultura como uma "arrogância" própria "daqueles que eles afirmam que nem mesmo um preceptor como Agostinho tem algo a oferecer que eles não podem encontrar por si mesmos" (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2521. Trad. nossa.).

Segundo Haubst (1955, p. 118), não mais do que um ano e um quarto após essa troca de correpondências, em suas próprias palavras, foi "apresentada" a João Wenck outra obra pelo mesmo velho Abade de Maulbronn, a *De docta ignorantia* de Nicolau de Cusa. Não se sabe se o Abade a enviou a Wenck como um pedido de opinião de um especialista ou se somente queria lhe dar alguma atenção. Wenck emitiu sua opinião no opúsculo *De ignota litteratura* e, ainda neste momento, percebe-se que sua posição seria determinada grandemente pelo mesmo ponto de vista heresiológico. No espírito de apresentar uma refutação de uma suposta opinião heterodoxa contrária às *Escrituras* que o escrito *A ignota literatura* (cujo título remete a uma litera-

[22] Sobre detalhes da vida de Gelnhausen, ver: (BAUM, 1983, p. 79); sobre a troca de cartas com Wenck, ver: (ZIEBART, 2014, pp. 61-63).

[23] A resposta de Wenck começa com uma lista de nove teses coletadas sob o título "*abgescheiden leben*" (vida desprendida), com as quais ele resume as opiniões expressas pelo irmão de Gelnhausen. Na segunda parte da carta, Wenck "ataca essas opiniões, insistindo, em particular, na necessidade de uma correta interpretação das *Escrituras* e, acima de tudo, na necessidade de seguir as autoridades eclesiásticas estabelecidas" (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2521. Trad. nossa.). Não se sabe se Gelnhausen enviou a carta de Wenck ao irmão. De qualquer forma, em 1447, Hans Franckfurter entrou no mosteiro beneditino de Tegernsee, para sair no ano seguinte. Em 1 de Maio de 1452, Nicolau de Cusa escreve um "*Eremitenregel*" para Franckfurter elogiando sua decisão de se dedicar à vida eremita, que o mesmo acabou escolhendo contra a opinião de seu irmão, mas provavelmente com o apoio do Cusano, cf. (VANSTEENBERGHE, 1920, p. 120). Um ano após a primeira carta de Gelnhausen, Wenck recebeu uma cópia da obras *De docta ignorantia*, de Nicolau de Cusa (HAUBST, 1955, p. 118), provavelmente pelo próprio Gelnhausen, segundo Haubst (HAUBST, 1955, p. 118), embora em *De ignota litteratura* Wenck não diga explicitamente por meio de quem recebera a obra de Cusano, mas, dirigindo-se ao abade de Maulbronn, a quem dedica seu escrito, diz: "Amado pai, li a obra *A douta ignorância* que acaba de me ser entregue" (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 2520-2521. Trad. nossa.). Sobre maiores detalhes desta correspondência, ver: (HAUBST, 1955, pp. 113-114) e (ZIEBART, 2014, pp. 61-63).

tura supostamente “desprezível”, ou que “deveria ser ignorada”), dedicado à refutação das teses cusanas, é composto. Nas palavras de Wenck sua obra fundamenta-se em: “uma oposição às matérias tratadas na mencionada *A douta ignorância*, ao meu ver, de maneira perniciosa, em relação a Deus, ao Universo e a Jesus Cristo” (WENCK, 1988, p. 97. Trad. nossa)[24].

A obra *A ignota literatura* (doravante citada como “*DIL*”), na sua estrutura formal, guarda uma relação próxima com a wenckiana “*Carta do eremita*”, com a diferença que nela a discussão é elevada ao nível especulativo. Wenck divide seu conteúdo, isto é, as proposições supostamente heréticas de *A douta ignorância* (doravante citada como “*DDI*”) em uma série de dez sentenças, que compõe-se de “conclusões” e “corolários”, para então refutá-las nos comentários subsequentes. As mesmas podem ser divididas em dois grupos: i) aquilo que Wenck considera como expressões heréticas derivadas do begardismo/eckahartismo; e, ii) passagens de *DDI* que violam o princípio de não contradição aristotélico[25]. Ao mesmo modo da *Carta*, Wenck reenvia essas teses a um *fundamentum*, desta vez, sob o lema “*Vacate et videte quod ergo sum Deus*”, e ao título “*De ignota litteratura*” que, assim como o capítulo “vida desprendida” da *Carta do eremita*, destina-se a expressar um juízo sobre as supostas heresias[26].

3.2.1 Exórdio

O texto wenckiano se inicia com um “*Exórdio*”, em que, fundamentando-se em citações bíblicas, expõe os motivos de sua tratativa. As primeiras citações advém dos *Salmos* (Sl. 70: 16), *Romanos* (Rm. 10: 3), *Lucas* (Lc. 10: 35) e *Eclesiástico* (Ec. 24: 31), e indicam que Wenck se via como um “elucidador da verdade divina” que tinha por missão reestabelecer a justiça, “ingressando na potência do Senhor” e que tal tarefa, a de “por em luz” a verdade das *Escrituras*, seria recompensada com a “vida eterna”.[27]

Apresenta, posteriormente o mote principal de suas reflexões, a passagem bíblica do *Salmo XLV*: “Tranquiliza e vê: Eu sou Deus” (WENCK, 1988, p. 97. Trad. nossa)[28]. Este procedimento, o de fundamentar-se em passagens escriturais, parece ser uma das falhas de seu oponente que, em sua visão, move-se pela curiosidade e

---

[24] *DIL*, 9, 8-11. No original: *provocor ego ipse Ignotam conscribere Litteraturam, qua per oppositum ad has quas praefata Docta Ignorantia tractat materias, meo iudicio insalutariter, de Deo, de universo ac Lhesu Christo*.

[25] Cf. (ZIEBART, 2014, p. 72).

[26] Cf. (HAUBST, 1955, pp. 119-120).

[27] *DIL*, 19, 11-17. No original: (...) *ex ea ingressus pateat in potentias Domini, ad memorandam eius iustitiam, quam ignorantes inobedienter suam statuerunt, ait apostolus Romanorum X. Et laborem huius suscepti operis forsitan alleviabit aeternae vitae promissio facta divinitus veritatis elucidatoribus. de supererogationis redditione Lucae X, cum eo quod scriptum est Ecclesiastici XXIV: “Qui elucidant me vitam aeternam habebunt*.

[28] *DIL*, 19, 21-23. No original: *In caput dicendorum occurrit illud Psalmi XLV, “Vacate et videte quoniam ego sum Deus,” pro legitima registratione totius nostrae mentalis negotiationis*.

pela vaidade, valendo-se de métodos de "teologizar" heterodoxos: "muitos o procuram ver, não pela salvação, meta de nossa fé, mas por curiosidade e vaidade: [lemos] sobre os mesmos em *Romanos I*: 'Envaideceram em seus pensamentos e seu coração ficou obscurecido e insensato' " (WENCK, 1988, p. 98. Trad. nossa)[29]. Eis o orgulho daqueles que se dizem sábios, mas que permanecem em uma mera "visão sábia" que "insufla".[30]. Em correlação, Wenck evoca a filologia da palavra "demônio", que deriva do grego "sábio", associando a imagem do demônio à tal busca pela "visão sábia" (*visio scientialis*)[31] de Deus sem o auxílio da correta interpretação das *Escrituras*:

> O Senhor Deus deseja deles nos remover, excluir-nos e nos separar, trazendo nossos ócio e visão de volta a si mesmo, ordena-nos tranquilizarmos para que possamos contemplá-lo na quietude - e isso não porque permanecemos ainda em uma mera visão sábia que nos insufla (a partir dela até os demônios derivam seu nome em grego, pois "demônios" significa "sábios"), mas sim porque, no silêncio, com o nosso olhar firmemente fixado naquilo que Deus realmente é, saciamos toda a nossa inquietude (WENCK, 1988, p. 98. Trad. nossa)[32].

Nesse momento, Wenck já deixa claro a sua interpretação da filosofia cusana[33], isto é: a de que a mesma se trata de um panteísmo que identifica Deus e a criatura. Wenck destaca desde o início de seu tratado que, sob sua ótica, há uma distinção clara e uma total diferença entre Deus e criatura. Segundo a lógica dessa sua interpretação, o pronome "Eu" da passagem em questão singulariza Deus e exclui toda criatura da divindade:

> Logo, tendo prescrito, belissimamente, para tranquilizamos, acrescentando expositivamente "e vê", anexou, explicando, aquilo que deveria ser visto: "que eu sou Deus", onde "eu" singulariza e exclui claramente toda criatura da divindade. Deus se distingue de toda criatura, porque o mesmo Deus é Criador, não criatura. Logo, o exercício em que dediquei minha mente à composição de *A ignota literatura*, um exercício absolutamente necessário, que entra em conflito contra [a obra] *A douta*

---

[29] *DIL*, 20, 4-7: *Vident et plurimi, sed non ad salutem, finem fidei nostrae, sed ad curiositatem et vanitatem: de quibus Romanorum I: "Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum*."

[30] De acordo com Ziebart (2014, p. 64), essa passagem remete ao trabalho de Gerson *Contra curiositatem studentium* (1402), que criticava a "curiosidade ociosa e a obsessão por ensinamentos estranhos e inusitados" (*singularitates*) tanto de filósofos quanto de teólogos nas universidades, sem fundamento na verdade revelada citando a esse respeito a mesma passagem de Eclesiastes (Ec. 24:31). Ver: (GERSON., 1969).

[31] Sobre a "*Inflante scientia*" e a "*visio scientialis*", ver: Agostinho, *A cidade de Deus*, IX, 20; Calcídio, *Comentário ao Timeu*, 132; Marciano Capella, *De nuptiis Philol. et Merc.*, II, 154; Platão, *Crátilo*, 398 b. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 7).

[32] *DIL*, 20, 6-13: *Dominus Deus cupiens elongare, excludere, et sequestrare, otium et visionem nostras in seipsum reflectens, nobis imperat vacare ad quiete videndum - non quidem in nuda stando visione scientiali nos inflante (a qua et daemones graeco vocabulo nuncupantor, daemones enim interpretantur scientes) sed potius visionis vacantia tendendo in id quod vere Deus est, omnis nostrae motionis satians requietio*.

[33] Cf. (HAUBST, 1955, p. 120); (KUHNEKATH, 1975, p. 103); (ZIEBART, 2014, p. 65); (FLASCH, 2002, p. 231).

> *ignorância*, é inteiramente extraído desse [versículo] (WENCK, 1988, p. 98. Trad. nossa)[34].

A passagem supracitada é central para a compreensão geral das acusações de Wenck. Da compreensão de uma relação excludente entre Deus e Criatura, decorrem grande parte das demais acusações wenckianas contra um suposto panteísmo cusano. Pode-se compreender que tal interpretação da filosofia cusana é a ponte pela qual Wenck associa Nicolau de Cusa a Mestre Eckhart e aos Begardos. A acusação de panteísmo, porém, somente será detalhada e melhor esclarecida na *primeira conclusão*. Na sequência do *exórdio*, Wenck dá mais esclarecimentos daquilo que entende ser a pretensão pela qual Cusa é acusado de envaidecer-se, isto é, a de ter chegado, tal qual os Begardos[35], à visão de Deus em vida, "transcendendo o humanamente cognoscível das verdades incorruptíveis":

> Esse homem de douta ignorância se vangloria, dizendo ao Cardeal [Juliano] que, no mar, ao retornar da Grécia e sendo guiado pela luz suprema, encontrou o que antes havia buscado por vários caminhos doutrinários. E, especificando ainda mais a sua invenção, ele diz: "na douta ignorância, transcendendo o que é humanamente cognoscível das verdades incorruptíveis", tal [*Douta Ignorância*] segundo o que ele disse, em três livros, resolve-se naquele que é a verdade (WENCK, 1988, p. 98. Trad. nossa)[36].

Wenck refere-se à experiência mística narrada por Nicolau de Cusa ao Cardeal Juliano Cesarini em uma *Carta*[37]. Em seu entender, esse seria mais um motivo pelo qual a *DDI* deveria ser desacreditada, de modo que chega a mencionar Nicolau de Cusa como um "falso profeta" e "pseudo-apóstolo", que, "sob o disfarce da religião,

---

[34] *DIL*, 20, 13-20. No original: *Pulchre ergo determinans vacare, addidit expositive "et videte," attexens causaliter quid videndum: "quoniam ego sum Deus," ubi "ego" singularizans omnem creaturam patenter a divinitate excludit. Deum ab omni distinguens creatura, quia ipse Deus creator, non creatura. Rectificatum ergo est ex themate totum nostrae mentis negotiandi exercitium Ignotae Litteraturae pernecessarium respectu conflictus ineundi contra Doctam Ignorantiam*.

[35] Cf. (HAUBST, 1955, p. 121).

[36] *DIL*, 20, 21-27. No original: *Gloriatur vir iste doctae ignorantiae, cardinalem elloquens, se invenisse quod dudum variis doctrinarum viis concupiverit in mari, in reditu de Graecia, ductu superni luminis. Et subpecificans illud suum inventum ait: ut docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humanitus scibilium, quam se dicit tribus libellis in eo qui veritas est absolvisse*.

[37] Em 1437, Eugênio IV enviou Nicolau de Cusa à Constantinopla, junto da comitiva que deveria acompanhar os representantes bizantinos ao Concílio de Florença. Nessa viagem, Nicolau de Cusa narra sua experiência mística observando o mar e a recepção da concepção da doutrina da coincidência dos opostos como um dom de Deus, segundo a *Carta ao Cardeal Juliano*, que foi anexada à sua obra *A douta ignorância*. Cf. *DDI*, III, 263. Cf. *Carta ao Cardeal Juliano*. *DDI*, III, 263, 1-9. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 186). No original: *Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium. Quam nunc in eo, qui veritas est, absolvi hiis libellis, qui ex eodem principio artari possunt vel extendi*.

engana, astuciosamente, aqueles que ainda não possuem a capacidade de compreender" (WENCK, 1988, p. 98. Trad. nossa)[38]. Nesse sentido, o combate às heresias das dissidências e seitas espiritualistas de sua época vem aliado à defesa do Ensino Universitário da *via antiga*. Wenck vislumbra que a doutrina cusana da "douta ignorância" se desvencilha das escolas de pensamento da época. Isso reflete a sua opinião de que as mesmas seriam as guardiãs da correta interpretação da *Sagrada Escritura*, que, nessa questão, "não pode ser anulada" (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa) e remete o ensinamento místico "heterodoxo" cusano aos de uma famosa lista de hereges medievais[39]: "(...) de fato, durante muito tempo, os ensinamentos dos valdenses, eckhartianos e wycliffianos já demonstram de qual espírito procede essa douta ignorância" (WENCK, 1988, p. 98. Trad. nossa)[40]. Lembra Wenck que "(...) na *Epístola aos Gálatas*, o apóstolo dá precedência ao ensino do *Evangelho* sobre uma proclamação angélica: "ainda que nós mesmos, ou um anjo do céu vos anunciar um evangelho diferente do que vos anunciamos, seja anátema"[41]. O conjunto de referências bíblicas elencado por Wenck, nesse momento, é utilizado para referendar a interpretação de uma relação excludente entre Deus e Criaturas, isto é, fundamentada no princípio de não-contradição, uma vez que criador e criatura, pensados como termos "opostos", não poderiam "coincidir" em uma mesma realidade.

Resta agora a fundamentação que permitiria Wenck contradizer a asserção de uma experiência mística cusana na *Carta ao Cardeal Juliano*. Nesse sentido, Wenck traz à tona a sua teoria do conhecimento fundada em Boécio e Aristóteles[42]. De Boé-

[38] DIL, 20, 33-34. No original: *pseudoapostoli operarii subdoli transfigurantes se in apostolos Christi; de quorum numero forsan extat vir iste doctae ignorantiae, callide sub specie religionis decipiens eos qui nondum exercitatos habent sensus*.

[39] Os Valdenses constituíram uma seita cristã fundada por Pedro Valdo (1140-1217?), um rico comerciante que abandona suas riquezas e doa tudo aos pobres e abraça a pobreza por amor a Deus. Seus seguidores foram condenados por desobediência e, mais tarde, abraçaram o calvinismo. Cf. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 44. Nota 15). Os "eckhartianos" aqui referidos são os seguidores dos ensinamentos de Mestre Eckhart (1260-1328). Eckhart é o principal teórico cujas doutrinas foram condenadas pela Santa Inquisição associado aos ensinamentos de Nicolau de Cusa por Wenck, como ver-se-á a seguir. Por fim, os wycliffianos são os seguidores de João Wyclif (1320-1384), religioso inglês cujas doutrinas continham um grande sentimento de anticlericalismo. Quarenta e cinco proposições suas foram condenadas pelo Concílio de Constanza (1425). Suas ideias são consideradas como precursoras da Reforma protestante. Cf. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 44. Nota 16).

[40] Cf. *DIL*, 20, 27- 21, 2. No original: *Sed hortatur nos discipulus quem diligebat Lhesus, canonica sua prima, capitulo IV, non credere omni spiritui sed probare spiritus an ex Deo sint, annectens necessitatis causam: "quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum." De quibus apostolus II Corintheorum XI subspecificantius loquens ait: "pseudoapostoli operari subdoli transfigurantes se in apostolos Christi": de quorum numero forsan extat vir iste doctae ignorantiae, callide sub specie religionis decipiens eos qui nondum exercitatos habent sensus. Nam ex quo spiritu haec docta procedat ignorantia, dudum iam Waldensica, Eckhardica, atque Wiclefica praemonstraverunt doctrinationes*.

[41] Cf. *DIL*, 20, 5-7. No original: *Iubemur a Salvatore, Marci primo, evangelio credere, quoniam est Dei sermo indissolubilis, Iohannis X: "Non potest solvi scriptura." Cuius assertio ab apostolo praeponitur angelico evangelio, ad Galathas I: "Licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit*.

[42] Para um aprofundamento da teoria do conhecimento wenckiana, desde os seus primeiros "escritos filosóficos", consultar: (KUHNEKATH, 1975, pp. 29-79).

cio, constata o "modo humano natural" de compreensão[43] e do *De anima III* aristotélico, retira a metáfora da "luz e das cores", que remete à necessidade das imagens (*phantasmata*) para a intelecção humana[44]. Essas imagens a serem utilizadas pela teologia seriam reveladas pelo *Evangelho*:

> Agora, o *Evangelho* diz, na *Primeira Epístola aos Coríntios*, que inteligimos através de um espelho em enigma. De que modo, então, aprendemos nesta vida 'incompreensivelmente o que é incompreensível'? Pois, nesta vida, na qual, de acordo com Boécio, 'tudo o que é recebido é recebido de acordo com o modo do receptor', é impossível para o ser humano compreender de outro modo que não compreensivelmente e na imagem, pois, [como aprendemos] em *De Anima III*, a imagem (*phantasma*) é para o intelecto aquilo que a cor é para a vista. Além disso, é evidente que, sem a luz manifestamente atuante da cor, a visão nada pode ver: logo, do mesmo modo, também não sucede inteligirmos sem [a utilização] de uma imagem. Seguindo o mesmo raciocínio, a *Sagrada Escritura* nos ensinou mediante os símbolos o que é divinamente inspirado e revelado, de acordo com a maneira usual de nossa concepção natural (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa)[45].

Nesse momento, Wenck já demonstra a sua posição a respeito da questão polêmica entre albertistas e tomistas[46] sobre a possibilidade de um conhecimento humano "puramente espiritual que não está mais preso ao fantasma"[47]. No contexto dessa passagem de *DIL*, percebe-se que Wenck associa a questão do conhecimento vinculado à imagem ao tema da possibilidade da experiência mística em vida, relatada por Cusa. Wenck dá a entender que o "apreender incompreensivelmente o que é incompreensível" cusano implica em transcender a própria natureza humana que tem o intelecto (aqui significando a faculdade racional) como modo de compreensão. Isso também significaria atacar a autoridade do próprio *Evangelho*[48], uma vez que Cusa afirmava com isso que a "verdade revelada não é compreensível do modo normal, mas somente paradoxalmente de modo incompreensível" (ZIEBART, 2014, p. 70), e, portanto, de um modo "irracional", na visão de Wenck. Desse modo, a teoria do co-

[43] Cf. Boécio, *De consolatione philosophiae*, V, 4: "Tudo aquilo que é conhecido é percebido não em função da sua essência, mas antes segundo a faculdade daqueles que o conhecem" (BOÉCIO, 2005, p. 183). No original: *Omne enim quod cognoscitur non secundum sui uim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem*.

[44] Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 2, 425 b 19-26. Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 450. Nota 20).

[45] *DIL*, 21, 8-19. No original: *Dicit autem evangelium, I Corintheorum XIII, nos intelligere per speculum in aenigmate. Quomodo ergo in hac vita incomprehensibilia incomprehensibiliter apprehenderemus? Repugnat namque in hac vita, ubi secundum Boethium "omne quod recipitur recipitur secundum modum recipientis," aliter hominem comprehendere quam comprehensibiliter et in imagine, cum, ex III De Anima, hoc sit phantasma ad intellectum quod est color ad visum. Constat autem sine lumine coloris actuante obiectaliter visum nihil posse videre: ergo nec sine phantasmate contingit nos inteligere. Quapropter scriptura sancta in symbolis nobis tradidit divinitus inspirata ac revelata pariformiter ad consuetudinem naturalis nostrae conceptionis*.

[46] Para uma exposição da época sobre o debate, ver: Heimerico de Campo, *Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam (ou Tractatus problematicus)*, problema 13.

[47] Ver: (KUHNEKATH, 1975, pp. 57-74); (HAUBST, 1955, pp. 106-110).

[48] Cf. (ZIEBART, 2014, p. 70).

nhecimento cusana abandonaria tanto as *Escrituras* quanto a sua interpretação escolástica ao propor um conhecimento direto do divino para além da imagem, em vida, dispensando, tal qual os Begardos[49], o dogma da graça divina e do conhecimento divino *in patria*[50].

Em conexão com a crítica da experiência mística cusana na *Carta ao Cardeal Juliano* vem, a seguir, à crítica à tese cusana da "coincidência dos opostos/contraditórios"[51]. A definição cusana de Deus como a "simplicidade em que coincidem os contraditórios" teria, segundo Wenck, o objetivo de evitar a crítica a seus argumentos:

> Mas, com o objetivo de evadir-se de qualquer impugnação de seus argumentos, este autor de *A douta ignorância* toma a seguinte cautela: [diz] que, ao abraçar incompreensivelmente assuntos de tal modo profundos e incompreensíveis, todo o esforço de nosso engenho humano se eleva àquela 'simplicidade em que coincidem os contraditórios', na qual disse trabalhar a concepção de seu *Primeiro Livro* (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa)[52]

Nesse sentido, Wenck considera que Nicolau de Cusa, com sua doutrina da coincidência dos opostos/contraditórios em Deus faria coincidir o criador e a criatura (considerados, consequentemente, como "opostos"), sem atentar para o versículo em questão ("Eu sou Deus") revelador de uma natureza divina em que "nenhuma criatura

---

49 Cf. *Constituitiones Clementinae*, i) *Quod homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia profeciere non valebit, nam, ut dicunt, quis semper posset proficiere, possest aliquis Christo perfectior inveniri*. (FAGGIN, 1946, p. 41).

50 Na opinião de Secchi (2018, p. 62), mesmo nas suas várias facetas, a suposta heresia preconizada pelo Cusano, "assume aos seus olhos um rosto bem definido: preconiza o acesso direto ao divino, graças a uma espécie de revelação pessoal, que permite prescindir e, consequentemente, desintegrar tanto a função de a instituição tão eclesiástica quanto a positividade da ciência aristotélica." (SECCHI, 2018, p. 62. Trad. nossa). A longa onda de heresias destacada por Wenck inclui Wycliff e os Lollardos de um lado, os Begardos e Eckhart de outro. Na visão de Secchi (2018, p. 62), o fato de que Eugênio IV, inimigo político de Wenck, em 12 de maio de 1431, emitir uma bula em defesa dos Begardos, é fundamental: "Eugênio IV defende os hereges e, de alguma forma, todos os papalistas se aproximam dos Begardos". (SECCHI, 2018, p. 62. Trad. nossa).

51 Entendemos com André (1997, p. 163), que, segundo Cusa, no Máximo Absoluto, tanto os opostos como os contraditórios coincidam: "(...) ele não só utiliza explicitamente a expressão coincidência de contraditórios, como reclama a necessidade de ultrapassar o princípio de não-contradição para a poder entender" (ANDRÉ, 1997, p. 163). Nicolau afirma em *DDI*, I, IV: "Isto, contudo, transcende todo o nosso intelecto, que não pode combinar os contraditórios no seu princípio pela via da razão, porque caminhamos através daquilo que se nos tornam claras por natureza e a razão, situando-se longe dessa força infinita, não pode ao mesmo tempo ligar os contraditórios que distam infinitamente uns dos outros. Vemos, pois, incompreensivelmente acima de todo o discurso da razão, que a maximidade absoluta é infinita, que nada se lhe opõe, e que com ela coincide o mínimo." (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 10).

52 *DIL*, 21, 20-25. No original: *Verum hic scriba doctae ignorantiae, ut omnem evadat argumentorum impugnationem, hanc dat cautelam: ut in huiusmodi profundis incomprehensibilibus incomprehensibiliter amplectendis omnis nostri humani ingenii conatus se ad illam elevet simplicitatem ubi contradictoria coincidunt, in quo dicit laborare primisui libelli conceptum*.

coincide e coisa alguma se amalgama". Segundo Wenck, Cusa desejava, dessa maneira, impedir toda oposição às suas teses: "E, quem o refutará, posto que, nesse caso, nenhuma inferência lógica (*consequentia*) poderia ser estabelecida caso deficiente a inconsistência (*repugnantia*) entre antecedente e consequente opostos?" (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa)[53]. Dessa impossibilidade de contradição, seguir-se-iam duas teses contrárias a respeito de Deus, como por exemplo, que Deus é X e que Deus não é X. De tal princípio, derivar-se-iam nefastas consequências políticas: "O que aconteceria, então, com as inferências dos profetas, evangelistas e apóstolos de nosso Salvador, pelas quais nossa fé é, em grande medida, fortalecida contra a dos que tem uma fé equivocada?" (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa)[54]

Para Wenck, caso não fosse possível defender a racionalidade das declarações das *Escrituras* em compatibilidade com a lógica e as declarações das autoridades, a Fé ficaria aberta ao ridículo por parte dos infiéis que não aceitam a verdade revelada, mas que, no entanto, poderiam ser persuadidos por meio de argumentos racionais a aceitá-la.[55]. Além disso, a tese da coincidência dos opostos faria ruir o princípio que sustenta todas as ciências:

> Além disso, vê-se que esse ensinamento, assim como esse autor, destrói o princípio fundamental de toda doutrina acadêmica (*doctrina*): o princípio de que é impossível à mesma coisa ser e não ser [algo], como lemos na *Metafísica IV*. Mas, este homem pouco se importa com as palavras de Aristóteles, pois diz que "sempre parte do [único e mesmo] mesmo princípio" e que "extraiu, acima da via comum dos filósofos, [considerações] invulgares para muitos" (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa)[56].

Wenck compreende, portanto, que Nicolau de Cusa está disposto a abandonar o princípio de não-contradição aristotélico, de modo a acarretar as mais terríveis consequências, como o fim de toda a ciência acadêmica estabelecida[57] e até mesmo

---

[53] DIL, 21, 28-31. No original: *Et si praefatus magister doctae ignorantiae omnem sic praevenire vult oppositionem, tunc nulla erit ibidem contradictio. Et quis eum redarguet?, cum tunc nulla possit fundari consequentia, deficiente repugnantia oppositi consequentis ad antecedens*.

[54] *DIL*, 21, 31-34. No original: *Ubi tunc erunt consequentiae prophetarum Salvatoris, evangelistarum, ac apostolorum, quibus dinoscitur fides non modicum roborata contra perfidos*?

[55] De acordo com Ziebart (2014, p. 70), essa capacidade de defender a racionalidade da fé para os não crentes foi um dos principais argumentos trazidos pelos seguidores da *via antiqua* em defesa de uma abordagem da teologia que aderisse intimamente à filosofia de Aristóteles.

[56] *DIL*, 21, 34 - 22, 3. No original: *Affert etiam de medio talismodi eius assertio semen omnis doctrinae, videlicet illud. Idem esse et non esse impossibile, IV Metaphysicae. Verum hic homo parum curat de dictis Aristotilicis, quia fatetur se ex eodem fundamento semper progredi et rara multis super communem viam philosophorum elicuisse*.

[57] A filosofia da Idade Média seguiu o princípio de não contradição (*PNC*) não apenas após a recepção de Aristóteles e também o assumiu como fundamental. A *via antiqua* da qual Wenck era um representante, segundo seus maiores expoentes, Alberto Magno e Tomás de Aquino, via-o como o fundamento de todo o conhecimento humano. Alberto Magno considera que "este princípio é o mais seguro de todos os princípios, a razão não pode abandoná-lo" (Alberto Magno, *Metaphysica*, ed. B. Geyer (ed. Colon. XVI, 1), Münster 1960, 175, 20 sqq.: "*illud principium quod nunc diximus, est*

a aniquilação da noção de individualidade das coisas:

> E, além disso, diz que seu próprio princípio é o seguinte: que, "na inteligência simplíssima e abstratíssima, todas as coisas são uma só", a partir do que é necessário que, lá, todas as coisas percam tudo aquilo que as diferenciam (WENCK, 1988, pp. 99-100. Trad. nossa)[58].

Na última divisão temática de seu *Exórdio*, Wenck dissertará com detalhes de que modo Nicolau de Cusa com seu princípio da coincidência dos opostos destrói a ciência aristotélica como um todo e explica por que anexou o título de "Ignota literatura" ao seu escrito. Em primeiro lugar, Wenck concorda com Nicolau de Cusa a respeito do "desejo de conhecer" presente na *Metafísica*, *Livro I*[60]. Em segundo lugar, também concorda que, para que haja o conhecimento, é necessário propor-se um modo de inquisição, ou uma investigação científica, a fim de que essa demanda seja executada[61]:

> (...) para que ela não seja em vão, mas que atinja a quietude no amado pela propensão de sua própria natureza. Que é [o seguinte]: todos os investigantes julgam o incerto proporcionalmente, isto é, mediante uma comparação ou relação, ou proporção com aquilo que se considera ser pressuposto ou proposto [como] certo, [julgamento] que é ofício da Lógica, modo de conhecimento que, na *Metafísica II*, dirige e ensina a mente a devenir, em seu discurso, a partir do conhecido ao desconhecido, para que atinja seu conhecimento (*notitiam*) (WENCK, 1988, p. 100. Trad. nossa)[62].

---

omnium principiorum firmissimum (...) Impossibile namque est quemlibet suscipere per intellectum, quod idem et secundum idem simul sit et non sit". Tomás de Aquino concorda com Alberto. Para ele, o *PNC* é o pré-requisito para um argumento conclusivo ao qual todo argumento filosófico pode ser rastreado (Cf. Tomás de Aquino, *In quattuordecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala/R. M. Spiazzi, Turin 1964, 167, n. 604: "omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem: ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum". Cf. (STAMMKÖTER, 2004, pp. 435-436).

58 *DIL*, 22, 7-9. No original: *Dicit autem illud suum fore fundamentum: videlicet, in simplicissima et abstractissima intelligentia unum esse omnia: ex quo ibi omnia omne quod differentialitatis est oportet evomere*.[59].

60 Cf. *DDI*, I, *Prólogo*, 1, 19-23.

61 Cf. *DDI*, I, 1, 2, 3-4. "Vemos que, por uma graça divina, 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. Entre estes, a capacidade de julgar corresponde ao objetivo de conhecer, para que não seja em vão a apetência e cada um possa atingir no [objeto] amado o repouso da sua própria natureza" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 3). No original: *Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit*.

62 *DIL*, 22, 22-31. No original; *Et quia ad huiusmodi naturalem inclinationem sciendi ut executioni demandetur ne sit frustra set ut in amato pondere propriae naturae quietem attingat, oportet inquisitionis seu investigationis scientialis modum aperire - in quo iterum cum saepe fato scriba doctae ignorantiae concordo. Qui est omnes investigantes in comparatione sive habitudine sive proportione paesuppositi sive propositi certi proportionaliter incertum iudicant, quia hoc est logicae officium, quae IIž Mataphysicae dicitur sciendi modus dirigere et docere mentem devenire in suo discursu de noto ad ignoti notitiam attingendam*.

Para Wenck, toda inquisição racional é "comparativa ou combinatória (*collativa*)" e "utiliza o meio da proporção" (*medio proportionis*). De modo que cada coisa singular a ser investigada vem a ser julgada e conhecida:

> (...) a partir de uma redução proporcional ou comparativa do que é incerto, ignoto ou incógnito, que se inquire, a algo que é pressuposto ou proposto [como] certo, conhecido (*notum*), manifesto e cognoscível (*cognitum*), para que seja conhecido e manifesto. Sendo assim, o princípio (*inchoatio*), ou ponto de partida (*inceptio*) ou início (*initium*) fundante do discurso racional é dado a partir do que é conhecido (*noto*); enquanto que o término (*terminatio*) e conclusão [do discurso racional] se dirige a manifestar o desconhecido (*ad ignotum manifestandur*). (WENCK, 1988, p. 100. Trad. nossa)[63].

A partir da exposição do método científico acadêmico, Wenck expõe a natureza do título de sua obra:

> Portanto, no título de seu livro, ele inclui cada um dos termos da inquisição ou do discurso, a saber: "douta", isto é, "o conhecido" (*noto*) e "ignorância", isto é, "o desconhecido". Semelhantemente, eu fiz uma coisa no título deste livro, que é: "ignota", isto é, o *terminum ad quem* e "literatura", isto é, seu *termo a quo*, dessa mesma investigação mental (WENCK, 1988, pp. 100-101. Trad. nossa)[64].

Conforme o exposto por Wenck, o termo "a partir do qual" (*a quo*) provém a investigação é "Ignota"[65], ou "ignorada", que aqui parece se referir à obra *A douta ignorância*. Seguindo o mesmo raciocínio, o "termo ao qual" (*ad quem*) se dirige a presente investigação wenckiana, "Literatura", parece se referir às *Sagradas Escrituras*, que seriam supostamente desconhecidas pelo "panteísta" Nicolau de Cusa. Nesse sentido, a reflexão wenckiana se encaminha a desvelá-las a um "ignorante nas letras". Wenck, nesse momento, sugere que Nicolau não conhece a correta interpretação das *Escrituras* e se coloca como aquele que deveria cumprir as profecias bíblicas de Isaías (sobre um "livro selado que será dado a um néscio das *Escrituras*") e de Davi (que "re-

---

[63] DIL, 22, 34-23, 2. No original: *Hinc singula inquirenda, venanda, vel investiganda veniunt iudicanda et cognoscenda ex proportionali sive comparativa reductione incerti, ignoti, sive incogniti quod inquiritur, ad praesuppositum sive propositum certum, notum, manifestum, et cognitum, ut innotescat et manifestetur. Unde rationalis discursionis inchoatio sive inceptio aut initium est a noto, terminatio autem ac finis est ad ignotum manifestandum*.

[64] *DIL*, 23, 1-7. *Quapropter ipse in titulo sui libelli utrumque inquisitionis sive discursionis terminum complectitur, quia 'docta,' ecce notum, 'ignorantia,' ecce ignotum. Similiter ego in titulo huius libelli, qui es 'ignota,' ecce terminum ad quem, 'litteratura,' ecce terminum a quo, eiusdem mentalis investigationis*.

[65] Preferimos manter o termo português mais próximo ao latim "ignota" de modo a retratar mais fielmente o estilo do autor. Porém, poder-se-ia traduzir o título deste opúsculo de Wenck por "*A ignorada literatura*"

lembra a justiça de um único Deus"). Sua *Ignota literatura* repele, assim a "sabedoria dos homens" e faz "perecer a sabedoria dos sábios"[66].

Wenck critica o conceito cusano de "douta ignorância" e o interpreta como uma contradição forte que afirma que "conhecer é ignorar":

> A partir daquelas premissas mencionadas anteriormente, é suficientemente demonstrado que o autor de *A douta ignorância* tem um impulso (*emulationem*) ou um zelo pelo saber; mas o que será declarado a seguir mostrará que [esse zelo] não está de acordo com a ciência (*scientiam*). Ele diz que conhecer é ignorar, de fato, "posse" (*habitus*) e "privação" (*privatio*) se distinguem e, certamente, no *terminus ad quem*, no qual há quietude, a "privação" foi eliminada, a qual repugnava a aquisição de uma "posse". (WENCK, 1988, p. 101. Trad. nossa)[67].

Isso demonstra que a interpretação wenckiana do termo "ignorância" utilizado por Nicolau de Cusa - entendida com o *terminus ad quem* no qual há a "quietude" - seria um modo de conhecer a Deus diretamente. Wenck cita para corroborar sua interpretação a seguinte passagem de *DDI*: "não concebemos a entidade simplíssima em si, que é a essência de todas as coisas, a não ser na doutíssima ignorância." (WENCK, 1988, p. 101. Trad. nossa). A partir daí, dirige-se à exposição do princípio cusano da proporção[68] que fundamenta a sua concepção da incognoscibilidade da divindade[69]:

---

66 Para toda ess passagem, *DIL*, 23, 8-19. No original: *Nec hic titulus per me noviter est adinventus, sed dudum a sanctis prophetis divinitus inspiratis enuntiatus, cum apud. Isaiam,.capitulo XXIX, 'Liber signatus dabitur nescienti litteras,' et David; Psalmo LXX, se fateatur 'non cognovisse litteraturam' et tamen 'intraturum in potentias Domini, iustitiae solius Dei memoraturum. Haec enim ignota litteratura, teste Isaia refellens doctrinas hominum, perire facit sapientiam a sapientibus et abscondet intellectum a prudentibus quorum in tenebris sunt opera, ubi pulchre dixit Isaias: 'quorum in tenebris sunt opera'; quia quod in artibus male operatur non est artis culpa, quae lux est et vitium nescit, sed hominis male agentis, cuius conversatio non in lumine sed in tenebris*.

67 *DIL*, 23, 20-25. No original: *Ex praemissis ergo praefatus scriba doctae ignorantiae emulationem sive zelum sciendi habere satis ostenditur: sed quod non secundum scientiam subsequentia declarabunt. Dicit namque scire esse ignorare, cum habitus et privatio distinguantur immo in termino ad quem, in quo quies, privatio abiecta est, quae habitui acquisitio repugnabat*.

68 Cf. *DDI*, I, 3, 2-6: "Assim, toda a investigação consiste numa proporção comparativa fácil ou difícil. É por isso que o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 4). No original: *Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est*; Cf. *DDI*, II, 2, 102, 4-5: "Ora, ninguém duvida que entre o infinito e o finito não pode cair qualquer proporção" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 73). No original: *Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat*.

69 Cf. *DDI*, I, 4, 11, 7-9: "Na verdade, como não é da natureza das coisas que admitem excedente e excedido, está acima de tudo aquilo que pode ser concebido por nós. Pois todas as coisas que podem ser apreendidas pelos sentidos, pela razão ou pelo intelecto, diferem de tal maneira em si mesmas e umas em relação às outras que nenhuma igualdade precisa há entre elas" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 9). No original: *Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest; omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa*. Cf. *DDI*, I, 3, 9, 5-7: "Porque é por si manifesto que não há proporção do infinito ao finito é claro, a partir daí, que onde for possível encontrar excedente e excedido não se chega ao

> Portanto, a partir do que foi estabelecido acima: o conhecimento adquirido (*docta notitia*) inclui proporção e, por conseguinte, número e finitude, que não têm lugar na entidade simplíssima, a qual, porque é infinita, escapa e ultrapassa toda proporção. Pois, como a entidade simplíssima não admite excedente e excedido, ela está acima de tudo aquilo que pode ser concebido por nós. (WENCK, 1988, p. 101. Trad. nossa)[70].

A incompreensibilidade divina é confrontada por Wenck com a possibilidade da *Transumptio*[71], isto é, da "compreensão incompreensível"[72] de Deus, ensinada pela ignorância, abandonando o conhecimento sensível[73]:

> E, assim, juntamente com a transumpção (*transumptio*) do que é finito para o que é infinitíssimo e absolutamente liberto de qualquer figura,

máximo de modo simples, pois tanto o que excede como o que é excedido são finitos". No original: *Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. Maximum vero tale necessario est infinitum*.

70 *DIL*, 23, 26-33. No original: *Dicit ulterius: non conscipimus ipsam simplicissimam entitatem, quae est essentia omnium, nisi in doctissima ignorantia. Ex quo docta notitia, ex superius fundatis, proportionem includit, et per consequens numerum et finitatem, quae in simplicissima entitate, eo quod infinita omnem aufugiens et superfugiens proportionem, locum non habet. Cum enim simplicissima entitas non admittat excedens et excessum, tunc est super omne quod per nos concipi potest.*.

71 Ou "Transsumpção". Devido ao termo latino comportar um sentido mais rico que o termo português "transposição", André mantém a tradução mais próxima do literal: "Trata-se de um conceito que corresponde, em certo sentido ao alemão '*Aufhebung*', que nem a palavra superação nem a palavra transposição traduzem plenamente". (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 41). Segundo André (1997, p. 47), "*transumptio*" representa um neologismo que indica a passagem dos símbolos matemáticos ao infinito "simples". O conceito de "*transumptio*" aparece formulado da seguinte forma em *DDI*: "Assim, porque todos os elementos matemáticos são finitos e não podem, também, ser imaginados de outro modo, se queremos usar elementos finitos como exemplos para ascender ao máximo simples, é necessário considerar primeiro as figuras matemáticas finitas com as suas paixões e razões, transferir correspondentemente estas razões para figuras infinitas e depois, em terceiro lugar, transpor as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples totalmente liberto de qualquer figura. E então a nossa ignorância será incompreensivelmente ensinada sobre o modo como nós, que pensamos no enigma, devemos pensar mais reta e verdadeiramente acerca do Altíssimo" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 26). Cf. *DDI*, I, 12, 33, 8-15. No original: *Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant: si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendum*.

72 Cf. *DDI*, I, 13, 33, 16. Cf. Título do quarto capítulo do primeiro livro de *DDI*, I, 4: "O máximo absoluto, com o qual coincide o mínimo, é entendido de modo incompreensível" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 8). No original: *Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur; cum quo minimum coincidit*. Cf. *DDI*, I, 4, 11, 1-4: "O máximo, relativamente ao qual nada pode ser maior, sendo simples e absolutamente maior do que pode ser compreendido por nós, porque é verdade infinita, não o atingimos senão incompreensivelmente" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 8). No original: *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*.

73 Cf. *DDI*, I, 2, 8, 5-7: "Os exemplos que der é necessário utilizá-los, como guias, de modo transcendente, abandonando as coisas sensíveis, para que o leitor se eleve facilmente ao simples plano intelectual." No original: *Exemplaribus etiam manuductionibus necesse est transcendenter uti, linquendo sensibilia, ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat*.

> nossa ignorância nos ensinará incompreensivelmente, abandonando os sensíveis (*sensibilia*), os quais transcende, ascendendo sem impedimento à verdade inapreensível incompreensivelmente (WENCK, 1988, p. 101. Trad. nossa)[74].

A tais colocações cusanas, Wenck contrapõe a passagem do *Décimo Terceiro Capítulo* do *Livro da Sabedoria*: "Pela grandeza da beleza das criaturas, o Criador pode ser visto e conhecido"[75]. Considera, então, que Cusa "entra na escuridão das trevas" renunciando à beleza das criaturas:

> Encantado com a beleza das criaturas, Davi nos diz que canta: "Pois tu me deleitas com teus atos, Senhor, eu exulto com as tuas obras", *Salmo 91*, onde Davi não exclui nem repudia a obra ou a criação e, no último dos *Salmos*, ordena-nos louvar ao Senhor em seus lugares santos. Então, o escritor de *A douta ignorância*, entrando na escuridão das trevas e deixando para trás toda a beleza e graciosidade das criaturas, evanesce em cogitações. E, não sendo capaz de ver a Deus como ele é, uma vez que se encontra ainda em via de peregrinação (*viator*), ele não o glorifica. Em vez disso, avança na sua própria escuridão e deixa para trás o pináculo do louvor a Deus, ao qual toda a salmodia é exortada. Quem dentre os fiéis não percebe que isso é nefandíssimo e incrédulo? (WENCK, 1988, pp. 101-102. Trad. nossa)[76]

Por fim, Wenck, além as críticas à metafísica e à teoria do conhecimento cusanas, também tem em mente que o erro de Nicolau de Cusa é, sobretudo, um erro de lógica:

> O que o induziu a esse erro foi a insuficiência de instruções em lógica, devido ao qual, em sua própria ignorância, acreditava haver recebido uma proporção precisa e adequada com Deus, como um meio de caçá-lo e conhecê-lo (WENCK, 1988, p. 102. Trad. nossa)[77].

---

[74] *DIL*, 23, 33- 24, 2. No original: *Et sic cum ex finitis transsumptio fiat ad infinitissimum et ab omni figura absolutissimum, tunc illud nostra ignorantia incomprehensibiliter edocebit, linquens sensibilia quae transcendit, in inapprehensibilem veritatem incomprehensibiliter expedite ascendens*.

[75] *Sabedoria de Salomão*, 13: 5. Na tradução de Secchi: "Dalla grandezza di quanto appare delle creature il creatore potrà essere visto e conosciuto" (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2556). Na tradução de Hopkins: "By the greatness of the beauty of creation the Creator can be knowable seen" (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 430). Segundo a tradução da Bíblia de Jerusalém: "(...) pois a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar seu Autor."(BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1127).

[76] *DIL*, 24, 3-13. No original: *Cui respondeo per illud Sapientiae XIII: "A magnitudine speciei creaturae cognoscibiliter poterit creator videri." Delectatus decore creaturarum, David ait se psallere "quia delectasti me, Domine, in factura tua", Psalmo XCI, ubi non excludit facturam sive creaturam neque repudiat qui iubet Dominum laudare in sanctis eius, Psalmo ultimo. Sic ergo scriba doctae ignorantiae, intrans calignem tenebrarum, linquens omnem speciem et decorem creaturarum, evanescit in cogitationibus. Et non valens Deum intueri sicut est, quia adhuc viator, ipsum nequaquam glorificat. Sed in tenebris suis eans, culmen divinae laudis ad quod omnis psalmodia perductur derelinquit postponit. Quod fore nefandissimum et incredulum quis fidelium ignorat*?

[77] *DIL*, 24, 13-16. No original: *Ad hunc tamen errorem eum paucitas intructiones logicae induxit, qua putavit in sua ignorantia adaequatam et praecisam ad Deum proportionem tamquam medium Deum venandi et noscendi se recepisse*.

Na presente avaliação do *Exórdio* de *DIL*, conclui-se que Wenck introduz as principais teses cusanas a serem combatidas no desenvolvimento posterior de suas acusações. A partir da reunião de uma fundamentação escritural, Wenck questiona a filosofia cusana tanto em sua metafísica (a partir da interpretação excludente da sentença bíblica "Eu sou Deus"), sua epistemologia (a partir da defesa do uso da imagem para o conhecimento de Deus), bem como em sua lógica (a contradição inerente à concepção cusana de douta ignorância, interpretada como uma contradição). Isso revela que Wenck percebia a tentativa de inovação cusana perante as ciências acadêmicas da época. Compreendidas em conjunto, suas teses relativizariam a ciência aristotélica como um todo. Em suma, em seu *Exórdio*, Wenck deixa claro que uma suposta aniquilação do princípio da não-contradição operada por Cusa faria ruir todo o edifício científico acadêmico e levaria ao ateísmo.

3.2.1.1 Respostas cusanas ao *Exórdio*

Nicolau de Cusa inicia sua *Apologia da douta ignorância* (doravante denominada "*ADI*") através da fala de um pseudo-discípulo que destaca o fato de que o mesmo recentemente havia se tornado Cardeal[78] e que doara seu livro *A douta ignorância* ao Legado apostólico Giuliano Cesarini. Nesse breve preâmbulo (*ADI*, 1), o diálogo fictício se inicia com um discípulo escrevendo a outro as lembranças de um diálogo que manteve com seu professor, Nicolau de Cusa, por ocasião de um encontro em que discutira as acusações de João Wenck de Herrenberg.

Evocando a sabedoria socrática, Cusa começa uma longa discussão de trinta parágrafos (ADI 1-31) a respeito das acusações do *Exórdio* wenckiano com um contraponto entre a humildade e a arrogância em relação ao saber: o humilde sabe que ignora a natureza divina, o arrogante a ignora e afirma que a conhece[79]. Em seguida, Cusa evoca a imagem dionisiana do sol superluminoso, tal como interpretada por Alberto Magno: "Pelo contrário, se a um vidente se pergunta o quanto o sol reluz, o mesmo responde que o ignora e que está ciente dessa ignorância; de fato, como a luz do sol é percebida apenas pela visão, ele sabe, por experiência própria, que o

[78] Em 20 de Dezembro de 1448, Nicolau de Cusa é nomeado Cardeal pelo Papa Nicolau V e recebe o título de Legado Apostólico de São Pedro de Vincoli em 3 de Janeiro de 1449. (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2517, nota 2).

[79] Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 1-2. Trad. nossa). *ADI*, 2, 1-8. No original: *Pervenit ad me hodie libellus quidam cuiusdam non tantum imprudentis sed et arrogantissimi viri, hominis, qui se magistrum in theologia nominat, vocabulo Iohannis Wenck, cui titulum Ignotae litteraturae inscripsit. In quo cum legerem graves invectivas et iniurias contra praeceptorem nostrum et eius Doctae ignorantiae libellos, cum animo multa displicentia conturbato praeceptorem adii, causam accessus et invectivarum continentiam declaravi. Subrisit parumper praeceptor et me amoroso quodam oculo respectans aiebat: 'Non turberis, amice, sed gratias age creatori, qui tantum tibi luminis tribuit, quod hunc hominem sapientia antecedis quasi Socrates sciolos sui temporis.' Quaerebam ego, in quo Atheniensis Socrates praecellerat. Respondit: 'Quia se scivit ignorantem; ceteri autem, qui se aliquid egregii scire gloriabantur, cum multa ignorarent, non se sciebant ignorantes. Ex Delphico oraculo testimonium sapientiae suae ob hoc sortitus est Socrates.'*.

esplendor do sol excede os limites da visão." (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 2. Trad. nossa). [80]. Aqueles que vêem sabem que o brilho do sol excede a sua capacidade de visão, e aqueles que são cegos não tem essa ciência da ignorância sobre o brilho do sol. Segundo o discípulo cusano, o mestre "comparou a esses homens cegos, a maioria daqueles que se orgulham de possuir a ciência da teologia" (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 2-3. Trad. nossa). Nota-se, nesse momento, uma crítica ainda mais enfática à teologia acadêmica, uma vez que Cusa exalta a experiência direta de Deus. Para ele, a raiz da palavra "ciência" vem de "ver" (*scire*). Quem, portanto, *vê* o sol ignora, pois o seu brilho é indizível e infinito. Quem *não vê* pensa definir a Deus. A metáfora da "Luz inacessível" aqui utilizada por Nicolau encontra sua fundamentação escritural em: I Tim. 6: 16 e em I Jo: 1:5. Há, segundo Cusa, portanto, uma dionisiana "Ciência da ignorância": a ciência que investiga a experiência direta do divino, associada à "visão", em oposição de uma "Ciência acadêmica", que investiga o que as autoridades disseram sobre essa visão, associada à "audição" ou ao "ouvir dizer" [81].

Em relação à passagem do *Livro da Sabedoria* citada por Wenck[82], Nicolau de Cusa coloca que "não poucos defendem que esse Livro é escrito por Fílon de Alexandria".[83] Nele, Fílon estabeleceria que o conhecimento final de Deus é impossível, ao contrário daqueles pretensiosos que se fundam no culto de suas personalidades [84].

---

[80] *ADI*, 3, 15-22. No original: *Et ego: 'Dic, quaeso, praeceptor, quae comparatio fuit scientiae Socratis ad ceteros.' Et ille: 'Quasi scientia videntis ad scientiam caeci de solari claritate. Potest enim caecus aliquis multa audisse de solis claritate atque quod tanta sit, quod comprehendi nequeat, credens se per ea, quae sic audivit, scire aliqua de solis claritate, cuius tamen habet ignorantiam. Videns vero de solis claritate, quanta sit, interrogatus respondit se ignorare et huius ignorantiae scientiam habet, quia, cum lux solo visu attingatur, experitur solis claritatem visum excellere.*' Conforme Alberto Magno: "segundo a treva ocultamente superresplandescente de um sábio silêncio; tal como pelo excessivo esplendor do sol se produz uma certa obscuridade em um olho débil, ainda que no sol não tenha treva alguma, da mesma maneira 'em Deus não há obscuridade alguma', mas por seu excessivo resplendor nosso olho resulta obscurecido, por ser incapaz de receber tanto esplendor (...)". (ALBERTO MAGNO, 2016, pp. 150-151. Trad. nossa).

[81] Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 2-3. Trad. nossa). *ADI*, 3, 24-3, 5. No original: '*Versantur enim paene omnes, qui theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti alii, quos sibi constituerunt auctores; et non habent scientiam ignorantiae lucis illius inaccessibilis, in quo non sunt ullae tenebrae. Sed qui per doctam ignorantiam de auditu ad visum mentis transferuntur, illi certiori experimento scientiam ignorantiae se gaudent attigisse.*'

[82] Sabedoria de Salomão, 13: 5. DIL, 24, 3-13.

[83] Conforme o julgamento de Jerônimo (*Praefatio in libri Salomonis*, PL 28 col. 1242). Segundo outros autores medievais, como: Isidoro Hispano (*Etymologia*. VI 2, 30); Rhabanus (*Commentarius in Sapientia*, prologus); Johannes Saresberiensis (*Metalogicon*, IV, 41); Boaventura (*Collationes in Hexameron*, coll. 6, n. 7-9). (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 3).

[84] Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 3. Trad. nossa). *ADI*, 4, 6- 19. No original: *'Simile quid apud Philonem illum sapientissimum, cui per nonnullos graves viros libri Sapientiae adscribuntur, Super quaestionibus in Genesim quaestione 51 dixit reperiri, ubi loquitur de puteo Isaac sic dicens: 'Sicut puteum fodientes aquam requirunt, ita etiam disciplinam sectantes finem explorant, quod est impossibile hominibus revelari. Et quidam superbi mentientes solent affirmare se summos esse musicos, summos grammaticos, transivisse vero et philosophiae grumos et sapientiam totius disciplinae et virtutis metas. Astutus vero et non sui cultor vel sui laudator confitetur ex aperto, quantum deest a fine; et iuratus tali foedere conscientiam commendat, quod nihil perfecte homo noscere poterit. Hic aliena loquitur, qui tot capitulis se aestimat tantum scire; finis enim scientiae Deo tantum reconditus*

Para Cusa, a verdadeira teologia não poderia ser confiada à literatura, de modo que "tudo aquilo que é escrito ou ouvido lhe é muito inferior." A verdadeira teologia está escondida nas *Sagradas Escrituras*. De fato, "a teologia diz respeito ao reino de Deus e Cristo, nosso professor, disse que o mesmo está oculto como um tesouro abscôndito"[85] e, consequentemente, uma vez que "toda investigação tende àquele [reino] e isto é perscrutar as *Escrituras*", ou seja, "desvendar aquilo que, antes de ser encontrado, está oculto e inacessível", "é muito evidente que isso não é outra coisa senão uma douta ignorância" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 4. Trad. nossa).

Cusa, nos primeiros momentos de sua *Apologia* (*ADI*, 4), estabelece assim o problema da diferentes Hermenêuticas bíblicas, uma vez que o sentido das *Escrituras* é oculto e deve ser procurado. E devolve a Wenck, em seu *Exórdio*, a acusação de prometer falsamente uma elucidação da sabedoria eterna (*DIL*, 19). Configura-se, desse modo, uma disputa entre "ortodoxias" mediante uma disputa hermenêutica sobre a correta posição das *Escrituras* a respeito da doutrina da douta ignorância.

Depois da primeira exposição do tema do Diálogo, o motivo Socrático-cristão da incognoscibilidade divina, vem a elucidação dos verdadeiros motivos da acusação segundo Nicolau de Cusa, isto é, a disputa político-eclesiástica[86]. Cusa exalta o fato de que Wenck se manteve conciliarista[87] enquanto a maioria dos professores de Heildelberg mudaram de posição. Mediante a *DIL*, Wenck tentava convencer o Abade de Maubronn a filiar-se à sua posição[88]. Nicolau, nesse momento de sua carreira, a partir de uma posição superior na hierarquia, a de Cardeal, poderia refutar a Wenck com mais segurança e também partir para o ataque, como vemos aqui.

Wenck, além de ter sido levado pela paixão contra a posição política de Nicolau de Cusa, ainda se demonstrava incapaz de compreender os assuntos místicos, uma vez que se encontra preso os estritos limites impostos pela "seita aristotélica". Os grandes místicos cristãos (Cristo e Dionísio) e pagãos (Hermes Trismegistus)[89] ensinam que tais assuntos devem ser escondidos daqueles que não possuem intelecto, isto é, daqueles que ainda não foram capazes de ver diretamente a luz divina. A mística, demonstra Cusa, é assunto esotérico. A cristandade em sua origem, isto é, em Dionísio, o convertido por Paulo, é mística. Ela é quem, portanto, constitui a verdadeira "ortodoxia" cristã, relegada ao segundo plano como heresia pela seita aris-

---

est, quem etiam testem anima vocat, quoniam pura conscientia confitetur suam ignorantiam. Sola enim novit anima, quoniam nihil novit firmiter'.

85 Mt. 13: 44.

86 *ADI*, 6, 20- 6, 6.

87 Ver: (HAUBST, 1955).

88 *ADI*, 6, 6- 15.

89 Hermes Trismegistus. *Asclepius*, I, (Cf. Apuleio. *Opera*, vol. III, p. 37. Thomas). Marginália cusana no Códice Bruxelense, 10055 - 56, fol. 17 (r): "*nota quomodo caute antiqui sacra tractabant*". (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 5).

totélica[90]. Em Cusa, a mística torna-se a ponte para a concordância entre as religiões. Ela se dá acima da razão, na faculdade no "intelecto" e encontra seu fundamento bíblico na parábola da pérola aos porcos[91] e na descrição do rapto de Paulo ao terceiro céu[92], passagens que revelam que a intuição direta da divindade deve ser transmitida somente a poucos "iniciados". Segundo a teoria do conhecimento cusana, que divide os modos de conhecimento em três principais: o conhecimento advindo dos *sentidos*, da *razão* e do *intelecto*, a mística está associada a essa última faculdade. [93]

Segundo Cusa, "agora prevalece a seita aristotélica", isto é, aquela seita em que o princípio de não-contradição que dita a lógica da razão é utilizado como o fundamento universal do conhecimento e que o conhecimento intuitivo, supra-racional, dado pelo intelecto mediante a lógica da coincidência dos opostos não existe. Cusa critica tal aceitação irrestrita de Aristóteles como autoridade máxima por parte da academia. A sua doutrina, porém, não se configura um antiaristotelismo radical. Aristóteles deve ter seu lugar sob o guarda-chuva da doutrina da "douta ignorância". Seu princípio de não-contradição é de fundamental importância, mas no âmbito da razão. A crítica é, contudo, enfática ao comportamento de seita daqueles aristotélicos acadêmicos tal como aos hereges pertinazes, os Muçulmanos e os Judeus que "atribuíam o valor de uma lei a uma opinião firmada ao longo do tempo e que a preferem à vida". (NICOLAI

[90] *ADI*, 7. Na primeira metade do séc XV, a escola aristotélica prevalecia nas universidades e era reforçado pela intervenção explícita da cúria romana. Sobre esse assunto, ver: (BIANCHI, 2007, p. 49, ss.). (SWIEZAWSKI, 1978). (FORLIVESI, 2013). Segundo Foliversi: "Na metade do século XV, a Cúria romana realiza uma ação destinada a introduzir em todos os studia uma ideologia e uma base ideológica unitária. Os elementos de apoio desta ação os principais elementos desta ação encontram plena expressão nos estatutos da Universidade de Paris promulgados em 1452 pelo legado papal Guillaume d'Esteuville que atuou em nome de Nicolau V. Em primeiro lugar, eles prescreveram duas mudanças radicais no ensino: a passagem do ensino '*per modum quaestiones*' para aquele '*per modum expositionis*' e a recomendação de se ater o mais próximo possível aos textos de Aristóteles. Em segundo lugar, eles afirmam explicitamente que a razão para esta mudança vai parar a multiplicação de '*quaestiones*'. Os pressupostos teóricos e culturais que viabilizam a recomendação são obra dos adeptos da '*via antiqua*'. Por um lado, a crença segundo a qual Alberto, Scotus e, sobretudo, Tomás eram bons intérpretes do pensamento de Aristóteles. Por outro lado, o literalismo praticado pelos teólogos '*in via Thomae*' em relação às obras de Tomás de Aquino é concebido como o principal instrumento de garantia da imobilidade doutrinária. O objetivo das mudanças introduzidas é à luz do que os próprios estatutos declaram, claro e perfeitamente inserido no 'espírito da época': voltar ao antigo, impedir a formulação de doutrinas inovadoras, regimentar o dinamismo da universidade cultura" (FORLIVESI, 2013, pp. 35-36). Cf. (NICCÒLO CUSANO, 2017, pp. 2522-2523, nota 20. Trad. nossa).

[91] Mt, 7: 6.

[92] 2 Cor. 12: 2-4.

[93] Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 5-6. Trad. nossa). *ADI*, 7, 16-7, 1. No original: *Vidi autem, dum praeceptori legerem adversario Doctae ignorantiae libellos praesentatos, quomodo parumper ingemuit. Cuius causam dum diligentius sciscitarer, respondit: "Si quis graviores prisci temporis sapientes attendit, comperit magno studio praecavisse, ne mystica ad indoctorum manus pervenirent. Sic Hermetem Trismegistum Aesculapio atque Ariopagitam Dionysium Timotheo praecepisse legimus, quod et Christum nostrum docuisse scimus; inhibuit enim margaritam, quam regnum Dei figurat, ante porcos proici, in quibus non est intellectus. Sic Paulus ea, quae ab hoc mundo raptus in tertium intellectibile caelum vidit, dicit revelari non licere. Undique unica huius causa existit; nam ubi non capitur, ibi non solum non fert fructum vitae, sed vilipenditur et mortem inducit*."

DE CUSA, 2007, p. 6. Trad. nossa)[94]. Nicolau de Cusa reverte, assim, a acusação de heresia à Wenck, a partir do estabelecimento da mística como a primordial ortodoxia da Igreja. A doutrina cusana da coincidência dos opostos seria o ponto de partida para essa mística especulativa, capaz de levar a doutrina aristotélica a se aprimorar.

Em relação às referências wenckianas a escritos anteriores que previam a sua "*Ignota literatura*", Cusa responde com o exemplo dado por Dionísio sobre o diálogo entre Paulo e o mago Elimas (*ADI*, 8, 13-22)[95]. Enquanto Wenck se recusava a confrontar as doutrinas de *DDI* a não ser pela promessa de salvação, Nicolau de Cusa se recusa a confrontá-la pela sua debilidade argumentativa. Apesar de relutante, o discípulo narrador convence seu preceptor a refutar o escrito de Wenck. Começa, então, pelo *Exórdio*[96], onde Wenck apresenta a passagem bíblica que constitui o mote de seu escrito, a partir do qual constrói toda a sua argumentação, isto é, as palavras de Davi: "Tranquiliza e vê: Eu sou Deus"[97].

Segundo Cusa, Wenck utiliza essa passagem bíblica como um "escudo" para defender a ideia de um Deus "pueril" que exclua toda a criatura, fundamentado no princípio da não-contradição, que seria contemplado na tranquilidade. Isso, porém, não refuta a teologia mística, pois a mesma tem idêntico objetivo: levar à visão de Deus e ao silêncio "em que a visão do Deus invisível é-nos concedida". O objetivo de Wenck, ao contrário é aquele que deveria ser evitado, isto é, o "entrar em conflito" anunciado por Wenck que é contraditório com a tranquilidade almejada. Sua etimologia do termo "demônio" também se demonstra imprecisa, pois a leitura de Platão, Apuleio e Fílon de Alexandria[98] sugere que Moisés denominava "anjos" aquilo que os gregos chamavam de "demônios", embora os gregos distingam bons e maus demônios[99].

---

94 Cf. *ADI*, 6, 1-12. No original: *'Maxime autem cavendum monuerunt, ne secretum communicaretur ligatis mentibus per auctoritatem inveteratae consuetudinis. Nam tanta est vis longaevae observantiae, quod citius vita multorum evellitur quam consuetudo, - uti experimur in persecutione Iudaeorum, Sarracenorum et aliorum pertinacium haereticorum, qui opinionem usu temporis firmatam legem asserunt, quam vitae praeponunt. Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile - sicuti sectae mutatio - reiecto Aristotele eos altius transilire.*'

95 Cf. II Tim. 2: 13.

96 *DIL*, 19, 1 - 24, 18.

97 Sl. 45: 11. Citado por Wenck em: *DIL*, 19, 22-23. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 7. Trad. nossa).

98 Platão, *Apologia* 316, ss. 27 D; *Fédon*, 107 d; *Fedro*, 242 B. Conforme a marginália cusana em Cod. Cusan. 177. fol. 34, v; 24 v; 106 r. Cf. Apuleio, *O deus de Sócrates*, cap. 6, 12-16. Códice Bruxelense, 10054-56, marginália nas folhas 7 r- 14 v: "*Nota opinioni platonis, quod homini demones assistunt. Concordant pene omnes secte in hoc; eciam Sarraceni sic dicunt, scli. bonons et malos angelos seu demones, aut angelum er demonem; et semper idem est.*"; e, na folha 12 v: "*nota, dicit demonem homini assistentem esse malorum improbatorem; et ita demon est angelus bonus, in dubiis premonitor*". Fílon de Alexandria, *Quaestiones er solutiones eorum quae in Genesi*, IV, 188 (Opera t. VII 225, Richter). (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 8).

99 Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 7-8). *ADI*, 10 24- 10 11. No original: *'Non satis praemeditate haec praemisit pro clipeo, cum totum sit in sano intellectu Doctae ignorantiae consentaneum. Pauca videtur hic homo legisse et minus, quae legit, intellexisse. Nam mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio, quae nobis conceditur, invisibilis Dei; scientia autem, quae est in exercitio*

A respeito da acusação de panteísmo formal, extraída por Wenck como consequência da doutrina da coincidência dos opostos, Cusa o responde utilizando uma doutrina de Boécio adaptada por Thierry de Chartes: Deus não se confunde com a forma do mundo, mas é a "Forma de todas as formas" (*forma omnis formae*)[100]. Cusa ainda se remete a Santo Anselmo[101]:

> Portanto, quando ele adiciona que o profeta [Davi], por meio do pronome 'Eu', a Deus singulariza e o exclui e o distingue de toda criatura, alegando que seu propósito a isso se solidariza, vejo que busca se fundamentar de modo bastante pueril. De fato, nunca houve alguém tão insensato que não reconhecesse que Deus, que é formador de todas as coisas, não pode ser outro senão aquele do qual nada maior pode ser concebido. Consequentemente, Deus não é nem isto nem aquilo, nem céu nem terra, mas doador do ser de todas as coisas, de modo tal que é a própria Forma de todas as formas , ainda que toda forma que não seja Deus não é, propriamente, 'forma', na medida em que é formada pela Forma não-contraída e absoluta. Por essa razão, a Forma absolutíssima e perfeitíssima e também simplíssima não pode estar ausente de nenhum ser, desde que [a mesma] confere todo o ser. E, como todo ser deriva desta Forma [das formas] e, fora dela, nada é, todo ser é nela; portanto, nessa Forma [das formas], cada ser não pode ser outro senão essa própria [Forma], pois a mesma é a Infinita

ad confligendum, illa est, quae victoriam verborum exspectat et inflatur, et longe abest ab illa, quae ad Deum, qui est pax nostra, properat. Unde, cum confligere ex sua scientia proponat, qualis sit illa, occultare nequivit. Id enim, quod inflat et ad conflictum excitat, seipsum prodit: eam scilicet non esse scientiam, quae per vacationem in mentis visionem tendit, qualis est docta ignorantia. Putabat autem se novi aliquid aperuisse, quando daemonium ab inflante scientia Graece dictum asserit; sed non vidit fortassis Platonem aut Apuleium De deo Socratis aut Philonem, qui ait Moysen eos appellare angelos, quos Graeci daemones, licet ibi kalodaemones et kakodaemones distinguantur.'

[100] Essa fórmula remete a uma doutrina que "remonta a Boécio e que havia sido elaborada, de modo particular, pela escola de Chartres; desde o *De docta ignorantia*, há a concepção segundo a qual a forma realiza uma causalidade eficiente e formal ao mesmo tempo, de modo que, ao dar forma a uma coisa, confere também ser: cf. *DDI*., I, 8, 2, 8 ss.; ver também: *De dato patris luminum*, II 98, 5 ss. (5-7: '*forma dat esse rei ... ut esse datum rei sit forma ipsa dans esse*')." (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2524, nota 30. Trad. nossa). Segundo Albertson (2012, p. 62), para Boécio, Deus não é sem forma ou além da forma, mas é a "única forma" verdadeira (*vere forma*) e a "forma de todo ser" (*forma essendi*). Uma vez que todas as outras formas imitam a única forma divina, Boécio as chama não de formas, mas de "imagens" que permanecem na matéria (Cf. *De trinitate* II, *De hebdomadibus*, Regula II). Em seus *comentários sobre De hebdomadibus* e *De trinitate* de Boécio, Thierry de Chartres reúne ambas as noções de "forma" divinas sob um novo termo adaptado de uma frase agostiniana (segundo Häring, '*forma omnium formatorum*' do Sermo 117): Deus é a "forma das formas" (*forma formarum*): "Isso sintetiza nitidamente os termos dispersos de Boécio e avança além de Agostinho ao demarcar vários níveis de forma inter-relacionados. Mas, mais importante, Thierry explica seu novo conceito em termos de sua própria doutrina dos quatro modos de ser. Embora Thierry nunca iguale o primeiro modo de necessidade absoluta com a forma das formas, ele identifica a *forma formarum* com a *mens divina* que em sua unidade, simplicidade e eternidade complica as formas menores. Em uma passagem notável das *Lectiones*, Thierry compara as formas a muitos 'exemplos plurais na necessitas complexionis' e a forma das formas a 'um exemplar na mente divina'. Assim, a teoria modal e a *complicatio* forneceram a Thierry a estrutura necessária para construir a '*forma formarum'* como um nome para a mente divina." (ALBERTSON, 2012, p. 62. Trad. nossa).

[101] Sobre a relação entre Anselmo e Nicolau de Cusa, ver: (DUCLOW, D., 1982) e (ANDRÉ, 2006). Segundo Hopkins (1988, p. 89), Nicolau de Cusa assimila a fórmula de Anselmo do *Proslogion*, 2, provavelmente sugerida por Agostinho em *Confissões*, VII, 4: "*Neque enim ulla anima unquam potuit potritve cogitare aliquid quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es*" (PL 32: 735).

> Forma do ser (*forma essendi*), simplíssima e perfeitíssima. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 8. Trad. nossa)[102].

Nesse momento da *ADI*, Cusa levanta o problema da singularidade de Deus evocada pela definição wenckiana. Uma vez que Deus é aquele que confere o ser, tudo o que há deriva seu ser dele, isto é, Deus é fonte do ser daquilo que existe. Pensar a Deus como um singular, tal que exista isolado de todas as coisas é pensá-lo como um ente individual, criado. Por isso, todo o seu esforço de transcender os termos que admitam opostos. Tanto as categorias "Universal" como "particular" não podem convir a Deus. Pensá-lo como um "ente", assim como Wenck o concebe é pensá-lo como um dos existentes e não como "aquele do qual nada maior pode ser concebido" e que não admite relação de comparação[103]. Deus não forma um número com as coisas, pois é absoluto, no sentido de que é "aquilo que *na* oposição se deve pensar como independente de toda oposição" (FLASCH, 2002, p. 244. Trad. nossa). Deus é o doador do ser[104], supersubstancial. Nenhuma categoria de termos que admitem relativos lhe convém, nem "maior ou menor" podem, portanto, ser predicados de Deus, pois tais categorias convém somente ao domínio do criado. A concepção wenckiana parece ser a mesma da teologia afirmativa considerada primitiva e pueril por Nicolau de Cusa[105], cuja concepção de Deus o iguala a um ente passível de definição, e ignora sua inefabilidade:

> E, como todo ser deriva desta Forma [das formas] e, fora dela, nada é, todo ser é nela; portanto, nessa Forma [das formas], cada ser não pode ser outro senão essa própria [Forma], pois a mesma é a Infinita Forma do ser (*forma essendi*), simplíssima e perfeitíssima. A partir disso, é evidente que não é possível conceber que Deus possua um ser do modo como é concebido de qualquer ente singular diverso e distinto possui, nem daquele modo pelo qual o universal é concebido como gênero ou espécie; mas para além da coincidência do singular e do universal, como a Forma absolutíssima de todos os gêneros, espécies e singulares e de quaisquer formas que possam ser concebidas e nomeadas. A Forma inefável que excede a todo conceito é, portanto, o

[102] *ADI*, 11, 12-21. No original: *Ubi autem adicit prophetam per pronomen ego singularizasse Deum et exclusisse et distinxisse ab omni creatura, in quo ait propositum suum solidari, pueriliter satis se fundare videtur. Nemo enim umquam adeo desipuit, ut Deum aliud affirmaret quam id, quo maius concipi nequit, qui est formans omnia. Unde nec Deus est hoc aut illud, nec caelum nec terra, sed dans esse omnibus, ut ipse sit proprie forma omnis formae, et omnis forma, quae non est Deus, non sit proprie forma, quia formata ab ipsa incontracta et absoluta forma. Quapropter absolutissimae et perfectissimae atque simplicissimae formae nullum esse abesse potest, quoniam dat omne esse.*.

[103] Ver: (KUHNEKATH, 1975, p. 106).

[104] Segundo Kuhnekath (1975, p. 103), aqui Nicolau de Cusa se relaciona com a doutrina do "*dare esse*" eckhartiana. Segundo Sanz (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 85, nota 26), essa doutrina se aproxima do tomismo, segundo a seguinte passagem elegida dentre outras possíveis: "*Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad. 3.)

[105] Cf. *DDI*, I, XXIV.

começo, o meio e o fim de todos eles.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 8-9. Trad. nossa)[106].

Na passagem supracitada, Nicolau de Cusa menciona claramente que Deus deve ser concebido "para além" da coincidência de singular e universal. O que suscita discussões a respeito de uma possível evolução em seu pensamento, daquilo apresentado na obra *A douta ignorância* para o texto *De coniecturis*, e dele em diante. Dentre os que defendem uma evolução de seu pensamento, Cassirer (1953) e Gandillac (1953) destacam uma "orientação para uma maior clarificação conceitual", bem como uma "maior atenção à procura da verdade no mundo empírico" (ANDRÉ, 1997, p. 49) ao longo de sua obra. E, em especial, Gandillac (1953, p. 261) pretende sustentar uma certa evolução no movimento discursivo de Nicolau de Cusa, apoiando-se numa pequena correção que o mesmo estabelece no *De coniecturis*[107]. Defendendo a hipótese da continuidade doutrinal da obra cusana, André (1997, p. 50) coloca que, "é preferível reconhecer o movimento conceptual de Nicolau de Cusa, da primeira à última obra, é um movimento de aprofundamento contínuo e de contínua pesquisa de novas formulações relativamente às intuições fundamentais do *De docta ignorantia* (...)" (ANDRÉ, 1997, p. 50). Nessa passagem supracitada, Nicolau de Cusa declara explicitamente que Deus está "acima da coincidência" tal qual apresentado em *De coniecturis*, consideração que não estaria tão clara em *DDI*, apesar de nela ter sido muito brevemente mencionada[108]. Essa menção apoia, assim, a tese de André, embora nota-se nitidamente a preocupação do Cusano em aprimorar a compreensão dessa transcendência divina acima do intelecto nos textos subsequentes à *DDI*, motivado, quem sabe, pelas críticas de seus contemporâneos, como as de Wenck. Este último, por sua vez, referiu-se em suas críticas especialmente à declaração da *Carta ao Cardeal Juliano* a respeito da "simplicidade onde coincidem os contraditórios"[109].

[106] *ADI*, 11, 21- 11, 10. No original: *'Et cum omne esse ab ipsa sit forma et extra eam esse nequeat, omne esse in ipsa est; omne autem esse in ipsa forma non potest aliud esse quam ipsa, cum ipsa sit infinita essendi forma, simplicissima et perfectissima. Hinc patet Deum nequaquam concipi debere habere esse, modo quo singulare diversum et distinctum aliquod esse concipitur, neque eo modo, quo universale esse concipitur aut genus aut species, sed ultra coincidentiam singularis et universalis absolutissima forma omnium generalium, specialium ac singularium aut quarumcumque formarum, quae concipi et dici possunt. Est enim principium, medium et finis omnium talium ipsa omnem conceptum excedens ineffabilis forma.*'

[107] "Na verdade, na exposição anterior do *De docta ignorantia*, lembro-me de ter falado muitas vezes intelectualmente de Deus, através da união dos contraditórios na unidade simples; agora, porém, nos argumentos acabados de referir, expliquei o meu intento, mas divinalmente. É improporcionalmente mais simples a negação dos opostos disjuntivamente ou copulativamente, do que sua união. De Deus, deve falar-se, todavia, divinalmente, de um modo, segundo o conceito da primeira unidade absoluta ou, de outro modo, segundo a unidade intelectual e de modo muito inferior segundo a razão" (*De coniecturis*, I, 6, 3, 24). (ANDRÉ, 1997, p. 49, nota 79).

[108] Cf. *DDI*, I, IV, 11: "Pois todas as coisas que podem ser apreendidas pelos sentidos, pela razão ou pelo intelecto, diferem de tal maneira em si mesmas e umas em relação às outras que nenhuma igualdade precisa há entre elas. Assim, a igualdade máxima, que não é diferente ou outra em relação a nada, excede todo o intelecto" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 9).

[109] *Epistula auctoris ad dominum Iulianum cardinalem*, I. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 163).

Cusa, na sequência de sua argumentação, recorre a um experimento mental para clarificar a ideia de "Forma das formas", pedindo para o leitor conceber algo "acima da disciplina da matemática":

> Se alguém, por exemplo, acima de toda disciplina da matemática, que às coisas impõe termos e medidas, e acima de toda a pluralidade, número e proporção harmônica, intui todas as coisas sem medida, número e peso, vê todas as coisas em uma certa simplíssima unidade. E, assim, ver a Deus é ver todas as coisas como Deus e Deus como todas as coisas, - este é o modo que vemos, através da douta ignorância, aquele que por nós não pode ser visto. Se, no entanto, alguém vê todas as coisas em seu número, peso e medida, experimenta em si mesmo que as mesmas não podem ser sem diferença e concordância. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 9. Trad. nossa)[110].

Acima do número, a simplicidade de Deus deve ser compreendida como singular, mas de modo "não-singular", pois não há termo que envolva alteridade capaz de descrevê-lo. O termo "Eu", tal qual Wenck o interpreta, implicaria um "outro", isto é, implicaria alteridade. Cusa toma como apoio a doutrina da singularidade de Deus descrita na *Metafísica* de Avicena[111] e explica essa singularidade como uma *indistincta distictio* eckhartiana[112]:

> Pois, como o Reino de Deus não pode ser alteridade, ele é simplicidade e paz, que excede todo sentido, - então, [no Reino de Deus] também não pode haver singularidade daquele modo como nosso oponente a concebe, em vez disso, é melhor [concebida] daquele modo que fala Avicena da singularidade de Deus em sua *Metafísica*, no Capítulo *De stabiliendo prophetam*, em que ensina não se falar ao povo dessa singularidade, porque o mesmo mais enganaria do que instruiria. De fato, a singularidade, entendida neste sentido em que ele propõe quando ordena que seja ocultada, é a Singularidade das singularidades e é por isso que de Deus é dito [que é] 'singular de modo não-singular' e,

[110] *ADI*, 12, 1-18. No original: *Si quis enim supra omnem disciplinam mathematicae, quae terminos et mensuras rebus ponit, et omnem pluralitatem et numerum ac proportionem harmonicam omnia intuetur sine mensura, numero et pondere, profecto ille in quadam simplicissima unitate omnia videt; et sic videre Deum est videre omnia Deum et Deum omnia, - quomodo scimus per doctam ignorantiam eum per nos videri non posse. Sed si quis videt omnia in numero, pondere et mensura, in se experitur sine differentia et concordantia hoc esse non posse*.

[111] Avicena, *Metafísica*, X, 2. "*De stabiliendo prophetam et qualis est oratio prophetie ad deum altissimum er de promissione*". In Cod. Cus, 205, Versão latina de Dominici Gundissalini, fol. 80 r, ss. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 9).

[112] Cf. Mestre Eckhart, *Sermões*. *Cod. Cus.*, 21, marginália: "*deus indistinctus in sui natura tamen ab omnibus distinctissimus*" e nota: "*nota, quomodo indistinctus simul et distinctus*", fol. 137 r: "*raciones attributorum sunt in deo distincte, sed sine distinccione*"; No *Comentário ao livro da Sabedoria*, conforme a marginália da fol. 69 v: "*nota quomodo Deus sua indisticcione distinguitur*". Ver: *DDI*, I, 19, fol. 8 v. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 10). O par conceitual distinção-indistinção, segundo Sanz: "É próprio da especulação de Mestre Eckhart. A indistinção e a distinção se referem respectivamente ao Ser e aos entes, ao Uno e ao múltiplo, ao Criador e a criatura, etc. Mas a distinção entre a distinção e a indistinção não pode ser aplicada a Deus em si mesmo: '*Ipse sola sua indistinctione distinguitur*' (*Expositio Sancti Evangelii secundum Ioannem*, n. 99). Nicolau entenderá este par conceitual a partir da coincidência dos opostos, e por isso pode denominar a Deus 'distinção indistinta'. " (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 87, nota 34. Trad. nossa).

> do mesmo modo, 'fim infinito' e 'limite ilimitado' e 'distinção indistinta'. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 9-10)[113].

Nicolau de Cusa, desse modo, mantém-se firme ao lado da tradição de pensadores da teologia negativa, da qual faz derivar suas concepções. É necessário, segundo Cusa, focalizar o "olho mental" na Singularidade absoluta de todas as singularidades para ver, mediante a coincidência dos opostos, forma de discurso da intuição, "que a totalidade absoluta coincide com a singularidade absoluta, assim como o Máximo absoluto coincide com o Mínimo absoluto"[114], no qual, "todas as coisas são o Uno" (*ADI*, 13, 1-7). Por isso, Avicena "liberta Deus de tudo o que é singular e universal" (*ADI*, 13, 7-9) e, antes dele, "o divino Platão, no *Parmênides*[115], "tentou mostrar, de maneira semelhante, qual é o caminho que leva a Deus" (*ADI*, 13, 9-10). Seguindo essa mesma tradição de pensadores, o "divino Dionísio o imitou a tal ponto que é possível ver como, com frequência, as mesmas palavras de Platão são encontradas literalmente [em suas obras]". (*ADI*, 13, 10-12)[116]. Cusa, além de ancorar-se nesse rol de pensadores platônicos, demonstrando o seu pertencimento a essa tradição, defende-se mediante a menção à autoridade do Papa Nicolau V[117], amigo humanista que o presenteou com o livro *Os nomes divinos* na tradução de Ambrósio Traversari[118], justamente quando toca no tema da transcendência do modo humano de conhecimento e da ascensão direta à visão de Deus:

> No entanto, concordo com Avicena que essas doutrinas não se adéquam ao nosso oponente, que é um homem vulgar e reduz as visões mais altas dos profetas a concepções vulgares totalmente desproporcionais em relação a Deus, contra a doutrina de todos os sábios, incluindo o grande Dionísio que, no *Décimo Capítulo* de *Os Nomes Divinos* - na nova tradução de Ambrósio Traversari, que recebemos como

---

[113] *ADI*, 12, 18 - 12, 2. No original: *'Quoniam autem de regno Dei non potest esse alteritas, ubi est simplicitas et pax, quae omnem sensum exsuperat, - quare nec singularitas eo modo, quo adversarius concipit, sed bene eo modo, quo de Dei singularitate loquitur Avicenna in Metaphysica sua de stabiliendo prophetam, ubi praecipit populo de hac singularitate non esse dicendum, quoniam eum potius averteret quam instrueret. Eo enim modo singularitas, quo eam occultari mandat, est singularitas singularitatum, et sic Deus dicitur singularis insingulariter sicut finis infinitus et interminus terminus et indistincta distinctio.*'

[114] Cf. *DDI*, I, 4, 11.

[115] Cf. Proclo, *Comentário ao Parmênides de Platão*, 1069 e 1086, ed. de Cousin. Cod. Cus. 186, marginálias: fol. 101 ss. 104. Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 9).

[116] Para toda essa passagem, ADI, 12-13 (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 10. Trad. nossa).

[117] Nicolau V, sucessor de Eugênio IV, governou a Igreja do ano 1447 a 1455. Ficou conhecido como "O melhor dos Papas do Renascimento". Foi quem nomeou Nicolau de Cusa Cardeal em 1449 e Bispo de Brixen em 1450. Em 1443, sem ainda ter sido Papa, encaminhou as traduções de Ambrósio Traversari a Nicolau de Cusa. Cf. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 88, nota 38). Humanista, fundou o primeiro núcleo da Biblioteca Vaticana. Cf. (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2527, nota 42). Sobre Nicolau V, ver: (VASOLI, 1968).

[118] Ambrósio Traversari (1386-1439), uma das figuras mais eminentes do Renascimento cristão da primeira metade do século XV, que traduziu as obras do Pseudo-Dionísio em 1436. Foi eleito general da ordem dos Camaldunenses em 1431. Cf. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 88, nota 37).

> presente de nosso Santo Senhor, o Papa Nicolau [V] -, assim diz: 'Portanto, é necessário que entendamos as coisas divinas não segundo o modo humano, mas de modo que excedamos totalmente a nós mesmos e ascendamos diretamente a Deus'. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 10. Trad. nossa)[119].

Na sequência de sua defesa, Nicolau de Cusa avalia o próximo passo de *DIL* em que Wenck questiona o "dom de Deus" que supostamente o levou a "abraçar incompreensivelmente o incompreensível pelo transcenso do que é humanamente cognoscível das verdades incorruptíveis"[120]. Wenck alega que o texto evangélico da *Primeira Carta aos Coríntios*, onde Paulo, no *Décimo terceiro capítulo*, afirma que a compreensão [de Deus] vem como "em espelho e enigma"[121] contradiz abertamente aquela descoberta. Segundo Cusa, a doutrina paulina é perfeitamente abrangida pela doutrina da douta ignorância, basta olhar a questão por outra perspectiva:

> Quem, no entanto, vê de que modo a imagem é imagem do exemplar, ele, transcendendo a imagem, volta-se incompreensivelmente à verdade incompreensível. E aquele que concebe cada criatura como uma imagem do único Criador vê em si mesmo que o ser da imagem, como tal, não tem nada absolutamente da perfeição por si mesma; o exemplar, de fato, é a medida e a razão da imagem. E, é assim que Deus reluz nas criaturas como a verdade na imagem. Portanto, aquele que vê que a grande variedade de coisas é uma imagem do Deus único, ele deixa de lado a variedade de todas essas imagens e encaminha-se, incompreensivelmente, ao incompreensível. De fato, chega a uma espécie de êxtase quando vê maravilhado este ser infinito que está presente em todas as coisas compreensíveis como em um espelho e enigma. E ele bem vê que essa forma, da qual toda criatura é uma imagem, a nenhuma criatura é compreensível; de fato, nenhuma imagem pode ser uma medida adequada da verdade, uma vez que [a verdade], nela, como imagem, encontra-se debilitada. Portanto, a verdade absoluta não é compreensível. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 11. Trad. nossa)[122].

---

[119] *ADI*, 13, 12-20. No original: *Fateor tamen cum Avicenna ista adversario non congruere, qui de vulgo est et ad vulgares conceptus Deo improportionales propheticas altissimas visiones retorquet contra omnium sapientum et magni Dionysii doctrinam, qui decimo capitulo De divinis nominibus - in novissima Ambrosii Camaldulensis translati - one, quam a sanctissimo domino nostro Papa Nicolao recepimus, sic ait: 'Itaque divina oportet ut intelligamus non humano more, sed toti integre a nobisipsis excedentes atque prorsus in Deum transeuntes.*'

[120] Cf. *DDI*, III, *Epílogo*: *ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium*.

[121] *DIL*, 21, 8-11. Cf. I Co, 13: 12.

[122] *ADI*, 15, 1-32. No original: *Sed qui videt, quomodo imago est exemplaris imago, ille transiliendo imaginem ad incomprehensibilem veritatem incomprehensibiliter se convertit. Nam ille, qui omnem creaturam unius creatoris concipit imaginem, in se videt, quod, sicut imaginis esse penitus nihil perfectionis ex se habet, sic omnis sua perfectio est ab eo, cuius est imago; exemplar enim mensura et ratio est imaginis. Sic enim Deus relucet in creaturis sicut veritas in imagine. Qui igitur tantam videt rerum varietatem unius Dei esse imaginem, ille, dum linquit omnem omnium imaginum varietatem, incomprehensibiliter ad incomprehensibilem pergit. In stuporem enim ducitur, dum hoc infinitum esse admiratur, quod in omnibus comprehensibilibus est ut in speculo et aenigmate. Bene videt ille hanc formam nulla creatura comprehensibilem, cuius omnis creatura imago existit; nulla enim imago esse potest veritatis adaequata mensura, cum in eo, quod imago, deficiat. Non igitur comprehensibilis est veritas absoluta.*'

Desse modo, Cusa reivindica que, para a ascensão à Deus, é necessário uma espécie de "incompreensível intuição", desconsiderada pela gnoseologia wenckiana. A mesma associa-se ao "intelecto", faculdade superior à razão, encontrado na tradição platônica e renana[123]. Desse modo, Nicolau de Cusa realoca a função atribuída pela gnoseologia wenckiana à razão (a compreensão em enigma mediante a *analogia entis*) de modo que a compreensão incompreensível dada pela intuição direta, ou "douta ignorância", onde a máxima inteligibilidade coincide com a ininteligibilidade, a transcenda no seu esquema gnoseológico, mantendo-se firme em seus ideais apresentados em *DDI*:

> Portanto, se deves ascender àquela [verdade] de algum modo, é necessário um tipo de incompreensível intuição feita por meio de um arrebatamento instantâneo, assim como quando, com os olhos carnais, intuímos incompreensivelmente, por um momento, o esplendor do sol; e isso não ocorre porque o sol não é maximamente visível, pois sua luz penetra em nossos olhos por sua própria força, mas porque devido à sua excelentíssima visibilidade, é compreensivelmente invisível. Assim, Deus, que é a verdade, porque é objeto do intelecto, é maximamente inteligível e devido à sua super-excelsa inteligibilidade, é ininteligível. Donde, a via mais verdadeira para transcender em direção à ele continua sendo somente a douta ignorância, ou a compreensível incompreensibilidade. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 12. Trad. nossa)[124].

Nesse momento do texto, Nicolau de Cusa volta a discutir a sua experiência na viagem à Constantinopla, narrada ao Cardeal Juliano, com uma ligeira modificação. A partir de um questionamento do discípulo, o preceptor narra que essa visão se deu mediante "um dom divino", como exposto na obra *A douta ignorância*, e que, *somente depois*, corroboraram os "ensinamentos de muitos eruditos antigos de modo a observar se o mesmo [princípio da douta ignorância] neles reluzia da mesma forma" (*ADI*, 16) (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 12. Trad. nossa). Em *DDI*, no entanto, Cusa descrevia a sua busca *anterior* "pelas vias diversas das ciências"[125]. Em ambos os

[123] Sobre o papel do *intellectus agens* na visão beatífica segundo Dietrich de Freiberg, ver: (FREIBERG, 1977, p. 1-124). Em Eckhart, o tema é tratado em diversos escritos. Sobre o papel do *intellectus agens*, ver, por exemplo: *Comentário ao Evangelho de João*, n. 358; *Sermo XXII*, n. 212; *Sermo VIII*, n. 93. Sobre o tema do "nascimento de Deus na alma" em Eckhart, ver: *Sermões alemães*, n. 101 a 104. Sobre a influência de Bertoldo de Moosburgo e demais pensadores da escola de Colônia no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: (FIAMMA, 2017).

[124] *ADI*, 16, 1-13. No original: *'Si igitur quoquo modo ad ipsam accedi debet, oportet ut hoc quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus fiat, uti carneo oculo solis claritatem incomprehensibiliter momentanee intuemur, - non quod sol non sit maxime visibilis, cum lumen se oculis ingerat propria virtute, sed ob excellentissimam visibilitatem est comprehensibiliter invisibilis. Sic Deus, qui est veritas, quod est obiectum intellectus, est maxime intelligibilis et ob suam superexcelsam intelligibilitatem est inintelligibilis. Unde sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum transcendendi.*'

[125] "Recebe agora, venerável padre, o que eu desejava atingir já há muito, pelas vias diversas das ciências, mas que antes não consegui, até que, ao regressar da Grécia por mar, fui levado - segundo creio, por um dom do alto, do Pai das Luzes de quem deriva todo o dom excelente a abraçar incompreensivelmente o incompreensível na douta ignorância" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 186).

casos, todavia, Cusa mantém seu posicionamento a favor de uma experiência mística *em vida recebida por um dom divino*, mantendo a mesma posição criticada por Wenck em *DDI*. Há a possibilidade de que Nicolau fundamenta-se no decreto papal de Benedito XII, *Benedictus Deus*[126]. Cusa ainda destaca que seu princípio da douta ignorância teria o mérito de possuir um caráter conciliador, capaz de unir os modos de se buscar a Deus - a intuição (*intellectus*), a razão (*ratio*) e a sensibilidade (*sensu*). Com esse princípio, concordam não somente as maiores autoridades da Igreja latina e grega: Agostinho[127] e Dionísio Areopagita[128], mas também as autoridades de outras grandes religiões, como Al-Ghazali[129]:

> Amigo, vos confesso não visualizar nem a Dionísio nem a nenhum dos verdadeiros teólogos quando recebi esse conceito do alto; mais tarde, porém, dediquei-me com avidez aos escritos dos doutos e nada encontrei senão aquilo que me fora revelado, expresso de diferentes maneiras. Dionísio, por exemplo, na *Carta a Gaio*, sustenta que a ignorância é perfeitíssima ciência e, em muitos lugares, fala dessa ciência da ignorância; e Agostinho também diz que chegamos a entender Deus mais pela ignorância do que pelo conhecimento. De fato, a ignorância separa e a inteligência coleta; a douta ignorância, por sua vez, unifica todos os modos pelos quais se pode ascender à verdade. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 12-13)[130].

A doutrina da douta ignorância, segundo Cusa, portanto, tem relação íntima com o ensinamento paulino interpretado por Agostinho no *Comentário ao Oitavo Ca-*

[126] Em Janeiro de 1336, Benedito XII definiu como dogma a "visão beatífica dos santos antes do juízo final universal" (*Pontificia definitio dogmatis de visione beatifica Sanctorum ante iudicium universale in caelo fruentium*). Ver: (TAUTU, 1958, pp. 10- 13).

[127] Agostinho, *Sermão 117* (38). *De verbis evang. Ioann*, I, I - 3 (PL 38, col. 663). (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 12).

[128] Dionísio Areopagita, *Carta a Gaio* (PG 3, col. 1065 a); *Os nomes divinos*, VII, 3; *A teologia mística*, I, 3. *Carta V à Dorotheum*, V. *DDI*, I, 16, fol. 17 r. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 12).

[129] "E Al-Ghazali, em sua *Metafísica*, disse elegantemente sobre Deus: 'Aquele que reconhece, por meio de uma demonstração necessária, a própria impossibilidade de conhecê-lo, é conhecedor e douto, pois chegou a saber que Deus não pode ser entendido por ninguém. Aquele que, por outro lado, é incapaz de aprender e, ainda assim, através da demonstração que dissemos, não chega a saber que é necessariamente impossível apreendê-lo é um ignorante de Deus; e tais são todos os seres humanos, exceto os justos, os profetas e os sábios que são profundos em sapiência.' Isso disse [Al-Ghazali]". (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 13. Trad. nossa). *ADI*, 17, 3-10. No original: *'Ita eleganter dixit Algazel in sua Metaphysica de Deo, quod quisquis scit per probationem necessariam impossibilitatem suam apprehendendi eum, est cognitor et apprehensor, quoniam apprehen dit scire ipsum a nullo posse comprehendi. Quisquis autem non potest apprehendere et nescit necessario esse impossibile eum apprehendere per probationem praedictam, est ignorans Deum; et tales sunt omnes homines exceptis dignis et prophetis et sapientibus, qui sunt profundi in sapientia. Haec ille*.

[130] *ADI*, 17 19-17, 3. No original: *Fateor, amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse, quando desuper conceptum recepi; sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum varie figuratum inveni. Nam Dionysius ad Gaium ignorantiam perfectissimam scientiam affirmat et de scientia ignorationis multis in locis loquitur; et Augustinus ait Deum potius ignorantia quam scientia attingi. Ignorantia enim abicit, intelligentia colligit; docta vero ignorantia omnes modos, quibus accedi ad veritatem potest, unit*.

pítulo da Carta de Paulo aos Romanos[131]. Cusa, em sequência, remete essa temática agostiniana ao seu opúsculo do período intermediário "*A busca de Deus*" (*De quaerendo deum*, 1445, *DQD*)[132]:

> Certa vez, escrevi um livreto intitulado *A busca de Deus* (*De quaerendo Deum*). Leia-o; descobrirás que, embora Deus esteja em toda parte e não esteja longe de nós - como Paulo disse aos atenienses quando converteu Dionísio -, e, ainda, que dele nos aproximamos justamente quando mais descobrimos que o mesmo escapa; de fato, quanto mais compreendermos a grande distância que nos separa do próprio inacessível, tanto mais próximos estaremos de atingir sua inacessibilidade. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 13. Trad. nossa)[133].

O *De quaerendo deum* é o primeiro opúsculo na ordem cronológica após a datação das acusações de Wenck. Nele, Cusa propõe uma melhor fundamentação escritural de sua doutrina da "douta ignorância". Desse modo, a menção a Paulo nesse momento de *ADI* é fundamental, pois responde mediante uma doutrina da mesma autoridade evocada por Wenck a uma das principais críticas a respeito da heterodoxia de sua teoria do conhecimento.

Em seguida, o discípulo chama a atenção para a declaração wenckiana a respeito da "cautela para escapar das críticas"[134], quando indica que a intenção cusana seria a elevação da mente "àquela simplicidade onde há a coincidência dos contraditórios". Cusa, nesse momento, responde à acusação de ser o "destruidor da semente das ciências, isto é, do Princípio da Não-contradição"[135]:

---

[131] "Aurélio Agostinho, em seu *Comentário ao Oitavo Capítulo da Carta de Paulo aos Romanos*, expõe de que modo a douta ignorância em nós se faz presente; explicando a expressão de Paulo 'não sabemos o que pedir', Agostinho, de fato, depois de outras coisas, diz: 'Sabemos, daquele que queremos [encontrar], que é; mas, o que é, não sabemos. Em nós, existe esta chamada douta ignorância que auxilia, através do espírito, a nossa enfermidade.' E, logo depois, ele acrescenta: 'E, quando Paulo diz que o espírito anseia em gemidos inenarráveis, afirma que aquilo que é ignorado é ignorado e, ao mesmo tempo, não completamente ignorado; de fato, não seria em meio a gemidos procurado, caso fosse completamente ignorado. Foi o que ele disse. Portanto, em nós, está a douta ignorância sem a qual Deus não seria procurado.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 13. Trad. nossa). *ADI*, 18, 11-20. No original: *Quomodo autem in nobis sit docta ignorantia, Aurelius Augustinus super octavo capitulo ad Romanos, exponens verbum Pauli "nescimus, quid oremus Rom. 8,26.", ait post alia: "Esse quidem, quod quaerimus, scimus; sed quale sit, non novimus. Quae, ut ita dicatur, docta ignorantia per spiritum, qui adiuvat infirmitatem nostram, in nobis est". Et post pauca: "Et cum Paulus dicat, quomodo spiritus postulat gemitibus inenarrabilibus, designat rem, quae ignoratur, et ignorari et non omnino ignorari; cum gemitu enim non quaereretur, si omnino ignoraretur". Haec ille. In nobis igitur est docta ignorantia, sine qua non quaereretur Deus*.

[132] Cuja tradução realizada pela presente pesquisa encontra-se publicada em: (NICOLAU DE CUSA, 2022a).

[133] *ADI*, 18, 20-26. No original: *'Scripsi alias libellum De quaerendo Deum; quem lege. Reperies enim ibi, quod, licet ubique sit et non absit a nobis - ut ait Paulus Atheniensibus, quando Dionysium convertit -, tamen tunc propius ad ipsum acceditur, quando plus fugisse reperitur; quanto enim ipsius inaccessibilis maior elongatio melius capitur, tanto propinquius inaccessibilitas attingitur.*'

[134] *DIL*, 21, 20-24.

[135] *DIL*, 21, 34-22, 1.

> (...) me parece que ele não me entendeu bem. De fato, não percebe que a douta ignorância se refere ao olho mental e à inteligibilidade; e, por esse motivo, aquele que foi conduzido à visão abandona todo o raciocínio, pois seu testemunho é dado a partir da própria visão. 'De fato, ele testemunha o que vê', como [diz] João Batista sobre Cristo e Paulo sobre seu próprio arrebatamento. Em vez disso, a obra dos que caçam a verdade através do testemunho que provém da audição possui [a característica do] discurso, - como acontece, por exemplo, quando somos guiados comumente pela fé que vem da audição. Donde, aquele que disser: 'Tu dizes que o testemunho da visão [mental] é o mais correto, porque [entende] sem argumento e discurso algum, e, portanto, negas a existência do outro testemunho da audição e raciocínio', de nenhum modo estaria dizendo corretamente. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 14. Trad. nossa)[136].

Nicolau de Cusa remete à diferença entre a teologia fundamentada no "ouvir dizer" e aquela fundamentada na "visão direta do olho mental", associada ao "ver" de modo a subordinar o Princípio de Não-Contradição aristotélico[137], de modo a não o excluir, mas realocá-lo em sua teoria do conhecimento como um princípio da razão e não da intuição direta. Uma vez que, segundo Cusa, o homem possui uma faculdade superior à da razão, a racionalidade não constitui a sua essência. De fato, todos os animais possuem-na em certa medida, de modo que até mesmo o cão de caça dela se utiliza em sua caçada[138], conforme Fílon e Jerônimo[139]:

> Portanto, nem a lógica nem qualquer pesquisa de natureza filosófica chegam à visão. Até o cão de caça, ao seguir os rastros pela experiência sensível, utiliza um discurso que lhe é natural, para poder, dessa forma, finalmente alcançar o objeto de sua caça; o mesmo [se diz] de qualquer animal, ao seu modo. Essa é a razão pela qual o sábio Fílon [de Alexandria] disse que a razão é inerente a todos os animais, conforme relatado pelo beatíssimo Jerônimo em sua obra *Os homens ilustres* -, assim também, o homem usa a lógica. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 14-15. Trad. nossa)[140].

---

[136] *ADI*, 20, 10-24. No original: *Ostendit se potius quadam invidia contra personam motum, quando fatetur cautelam additam, quae omnem impugnationem scripti excludit. Sed quando ait semen scientiae, quod in illo principio 'quodlibet est vel non est' complicatur, et omnem discursum tolli, non sane concipit. Non enim advertit doctam ignorantiam versari circa mentis oculum et intellectibilitatem; et hinc cessat ab omni ratiocinatione, qui ducitur ad visionem, et testimonium eius est de visu. 'Quod enim vidit, attestatur. Ioann. 3,32.', uti Iohannes Baptista de Christo et Paulus de raptu suo loquitur. Opus autem habet discursu, qui per testimonium de auditu veritatem venatur, - sicuti communius ducimur per fidem, quae ex auditu est. Unde, si quis diceret: 'Tu cum dicas testimonium de visu esse certius, quod sine omni argumento et discursu ostendit, igitur negas aliud esse testimonium de auditu et omnem ratiocinationem, nequaquam bene diceret*.

[137] Sobre tal subordinação, ver: (FLASCH, 2002, pp. 244-245).

[138] Sobre o tema do cão de caça, ver: *Carta de Nicolau de Cusa a Casperum Aindorffer*, Abade de Tegernsee (p. 122, I, Vansteenberghe). (Cf. NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 13).

[139] Jerônimo, Os homens ilustres, II, citando Fílon de Alexandria: "*De Alexandro et quod propriam rationem muta habeant*". Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 13).

[140] *ADI*, 21 24-21, 2. No original: *'Logica igitur atque omnis philosophica inquisitio nondum ad visionem venit. Hinc, uti venaticus canis utitur in vestigiis per sensibile experimentum discursu sibi indito, ut demum ea via ad quaesitum attingat: sic quodlibet animal suo modo et sapientissimus Philo eapropter omnibus animalibus dixit rationem inesse, uti beatissimus recitat Hieronymus in De illustribus viris , sic homo logica*.'

E, posteriormente, Nicolau de Cusa responde as acusações de uma suposta nesciência na disciplina da lógica, esclarecendo o que ele entende por "coincidência dos contraditórios" no nível da visão intelectual: na região da razão, os termos contraditórios são não-coincidentes; já no intelecto, ambos coincidem. A visão de Deus, porém, supera a intuição e sua lógica da coincidência dos contraditórios, como Cusa havia previamente demonstrado em *De coniecturis*[141], e é a "oposição dos opostos" como afirma Dionísio Areopagita[142]:

> Como diz Al-Ghazali: 'a lógica nos é naturalmente inata; pois constitui a força da razão'. Animais dotados de razão, verdadeiramente, raciocinam. E o raciocínio se constitui no buscar e no discorrer. O discurso é necessariamente delimitado entre um termo inicial (*a quo*) e um termo final (*ad quem*), e os termos que se opõem um ao outro (*adversa*) os denominamos 'contraditórios'. Donde, na região da razão, os extremos são não-coincidentes (*disjuncta*); assim, por exemplo, se dá na definição racional do círculo: porque todas as linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais, o centro não pode coincidir com a circunferência. Na região do intelecto, que vê de que modo o número é complicado na unidade , a linha no ponto e o círculo no centro, alcança-se com a visão mental, sem discurso, a coincidência da unidade e da pluralidade, do ponto e da linha, do centro e do círculo, como pudeste ver nos livros da obra *As conjecturas*, onde também argumentei que Deus está acima da coincidência dos contraditórios, uma vez que ele é a oposição dos opostos (*opositio oppositorum*), segundo Dionísio [Areopagita].' (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 15. Trad. nossa)[143].

[141] Na opinião de Hopkins (1988, p. 90, nota 40), Nicolau de Cusa não cita explicitamente em nenhuma parte do *De coniecturis* que Deus está "acima da coincidência dos contraditórios". Em *De coniecturis*, I, 8, 35, 1-23, lê-se: "A razão analisa todas as coisas em termos de multidão e magnitude. Mas a unidade é o princípio da multidão, e a trindade o da magnitude de modo que, no caso de figuras poligonais, um triângulo [é tal princípio]. Portanto, com respeito ao método da razão, o princípio de todas as coisas é uno e trino não enquanto unidade e trindade são duas coisas (pois a unidade é o princípio do concebido), mas enquanto são uma unidade que é Trindade. Mas porque a inteligência percebe a inadequação dos termos da razão, ela os repudia. Ela concebe Deus para além dessas coisas significadas, como o seu princípio complicante. E porque, por meio desse raio da divindade, a inteligência vê que sua concepção é inadequada, ela afirma que a Unidade-que-é-Trindade deve ser entendida acima de toda complicação e explicação e que Deus não pode ser concebido tal como ele é. Procedemos de maneira semelhante em relação à inteligência, quando discutimos racionalmente." (NICHOLAS OF CUSA, 2000, p. 179. Trad. nossa). No original: *Ratio enim omnia in multitudinem magnitudinemque resolvit; multitudinis autem principium est unitas, magnitudinis trinitas, ut in figuris polygoniis trigonus. Via igitur rationis principium omnium est unum et trinum, non ut unitas et trinitas sunt plura, cum pluralitatis principium sit unitas, sed ut sunt unitas, quae trinitas. Intelligentia autem, vocabulorum rationalium ineptitudinem advertens, hos abicit terminos, deum supra eorum significata quasi ipsorum complicans concipit principium et, quia in ipso divinitatis radio videt suum conceptum deficere, affirmat ipsam super omnem complicationem et explicationem intelligi debere ipsumque uti est concipi non posse. Ita pariformiter de intelligentia agimus, dum de ipsa ratiocinando disputamus*.

[142] Dionísio Areopagita, *Os nomes divinos*, V, 10; V, 7; IX, 1 (PG 3, col. 825b, 821b, 909b). Beierwaltes (1964, pp. 175-185) considera que a expressão "*oppositio oppositorum*" aparece literalmente somente em Erígena, *De divisione naturae* (I, 517, A-B). Cf. (Cf. NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2529, nota 62).

[143] *ADI*, 21, 3-16. No original: *'Nam, ut ait Algazel, 'logica nobis naturaliter indita est; nam est vis rationis'. Rationabilia vero animalia ratiocinantur. Ratiocinatio quaerit et discurrit. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta, ut in ratione circuli, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest*

Para além de Al-Ghazalli, Cusa menciona outros nomes, como Henrique de Melchina e Agostinho como exemplos de autores que suportam sua tese da coincidência dos opostos. Henrique de Melchina escreve em seu *Espelho das coisas divinas*[144] que ele chegou a vislumbrar "a coincidência da unidade e da pluralidade no caso dos inteligíveis" e Agostinho confessa a respeito de Deus nas *Confissões*[145], que "aquele que vê de que modo o entendimento é, ao mesmo tempo, movimento e quietude, livra-se mais facilmente de outros contraditórios" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 15)[146]. O mestre, então, faz uma analogia entre a "douta ignorância" e uma "alta torre": do mesmo modo que aquele que se situa em cima da montanha vê diretamente aquilo que é buscado nos campos, a douta ignorância, existente na alta região do intelecto, exerce, do mesmo modo, seu julgamento sobre o discurso racional (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 16. Trad. nossa)[147].

O narrador continua, afirmando ao mestre que Wenck parece não ter entendido a doutrina da "coincidência dos contraditórios". Daí a atribuição falsa de que, "a criatura coincide com o Criador"[148], termos que, de antemão, parece considerar contraditórios. Nicolau considera, porém, que Wenck falsifica seus escritos movido por uma paixão política. Desse modo, Wenck combatia completamente seu trabalho, evidenciando-se que o mesmo seria "um falsificador tanto do sentido quanto da letra" de seus escritos[149]. Nesse momento, Cusa retorna a acusação de heresia contra Wenck, classificando tamanha falsificação dos seus escritos como uma "característica dos hereges", segundo os Padres do Sexto Concílio Ecumênico[150]. E prossegue,

---

coincidere cum circumferentia. Sed in regione intellectus, qui vidit in unitate numerum complicari et in puncto lineam et in centro circulum, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu, uti in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi, cum sit oppositorum oppositio secundum Dionysium.'

144 Henrique Balte de Melchina. Speculum divinorum er quorundam naturalium. ed. G. Wallerand (Louvain, 1931). Segundo Klibansky (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 15), a passagem citada por Cusa não pode ser encontrada literalmente na obra, porém, em: II, 36-37 e II, 21 (pp. 226; 190-191, ed. Wallerand) o texto se aproxima do sentido empregado pelo Cardeal.

145 Agostinho, Confissões, XIII, 37.

146 *ADI*, 22. No original: *Fuit aliquando Henricus de Mechlinia, ut scribit in Speculo divinorum, ad hoc ductus, ut in intellectualibus conspiceret unitatis et pluralitatis coincidentiam, de qua plurimum admiratur. Sed, ut saepe audisti, qui videt, quomodo intelligere est motus et quies pariter ipsius intellectus, uti de Deo Augustinus fatetur in Confessionibus, de aliis contradictoriis se facilius expedit*.

147 *ADI*, 22, 1-5. No original: *Admonuit deinde praeceptor, cum haec dixisset, ut attenderem doctam ignorantiam sic aliquem ad visum elevare quasi alta turris. 'Videt enim ibi constitutus id, quod discursu vario vestigialiter quaeritur per in agro vagantem; et quantum quaerens accedit et elongatur a quaesito, ipse intuetur. Docta enim ignorantia de alta regione intellectus existens sic iudicat de ratiocinativo discursu.*'

148 DIL, 20, 15-20.

149 Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 16. Trad. nossa). *ADI*, 23, 12-16. No original: *Ad quae ille: 'Dixi, quomodo animalis homo non percipit ea, quae sunt de regno Dei, et si passio eum non vicisset, non falsificasset scripta. Statuit autem, ut videtur, quomodo omnino impugnare vellet scripta illa; et pro suo desiderio tarn in sensu quam verbis falsarius reperitur*.

150 Cf. *Conc. oecum. VI* (a. 680/681), act. 6 et 14 (Mansi XI 326 et 595). (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 16).

aproximando seu discurso com o de Tomás de Aquino[151]:

> 'Assim, pois, quem ama a verdade há de negar que, dos livros da obra *A douta ignorância*, deriva essa tese e quaisquer outras que nosso adversário dela deriva, do modo como as deriva. De fato, dizer que a imagem coincide com o exemplar e o causado com a sua causa cabe mais a um homem insensato do que ao que se equivoca. Portanto, do fato de que todas as coisas são em Deus assim como as causadas são na causa , não se segue que o causado seja a causa, - ainda que, na causa, não seja senão a causa, como sempre ouviste a propósito da unidade e o número. De fato, o número não é a unidade, embora todos os números estejam complicados na unidade, assim como o causado na causa; mas, o que entendemos por número é a explicação da força da unidade. Do mesmo modo, na unidade, o número não é senão unidade.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 16- 17. Trad. nossa)[152].

Cusa, nesse momento, retoma também a doutrina da *complicatio-explicatio* exemplificada pela unidade e do número. Segundo Cusa, o par-conceitual *complicatio-explicatio*, claramente expresso em *DDI*, busca representar o *modo* como se relacionam Deus e as criaturas. Nesse modo, porém, nenhum dos opostos determina a relação Deus-Universo, nem uma plena identidade, nem uma plena distinção, tal qual a posição wenckiana. Cusa crê que essa seria a ortodoxia da Igreja.

A passagem que se segue revela a importância atribuída pelo Cusano às clarificações constantes nos *opúsculos* do período intermediário. Cusa cita a obra *O dom do pai das luzes* (1446) para ilustrar a atitude pouco "científica" de seu acusador, que, para construir um juízo completo de seu pensamento, deveria ter lido todas as obras que se seguiram à *DDI*. Para tanto, compara as declarações de escritos fragmentários a animais venenosos que isoladamente não parecem ter bondade ou beleza, mas que, incluídos no todo, contribuem para a sua harmonia:

> De fato, acredito que captaste suficientemente que minhas ideias sobre esse assunto se baseiam no que leste com diligência no opúsculo *O dom do pai das luzes*. Aqueles que examinam a opinião de um autor sobre um determinado tópico devem, de fato, ler todos os seus escritos e resolver suas declarações [sobre esse tópico] em uma única coerente sentença. De fato, é fácil derivar de escritos fragmentários algo que, considerado isoladamente, parece dissonante, mas que é coerente se inserido no contexto geral da obra; - é como em certos animais venenosos que, observados separadamente do universo, não parecem ter nenhuma beleza ou bondade, mas, inseridos no universo de que são

[151] Cf. *De docta ignorantia*, II, 3. *De coniecturis*, I, 10, 44-45.. Ver: Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 4, a. 2, c. Cf. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 95, nota 66).

[152] *ADI*, 23, 17-27. *No original: Nam tale quid ex libellis Doctae ignorantiae veritatis amator haberi negat neque quidquam eorum, quae elicit, admitteret modo, quo elicit. Nam dicere imaginem coincidere cum exemplari et causatum cum sua causa potius est insensati hominis quam errantis. Per hoc enim, quod omnia sunt in Deo ut causata in causa, non sequitur causatum esse causam, licet in causa non sint nisi causa, sicut de unitate et numero saepe audisti. Nam numerus non est unitas, quamvis omnis numerus in unitate sit complicitus sicut causatum in causa; sed id, quod intelligimus numerum, explicatio virtutis unitatis. Sic numerus in unitate non est nisi unitas*.'

> membros, revelam sua beleza e bondade, como o universo, que é belo em sua totalidade, é composto por uma bela harmonia entre as partes. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 17. Trad. nossa)[153].

Cusa retoma, desse modo, a defesa das doutrinas de Dionísio que o próprio Tomás de Aquino fez em sua obra *Suma contra os gentios*[154], fazendo o ensinamento tomasiano voltar-se contra a própria interpretação wenckiana de seus escritos:

> Santo Tomás diz algo semelhante na *Suma contra os gentios*, isto é, que alguns aproveitaram o que foi dito pelo magno Dionísio para argumentar que todas as coisas são Deus, uma vez que, na *Hierarquia celeste*, Dionísio diz que o Deus [supersubstancial] é o ser de todas as coisas; se tivessem lido todos os escritos do Areopagita, teriam encontrado, sobretudo em *Os nomes divinos* que, para ele, Deus é o ser de todas as coisas, de modo a não ser nenhuma delas, pois o causado nunca pode ser elevado à igualdade de sua causa (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 17. Trad. nossa)[155].

Para Cusa, não há outro modo de explicar esse *modus essendi* divino e sua relação transcendente/imanente para com o mundo, a não ser pela "douta ignorância", isto é, Deus não está ausente da criação, como diz Paulo em *Atos*, porém não se identifica com ela. Na criação, Deus se faz presente de modo a não se reduzir à mesma, rompendo com os princípios de não-contradição e terceiro excluído aristotélicos. Aproximando-se do discurso eckhartiano[156], Cusa utiliza diversos oxímoros para indicar o modo de ser divino, terminando por encontrar no exemplo da mônada e do

---

[153] *ADI*, 24, 1-13. No original: *'Arbitror autem te satis concepisse, quid in ea re sentiam, ex hiis, quae in libello De dato lumine impigre lectitasti. Oportet enim, qui scribentis in re aliqua mentem investigat, ut omnia scripta legat attente et in unam concordantem sententiam resolvat. Facile est enim ex truncatis scripturis aliquid reperiri, quod in se videtur dissonum; sed collatum ad integritatem voluminis est concordans, uti venenosa animalia, quando separatim ab universo conspiciuntur, nihil pulchritudinis aut bonitatis habere videntur, sed ad universum collata, cuius sunt membra, suam habere pulchritudinem et bonitatem reperiuntur, cum universum, quod est totaliter pulchrum, ex partium pulchra componatur harmonia.*'

[154] Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, 26.

[155] *ADI*, 13- 19. No original: *'Recitat in simili sanctus Thomas Contra gentiles quosdam ex dictis magni Dionysii occasionem recepisse, ut dicerent omnia esse Deum, quia ait in Caelesti hierarchia Deum esse omnium esse; si illi omnia eiusdem Ariopagitae opuscula legissent, utique in De divinis nominibus repperissent sic Deum esse omnium esse quod tamen nullum omnium, cum causatum numquam possit in aequalitatem suae causae elevari.*'

[156] Ver: Mestre Eckhart, *Comentário ao Evangelho de João*, n. 206, LW, III, 174: "*Est quidem Deus in quodlibet, ut illud ens est, in nullo autem, ut illud est hoc ens*". Cod. Cus. 21, fol. 100v, marginália: "*quomodo Deus in omnibus et tamen in nullo*". na obra de Nicolau de Cusa reaparece este tema em diversas passagens. Ver, por ex. *De dato patris luminum*, 2; *Sermo CCXVI*, 16, 24-26; 19, 12-14. *De docta ignorantia*, I, 16, 43. *De coniecturis*, I, 5, 17, 13; I, 12, 65, 2. Depois de Plotino, a tradição neoplatônica tem muitas vezes expressado essa unidade paradoxal da imanência e da transcendência do princípio divino também com a metáfora espacial que Cusa utiliza neste passo Cf. Plotino, *Enéadas*, III, 9, 4, 1-7; V, 2, 2, 20 ss; V, 5, 9, 14 ss. VI, 8, 16, 1 ss; Proclo, *Elementos de teologia*, prop. 98; p. 86, 2: "Toda causa que é separada é, ao mesmo tempo, em todos os lugares e em nenhum." (Cf. NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2531, nota 73).

número[157] a possibilidade de lançar alguma luz sobre aquele modo divino, mediante a doutrina da *complicatio-explicatio*[158]:

> E não acredito que isso possa ser entendido de outro modo, senão pela douta ignorância. Pois, assim como Deus está presente tanto em todos os lugares como em nenhum deles, - já que de nenhum lugar está ausente o que está em nenhum lugar -, de modo que está em todos os lugares não-localmente, assim como é grande sem quantidade: também Deus é ele mesmo todo lugar de modo não-local, e todo tempo de modo a-temporal e toda entidade não-entitativamente. E, por isso, não é algum dos entes, tampouco um lugar, ou um tempo, embora esteja todo em todas as coisas, assim como a mônada é tudo em todos os números, porque se subtraída, o número nada é, já que o mesmo só pode ser graças à ela; e porque a mônada é todo número, ainda que não-numericamente, mas no modo da complicação, do mesmo modo, não é qualquer número [individual]; pois não é nem o dois nem o três. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 17-18)[159].

Em seguida, Cusa passa a averiguar a passagem em que Wenck diz que não é correto dizer que "conhecer é ignorar", uma vez que "posse e privação se distinguem"[160], negando que, em *DDI*, afirma-se que "conhecer é ignorar", a não ser do modo afirmado no *Primeiro Capítulo* de *DDI*, isto é, de modo que "se sabe ignorar" a natureza divina infinita. Esse modo encontraria respaldo na "ciência da ignorância" de Dionísio[161], que, "enquanto ignorância do supersubstancial, vence todo o discurso e significado e que deve ser atribuída a Deus" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 18. Trad. nossa)[162]. A "douta ignorância" é, portanto, entendida neoplatonicamente por Cusa como uma transcendência do binômio ignorância/conhecimento, ao invés de uma *privação* de conhecimento, como compreendida aristotelicamente por Wenck. Desse modo, a transcendência indica uma superação da racionalidade mesma que

---

[157] Ver: Aristóteles, *Metafísica*, N, p. 1088 a 6; Boécio, *Ars geometrica*, (p. 398, 20 Friedlein); Macróbio, *Comentário ao sono de Scipione*, I, 6, 7 ss. Mestre Eckhart, *Comentário ao livro da Sabedoria*, (Archives, IV, 252, ss., Théry). Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 18).

[158] Ver: *DDI*, I, 5, 14, 1; *DC*, I, 5, 17, 3; *De filiatione dei*, IV, 72.

[159] *ADI*, 25, 1-29. No original: *'Neque puto hoc aliter quam in docta percipi posse ignorantia. Sicut enim Deus ita est ubique quod nullibi cum nulli loco desit, qui in nullo loco est , ut sit in omni loco illocaliter sicut magnus sine quantitate: ita est etiam Deus ipse omnis locus illocaliter et omne tempus intemporaliter et omne ens non-enter. Et ob hoc non est aliquid entium sicut non est aliquis locus vel aliquod tempus, quamvis omnia sit in omnibus, quasi monas est omnia in omnibus numeris, quia ea sublata nequit numerus esse, qui solum per ipsam esse potest; et quia monas est omnis numerus, non tamen numeraliter, sed complicite, ideo non est aliquis numerus; nam nec binarius nec ternarius*'

[160] *DIL*, 23, 23-24.

[161] Cf. Dionísio Areopagita, *Os nomes divinos*, I, 1, 588 A.

[162] *ADI*, 26, 10-20. No original: *'Statim interrupta lectura aiebat praeceptor: "Miror hominem, qui se magni aliquid esse putat, cur hoc sic scriptum in libellis Doctae ignorantiae affirmet. Nam etsi rubrum primi capituli inquisitorie dicat 'Quomodo scire sit ignorare', tamen ob hoc non affirmat scire esse ignorare, nisi modo quo declaratur ibidem; qui est scilicet, quod se sciat ignorare. De qua scientia ignorationis in eo capitulo clarissima scribitur apertio, prout etiam supra de hoc actum est sufficienter; quam magnus Dionysius in principio libri De divinis nominibus supremam divinamque esse ait, adiungens eam scientiam, qua ipsum supersubstantiale nescitur, sermonem omnem ac sensum vincere et Deo adscribendam esse*'

aponta para o modo supersubstancial divino, ao contrário da ontologia wenckiana que entende somente um nível, o horizonte da substância, que seria capaz de ser compreendido pelo discurso racional.

Cusa, posteriormente, discute a acusação de "abandonar os entes sensíveis para se alcançar o incompreensível"[163]. Segundo Wenck, isso estaria em contradição com as palavras lidas no *Décimo Terceiro Capítulo* do *Livro da Sabedoria*, isto é, que "é possível conhecer e contemplar o criador a partir da magnitude e da beleza das criaturas" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 18. Trad. nossa). Retoma, desse modo, outra explicação do opúsculo *De quaerendo deum*[164] e alinha-se a uma doutrina encontrada no *Comentário ao De Trinitate de Boécio* de Tomás de Aquino[165]. Nas palavras do discípulo:

> Uma vez que, porque não há proporção entre a criatura e o criador, nenhuma coisa criada tem em si uma beleza através da qual seja possível alcançar o criador. Contudo, elevamo-nos à beleza infinita e incompreensível a partir da grandeza, beleza e decoro das coisas criadas, assim como somos levados ao artista a partir de uma obra, embora a mesma não tenha proporção com o artista. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 18-19. Trad. nossa)[166].

Wenck atribui a Nicolau de Cusa a "subsunção de repudiar as criaturas como se não fossem úteis ao conhecimento de Deus"[167]. Em sua defesa, Cusa afirma que, no último capítulo do *Primeiro Livro de DDI*[168], coloca-se que "toda espécie de culto a Deus seja necessariamente fundada em posições afirmativas, embora a douta ignorância reserve para si o juízo do que é verdadeiro" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 19. Trad. nossa)[169]. Cusa cita, textualmente, a passagem que Wenck acusa-o de "entrar na escuridão das trevas" e "evanescer em cogitações" deixando para trás o "louvor a Deus"[170] e ainda, a passagem que o acusa de não ser suficientemente instruído em lógica[171]. Como resposta àquelas acusações, Cusa retoma o tema da douta ignorância a partir de outra autoridade também citada por Wenck: a de Moisés[172]. E remete,

[163] *DDI*, I, 2, 8. *DIL*, 23, 35-24, 2.
[164] *DQD*, I, 18, 13-15.
[165] Cf. Tomás de Aquino, *In Boethius De Trinitate*, q. 1, a. 2. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 18).
[166] *ADI*, 27, 26-27, 4. No original: *'Quod nihil obesse proposito aiebam. Nam cum non sit proportio creaturae ad creatorem, nihil eorum, quae creata sunt, speciem gerit, per quam creator attingi possit. Sed a magnitudine speciei et decoris creatorum ad infinite et incomprehensibiliter pulchrum erigimur sicut ab artificiato ad magisterium, licet artificiatum nihil proportionale habeat ad magisterium.*'
[167] Cf. *DIL*, 24, 2-9.
[168] *DDI*, I, 26, 86, 3-6.
[169] *ADI*, 27, 8-10. No original: *'(...) sufficientissime declaratum omnem Dei culturam in affirmativis positionibus necessario fundari, licet docta ignorantia sibi iudicium veri retineat.*'. Cf. *DIL*, 24, 2-9. *DDI*, I, 26, 86, 3-6.
[170] *DIL*, 24, 7-14.
[171] *DIL*, 24, 14-16.
[172] *DIL*, 29, 22.

nesse momento, à outra autoridade importante: Dionísio[173], cuja festa seria celebrada "hoje" pela Igreja[174].

Em grande parte dessas respostas, Cusa parece demonstrar o mesmo procedimento, isto é, procura sempre responder a Wenck a partir das mesmas autoridades e passagens escriturais evocadas por ele, porém defendendo o seu entendimento. Usa, portanto, o seu próprio método da "douta ignorância", capaz de conciliar opiniões diversas. Grande parte de seu esforço até o momento é o de validar os ensinamentos de uma tradição de pensadores da teologia mística cristã e pagã, que perpassa de Dionísio à tradição de seus comentadores. Na sequência, Cusa ilustra essa tradição apofática com os ensinamentos dos "primeiros teólogos", como Moisés e depois com a tradição que deriva de Dionísio, passando por Máximo Confessor[175]:

> E, é exatamente nesta douta ignorância que ascendemos a Deus, como todos os sábios, antes e depois de Dionísio, tentaram. Por essa razão, o primeiro comentador grego de Dionísio disse: 'Quem deseja ascender a Deus parece ter de subir mais em direção ao nada do que a algo, pois Deus não é encontrado, exceto por aqueles que abandonam todas as coisas'. No entanto, tal visão parece evanescer a nosso adversário quando abandona todas as coisas, enquanto, de acordo com os primeiros teólogos, é precisamente nesse instante que ele pode ser arrebatado, juntamente a Moisés, àquele lugar onde se encontra o Deus invisível. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 20)[176].

Cusa, demonstra que Wenck pouco se importa com as palavras de Dionísio, que àquela "névoa" denomina "raio divino". Wenck demonstra-se fixo às coisas sensíveis e seria um exemplo daqueles homens rudes que "são convictos de poder alcançar, com sua ciência, aquele que tem a escuridão como refúgio" (NICOLAI DE CUSA, 2007,

---

[173] Dionísio Areopagita, *A teologia mística*, I, 3, 1000 C.

[174] "Na realidade, o que ele me censura é precisamente o que se tenta fazer com a douta ignorância, seguindo os ensinamentos de nosso Dionísio, cuja festa estamos celebrando hoje, que, na obra *A teologia mística*, mostra-nos como é preciso subir em direção à névoa, junto com Moisés. De fato, Deus é encontrado quando tudo foi abandonado; e essa penumbra, no Senhor, é luz." (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 19-20. Trad. nossa). No original: *'Nam id, quod improperat, quaeritur in docta ignorantia, uti Dionysius noster, cuius hodie festa agimus, in Mystica theologia sic cum Moyse in caliginem ascendendum instruit. Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquuntur; et haec tenebra est lux in Domino.*. Esta passagem serviu para a datação da *Apologia* cusana: a festa para o dia de Dionísio se deu no dia 9 de outubro de 1449 (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 19).

[175] Máximo Confessor, em diversas passagens dos *Comentários sobre Dionísio*, porém, nunca literalmente, segundo a citação do Cusano. Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 91, nota 64). Cf. *Scholia in De cael. hier*, II, 3; *In De mys. theol*. III, ss, col. 427 b, c. Essa passagem se aproxima mais de Pseudo Beda, *Commentarius in Librum Boetii de Trinitate* (PL, 95: 398). Ver: *DDI*, I, 17 e *De theologicis complementis*, 12, II. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 20).

[176] *ADI*, 29, 3- 10. No original: *'Et in illa tam docta ignorantia acceditur propius ad ipsum, uti omnes sapientes et ante et post Dionysium conati sunt. Unde aiebat primus Graecus commentator Dionysii: Videtur potius ad nihil quam ad aliquid ascendere, qui ad Deum pertingere cupit, quia non reperitur Deus nisi per eum, qui omnia linquit. Et talis videtur per adversarium evanescere, quando omnia linquit, qui secundum primos theologos tunc primum rapi potest cum Moyse ad locum, ubi stetit Deus invisibilis.*'

p. 20. Trad. nossa)[177]. Cusa sugere, então, que Wenck, incapaz de entender essas "coisas elevadas", ao menos "silenciasse e admirasse" ao invés de "vituperar aquilo que não pode conceber". E, assim, "não acreditasse que alguém, apenas com um pouco de estudo, possa ascender à essa contemplação mística, sem que haja um dom de Deus." (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 20. Trad. nossa)[178]. Cusa toca aqui numa das principais sugestões que Wenck traz em suas acusações, a de que, no ensinamento cusano, o ser humano, por si só, poderia chegar à contemplação de Deus dispensando o concurso da graça divina, tal qual ensinavam os Begardos de Strasburgo[179]. Cusa, espécie de profeta desse ensinamento condenado na ótica wenckiana, envaidecia-se de ter encontrado sozinho, sem o auxílio de nenhuma escola de pensamento, e, portanto, dos doutores da Igreja, a visão divina[180].

Em resposta a Wenck, Cusa recomenda-lhe a leitura da tradição de intérpretes da obra de Dionísio, isto é, de Máximo Confessor[181], Hugo de São Victor[182], Roberto de Lincoln[183], João Scotigena[184], Abade de Vercelli[185]:

> 'Mas se você espera a graça de ser elevado da cegueira para a luz, leia com inteligência a obra *A teologia mística* de Dionísio e os ditos de Máximo o Confessor, Hugo de São Victor, Roberto de Lincoln, João Scotigena, do Abade de Vercelli e outros modernos comentadores desse livro; e, sem dúvida, perceberá que, até agora, estava cego.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 20-21. Trad. nossa)[186].

Segundo Haubst (1955, p. 95), essas recomendações cusanas a Wenck poderiam ter surtido efeito no fim de sua vida. É o que sugere certas proposiçoes de

[177] *ADI*, 29, 10-15. No original: *'Vocat autem Dionysius caliginem divinum radium, dicens eos de quorum numero est adversarius , qui visibilibus affixi nihil super ea, quae obtutibus et sensibus patent, supersubstantialiter esse arbitrantur, putare scientia sua illum assequi, qui posuit tenebras latibulum; praecipiens Timotheo, ut caveat, ne talium rudium aliquis audiat haec mystica.*'

[178] *ADI*, 30, 16-20. No original: *'Et mihi tunc iniunxit pietate sua praeceptor noster, ut, si fieri posset, caritative admoneam adversarium, cum sit istarum altarum intellectionum incapax, ut ori suo silentium indicat et id, quod capere nequit, admiretur potius quam mordeat, neque credat studio aliquo quemquam ad haec mystica ascendere posse, cui Deus non dederit.*'

[179] *DIL*, 29, 31-35.

[180] *DIL*, 20, 6-7.

[181] Máximo, o Confessor, *Scholia in Mystica theologia*, I, PG 4, 415-432. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 20).

[182] Hugo de São Victor. *Commentarium super translacionem Iannis Scoti in misticam theologia Dyonisii cum textu interlinialiter glosato*. Cod. Cus. 45, fol. 79 r - 86 v. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 21).

[183] Roberto Grosseteste, *Commentium in Mysticam theologiam* (Argent. 1503, fol. 264 v - 271 v). Cod. Cus. 44, fol. 130 r-140 v; Cod. Cus. 45, fol. 68 v-79 r. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 21).

[184] João Escoto Erígena. *Commentum in Mysticam Theologiam*, PL 122, col. 267-284. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 21).

[185] Tomás Gallus, *Extractio ex Mystica theologia Dionysii*. Cod. Cus. 45, fol. 54v-56v. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 21).

[186] *ADI*, 30, 21-30, 4. No original: *'Sed si se gratiam assequi sperat, ut de caecitate ad lumen transferatur, legat cum intellectu Mysticam theologiam iam dictam, Maximum monachum, Hugonem de Sancto Victore, Robertum Lincolniensem, Iohannem Scotigenam, abbatem Vercellensem et ceteros moderniores commentatores illius libelli; et indubie se hactenus caecum fuisse reperiet.*'

seu *Comentário sobre a Hierarquia Celeste de Dionísio* (*Lectura circa Dionysium De celesti yerarchia*, 1455) retiradas dos *Comentários* de Erígena[187]. Outro ponto de vista apresenta Meliadò (2021b, pp. 234-235), que defende a posição de que Wenck se manteve albertista durante toda a sua vida. Meliadò (2021b, p. 234) também considera que Cusa, posteriormente, na obra *De beryllo*, dissociando-se do albertismo, deu continuidade ao debate com Wenck, possivelmente respondendo à interpretação de Dionísio que Wenck, ainda sob a orientação de Alberto Magno, defendera contra ele em *De facie scole docte ignorantie* e, mais extensivamente, nas palestras sobre o Areopagita ministradas na Universidade de Heidelberg. Em *De beryllo, 32*, Cusa já se mostrava consciente de defender uma interpretação de Dionísio em descontinuidade com a tradição albertista. Essa divergência se dava em relação à "superação da não-contradição na ascensão mística" (MELIADÒ, 2021b, p. 234) e se revelava também nas anotações cusanas à margem do *Comentário* de Alberto Magno ao *Segundo Capítulo* de *De divinis nominibus*[188].

Ao final de suas respostas ao *Exórdio* Wenckiano, Cusa responde às críticas a respeito de seu "desconhecimento da lógica"[189], lembrando a disputa entre Averróis e Avicena[190] e as palavras de Ambrósio: "livra-nos dos dialéticos"[191]. Cusa destaca que a raiz da doutrina da "douta ignorância" é a premissa de que "Deus, como é em si mesmo, não pode ser visto" (*nisus sis ostendere Deum sciri non posse*)[192]. Porém,

[187] Segundo Haubst: "A *Primeira Conclusio* de Wenck começa, então, com a seguinte avaliação da teologia negativa: "*Etsi intellectus noster per symbola sensibilia ascendat ad spiritualia intelectualia et divina intelligenda, nequauam tamen accipi eadem in illis symbolis, nisi quadam extendatur proporcionalitate ad ipsa*" (33r, 19-22). O *Segundo Corolário* enfatiza que nenhum mero conhecimento (*bloSSes Wissen*), mas a reverência e louvor a Deus é "o objetivo deste simbolismo divino" (33v, 14-19). A *Segunda Conclusio* acrescenta, entretanto, que os símbolos sensíveis têm a vantagem de possuírem uma maior clareza. A pedra angular é a *Terceira Conclusio*: "*In nomiquam per afirmatones*" (33v, 27 s). Como justificativa, Wenck se refere à regra dada no texto: "*Negationes in divinis sunt convenientes, afirmações vero incompactae*. Em tudo isso, João Wenck concorda não apenas com Dionísio, mas também com Nicolau de Cusa. Tal abordagem - após a forte discussão - é surpreendente" (HAUBST, 1955, p. 95).

[188] Cusa escreve à margem do texto de Alberto: "*Videtur quod Albertus et pene omnes in hoc deficiant quod timeant semper intrare caliginem, que consistit in admissione contradictoriorum*". Cf. (BAUR, 1941, p. 162. n. 269). Cfr. Bernkastel- Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, *Cod. Cus*. 96, f. 105r.

[189] *ADI*, 31, 7-12. No original: *'Et ego patientiam praeceptoris admirans subintuli: 'Impatienter fero, quod te comparat ignoranti logicam, uti Averrois Avicennam.' Ad quae ipse: 'Non te offendat istud. Nam etsi omnium sim ignorantissimus, sufficiat saltim mihi, quod huius ignorantiae scientiam habeam, quam adversarius non habet, licet desipiat. Legitur beatissimum Ambrosium letaniis addidisse: 'A dialecticis libera nos.' Nam garrula logica sacratissimae theologiae potius obest quam conferat.*'

[190] Averróis. *Quaesita in Logicam,* q. 8 (*Aristotelis opera*, Venet, 1552, t. I, fol. 369 v); *Eppitome in Metaphisica* (t. VIII fol. 170 rb). (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 21).

[191] Cf. Pseudo-Beda, *Comm. in Boethii De Trinitate*, PL 95, 394 B, que reporta a Ambrósio. Sentença encontrada em Henricus Cornelius Agrippa de Nettesheim. *Apologia adversus calumnias propter declamationem de vanitate scientiarum er excellentia verbi Dei, sibi per aliquos Louvanienses theologistas intentatas*, Edição de Sebastiani Franck, fol. 89 r, ss. '*a Dialeticticis/Libera nos Domine/ Vor den deschwinden disputierenden weltkindern erlösz uns, o herr*'. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 21).

[192] *ADI*, 30, 13-14. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 21. Trad. nossa).

Wenck o acusa de estabelecer uma medida precisa da divindade[193], o que contraria toda a sua doutrina. Wenck, segundo Cusa, nesse ponto, entra em contradição. A paixão obscurece seu discurso. Fica claro, todavia, que ambos os pensadores entendem a questão da "medida precisa" de Deus a partir de pontos de vista diferentes, isto é, a partir de sua noção de coincidência dos opostos, Nicolau de Cusa entende que a "máxima precisão" coincide com a "mínima" e, a partir do aristotelismo, Wenck entende que a "medida precisa" seria o "*primeiro*" de uma *Categoria*[194].

Cusa, por sua vez, volta a remeter aos *Opúsculos* os aprimoramentos necessários para evitar as confusões de Wenck sobre a precisão do conhecimento de Deus: ela seria inacessível mesmo às visões intelectuais, ao contrário da interpretação wenckiana que diz o contrário, isto é, que no pensamento cusano seria possível atingir a precisão na douta ignorância "em vida":

> De fato, *em todos os meus opúsculos*, nada se encontra mais abertamente a não ser o contrário daquilo que ele critica. Se ele quisesse, poderia ter descoberto que em todos os livros apoiei a opinião de que a precisão, tal como é, permanece a todos inacessível, - ainda que eu reconheça que apenas a douta ignorância supera incomparavelmente todo modo de contemplar a Deus, o que é reconhecido por todos os santos. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 21-22. Grifos nossos)[195].

Essa clarificação é muito importante tendo em vista o tom das acusações de Wenck, isto é, uma vez que Wenck o acusa de ser o continuador das teses de Eckhart e dos Begardos que, ao seu modo, traziam para esta vida a visão beatífica final sem o concurso da graça. Cusa, porém, menciona os "santos" como aqueles que tiveram a experiência direta da "douta ignorância" em sua dimensão mística[196] em vida e a

[193] Em *DIL*, 33, 15, Wenck, diversamente da concessão conjectural de Nicolau de Cusa segundo a qual o princípio divino pode ser conjecturado como a "adaequatissima mensura" de todos os entes, assim como um linha infinita, caso existisse, constituiria a "medida adequadíssima" de todas as linhas (Cf. *De docta ignorantia*, 1, 16, 45, 10-15), Wenck parece interpretar a questão da "medida precisa" a partir das *Categorias* aristotélicas, em que, em cada gênero do ser, há uma medida própria e precisa, que é o primeiro em relação às demais coisas desse gênero. Essa má interpretação, permite-o questionar: "Pois, se Deus, que supõe [ser] a essência do Máximo simples, é a medida precisa de toda essência, de que modo será que ele excede, incomparavelmente, toda essência, e de que modo a seguinte [doutrina da] *Metafísica X* permaneceria: 'Em cada gênero, o primeiro é o metro e a medida dos subsequentes desse gênero; logo, em cada gênero existe uma medida própria e precisa?' " (*DIL*, 33, 15, 19-24.).

[194] Cf. Boécio, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, (PL 64: 101-102).

[195] *ADI*, 31, 16-31, 8. No original: *Nunc sic, tunc aliter dicit, quia non legit Doctae ignorantiae libellos, nisi ut, si posset, bene dicta confutaret. Hinc nihil intellexit eorum, quae legit. Sic actum est, ut reprehendendo non-scriptum quasi scriptum seipsum potius confunderet quam doctam sacram ignorantiam laederet, quae a nullo sperni potest, qui eam apprehendit. Nihil enim apertius in omnibus meis opusculis reperitur quam huius contrarium, in quod impingit. Undique enim, si voluisset, me hoc tantum sentire, quod praecisio, uti est, omnibus inaccessibilis manet, comperisset, licet solam doctam ignorantiam fatear omnem modum Deum contemplandi incomparabiliter praecellere, quemadmodum omnes sancti id ipsum fatentur.*'

[196] Sobre as dimensões do conceito de "douta ignorância", e, em especial, a dimensão mística, ver: (ANDRÉ, 1997, pp. 105-110).

transmitiram. Dentre eles, portanto, poder-se-iam contar os místicos de várias épocas e religiões que narraram a inefabilidade divina e que, segundo consta nos *opúsculos*, receberam-na pela graça divina[197].

Como resumo das principais respostas cusanas ao *Exórdio* wenckiano, destacar-se-iam os seguintes pontos:

1. Cusa retorna a acusação de arrogância em relação ao conhecimento da natureza divina.

2. Cusa distingue dois tipos de teologia, a baseada na experiência direta e a baseada no testemunho de outros e na tradição. A teologia wenckiana seria classificada na segunda opção e a cusana na primeira.

3. Cusa disputa a respeito da ortodoxia da seita aristotélica, colocando a mística de matriz neoplatônica como a verdadeira ortodoxia da Igreja.

4. Cusa acusa Wenck de ser motivado politicamente em suas acusações, de modo que em sua sanha em criticar sua obra, Wenck levianamente distorce suas doutrinas.

5. Wenck, mediante seu comportamento de seita, assemelha-se aos hereges mais pertinazes que distorcem as *Escrituras*.

6. Wenck busca o conflito em contradição com o próprio mote de seu escrito.

7. Em relação à acusação de panteísmo, Cusa defende que Deus é a *Forma das formas*, que não se imiscui na criação mas que dela também não se ausenta, remetendo a uma doutrina de Boécio interpretada pela escola de Chartres, autor cuja autoridade é constatada pelo próprio Wenck.

8. A singularidade de Deus, porém está acima do número e não admite comparação. Desse modo, Cusa retorna a acusação contra Wenck, dizendo que o Deus wenckiano, concebido como um "eu" ao modo das criaturas, isto é, descrito com um termo relativo característico da dimensão da criatura não é aquele "do qual nada maior pode ser concebido". Wenck, portanto, nada sabe da inefabilidade divina.

9. Cusa defende, junto consigo, a tradição mística platônica, latina com Agostinho e grega com Dionísio e seus comentadores, bem como os místicos islâmicos como Al Ghazalli e Avicena. Todas essas autoridades versaram sobre a "douta ignorância" reapresentada por Cusa em *DDI*. O Papa Nicolau V o presenteia com um livro de Dionísio, *Os nomes divinos*.

[197] Uma das principais clarificações realizadas no opúsculo *De quaerendo deum*, como se verá adiante.

10. Em relação à acusação da gnoseologia cusana tomar a ignorância como o conhecimento, Cusa destaca que o termo “ignorância” deve ser pensado como uma negação apofática, isto é, como uma superação da razão em direção à uma intuição direta.

11. Cusa entende um esquema gnoseológico com sensibilidade, razão e intuição, esta última ligada à faculdade do intelecto. Desse modo, o princípio de não-contradição não é abandonado como Wenck diz, mas realocado em seu sistema.

12. A razão, para Cusa, não constitui a essência do homem, mas a intuição.

13. A experiência mística da visão beatífica, porém, ultrapassa até mesmo a intuição dada pelo intelecto e sua lógica da coincidência dos opostos e somente pode ser alcançada por um dom divino. Com isso, Cusa se defende das mais duras associações às doutrinas dos Begardos e a doutrinas condenadas de Mestre Eckhart.

14. Em relação à doutrina paulina do “espelho e enigma”, esta cabe perfeitamente na doutrina cusana e foi devidamente explicitada em *DDI*. Em *DQD*, Cusa utiliza da passagem do Deus desconhecido de Paulo no Areópago, quando o mesmo converte Dionísio, para fundamentar a presença de Deus no mundo e a doutrina da douta ignorância.

15. Em relação à acusação de abandono da criação e de adentrar nas trevas, Cusa remete ao próprio texto de Dionísio que considera a treva claridade, e defende que a ascensão a Deus inicia-se com as imagens mundanas (teologia positiva), mas que as mesmas devem ser abandonadas em seguida, pela teologia negativa.

16. A última acusação e a mais absurda de Wenck é a “mentira” sobre a “medida precisa”. Todos os seus opúsculos o desmentiriam: “de fato, em todos os meus opúsculos, nada se encontra mais abertamente a não ser o contrário daquilo que ele critica” (*Nihil enim apertius in omnibus meis opusculis reperitur quam huius contrarium, in quod impingit*).

3.2.2 Primeira tese: o panteísmo formal

Avaliar-se-ão brevemente, a partir de agora, cada uma das dez teses wenckianas sistematizadas ao longo de seu *De ignota literattura* (*DIL*) tendo o objetivo de destacar-se, por fim, seus principais pontos. A *DIL* é composta segundo a mesma estrutura que Wenck havia usado na *Carta do eremita*[198]. Wenck pretende, desse modo,

[198] Cf. (HAUBST, 1955, p. 119).

sintetizar o complexo pensamento de Nicolau de Cusa mediante um método tipicamente escolástico, de teses (*conclusio*) e corolários. Segundo Sanz (1995):

> Uma *conclusio* é uma tese composta de uma *assertio* (uma afirmação de algo) e uma *probatio* (uma razão ou prova que justifica o acerto). As teses tem geralmente corolários (*correlaria*), que são teses - compostas por sua vez de *assertio* e *probatio* que se deduzem do afirmado na conclusão. Em cada conclusão e corolário, Wenck coloca primeiro a asserção e depois, com a expressão "*patet*", inicia a prova. Na continuação, expõe Wenck suas críticas. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 49, nota 37. Trad. nossa).

A primeira tese sintetiza a principal acusação wenckiana contra Nicolau de Cusa: a de panteísmo. Wenck a constrói dando ênfase na associação do pensamento cusano com o de Mestre Eckhart[199]. Wenck, nesse momento inicial, propõe que na filosofia cusana há um panteísmo formal. Uma vez que, segundo Cusa, o Máximo Absoluto não admite excedente e excedido[200] e nada se lhe opõe[201], Deus e todas as coisas coincidem[202]. Deus figura, assim, como a totalidade das coisas (universitas

[199] Muito têm-se escrito sobre a relação entre Nicolau de Cusa e Mestre Eckhart. Depois do estudo pioneiro de Wackerzapp (1962), contam-se diversos estudos a partir de pontos de vista variados, como os de D'Amico (2011), Catà (2010b) e Donald F. Duclow (1991). Para um panorama global dos estudos sobre a relação entre os dois pensadores, ver: Brient (2013).

[200] Cf. *DDI*, I, 4, 11, 7-8; 12, 12.

[201] Cf. *DDI*, I, 2, 5, 1-13: "Querendo tratar do saber máximo da ignorância, considero necessário enfrentar a natureza da própria maximidade. Chamo máximo àquilo relativamente ao qual nada pode ser maior. Mas a plenitude convém ao uno. Por isso, a unidade, que é também a entidade, coincide com a maximidade, pois se uma tal unidade é desligada universalmente de qualquer referência e contração, então, porque é a maximidade absoluta, é claro que nada se lhe opõe. Assim, o máximo é o uno absoluto, porque é tudo e nele [está] porque é o máximo. E porque nada se lhe opõe, com ele coincide simultaneamente o mínimo. Por isso, ele está em tudo. E porque é absoluto, é então em ato todo o ser possível, nada contraindo das coisas, e todas dele derivando" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 5). No original: *Tractaturus de maxima ignorantiae doctrina ipsius maximitatis naturam aggredi necesse habeo. Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest. Habundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas; quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum; quare et in omnibus; et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia*.

[202] Segundo Hopkins, Nicolau de Cusa não menciona essa tese em lugar algum. Na *Apologia da douta ignorância*, 33, o próprio Cusa irá repudiar a sua menção por Wenck. Hopkins (1988, p. 451, nota 51) chama a atenção para a passagem *DDI*, I, 4, 12, 4-7; que, possivelmente, seria a fonte da interpretação equivocada de Wenck: "Porque o máximo em sentido absoluto é absolutamente em ato todas as coisas que podem ser, e é-o de tal maneira fora de qualquer oposição que o mínimo coincide com o máximo, ele está igualmente acima de qualquer afirmação e negação" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 10). No original: *Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem*.

rerum)[203] segundo a doutrina hermética[204]:

> Todas as coisas coincidem com Deus. Isso é evidente, porque é o Máximo Absoluto, que não admite excedente e excedido. Portanto, nada se lhe opõe, e, por consequência, Deus - devido a ausência de divisão - é a totalidade das coisas, como diz Hermes Trismegisto. Portanto, também nenhum nome pode lhe convir propriamente, devido à ausência de uma denominação distintiva; pois a doação de um nome se dá em virtude de uma determinada qualidade daquilo cujo nome é imposto (WENCK, 1988, p. 102. Trad. nossa)[205].

Nessa passagem, destaca-se o motivo central da disputa com Nicolau de Cusa: a doutrina da coincidência dos opostos[206]. Segundo Wenck, dela deriva a coincidência entre Deus e todas as coisas. Essa doutrina corresponderia à tese da omninomeabilidade divina, do sábio pagão Hermes Trismegisto[207] e às doutrinas eckharti-

[203] Segundo Arfé (2001), a dificuldade de encontrar um nome específico para Deus, que, segundo a linguagem metafísica de Thierry de Chartres, é entendido como *universitas rerum*, é, segundo o Cusano, justamente destacada por Hermes: "Esta concepção hermética constitui a base da especulação teológica posterior de Cusano, que se articula através da escala dos diferentes nomes "*unus omnia*", "*omnia uniter*" e "*unitas*" entendidos de forma não numérica." (ARFÉ, 2001, p. 225).

[204] Cf. *DDI*, I, 24, 74, 10 - 75, 6: "Mas onde todas as coisas são uma só, nenhum nome pode ser apropriado. Por isso, Hermes Trismegisto dizia com razão: 'porque Deus é a totalidade das coisas nenhum nome lhe é apropriado, porque seria necessário chamar tudo com o nome de Deus', na medida em que ele complica na sua simplicidade a totalidade de todas as coisas" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 55). No original: *Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest. Unde recte ait Hermes Trismegistus: 'Quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum aut omnia eius nomine nuncupari', cum ipse in sua simplicitate complicet omnium rerum universitatem*. Cf. *Asclépio*, 20 (*Corpus Hermeticum*, II): "Diz o seguinte, Asclépio: essa doutrina fala sobre Deus-Pai, o Senhor de Todas as Coisas, ou qualquer que seja o Nome ainda mais sagrado que possamos lhe dar, e que, devido à grandeza de sua divindade, nenhum desses nomes pode definir com precisão. Afinal, a palavra nada mais é do que um som proveniente da percussão do nosso sopro com o ar para expressar todo o querer e o pensar que o ser humano concebe em seu espírito a partir das impressões sensíveis - palavra cuja substância, composta por umas poucas sílabas, é inteiramente delimitada e circunscrita para tornar possível a interação indispensável aos seres humanos, de modo que um possa falar e o outro ouvir. O Nome de Deus inclui, ao mesmo tempo e em sua totalidade: a impressão sensorial, o sopro, o ar e tudo o que há nesses três ou tudo aquilo que existe por meio deles ou que deles resulta. Ora, não é possível que o Criador da Majestade do Todo, o Pai e Senhor de Todos os Entes possa ser designado por um único Nome, mesmo que este seja composto por muitos nomes. Deus não tem nome - ou, melhor dizendo, tem todos, posto que Ele é, ao mesmo tempo, o Uno e o Todo, de modo que é necessário designar todas as coisas por Seu nome ou dar a Ele o nome de todas as coisas. Portanto, somente Deus tem todas as coisas, está infinitamente repleto da fecundidade dos dois sexos, está sempre pleno de Sua própria Vontade e sempre gera tudo o que desejou gerar. Sua vontade é a Bondade Absoluta; e a bondade que existe em todos os entes é naturalmente proveniente de Deus, para que todos os entes sejam como são e como foram, e que todos aqueles que devem vir a existir tenham a faculdade suficiente de se reproduzir." (TRISMEGISTO, 2019, pp. 244-245).

[205] *DIL*, 24, 19-25: No original: *Omnia cum Deo coincidunt. Patet, quia est maximum absolutum, non admittens excedens et excessum. Ergo nihil sibi oppositum, et per consequens, ob defectum discretionis, ut aut Hermes Tresmagistus: ipse est universitas rerum. Et per consequens etiam nullum nomen et proprie potest convenire ob defectum discretivae impositionis, cum impositio nominis sit a determinata qualitate eius cui nomen imponitur*.

[206] Para uma discussão fundamental sobre essa doutrina cusana, ver o Capítulo III: "Do máximo como unidade coincidencial dos opostos" de (ANDRÉ, 1997, pp. 133-199).

[207] Para a relação entre Nicolau de Cusa e o hermetismo, ver os estudos de Pasquale Arfé: (ARFÉ, 1999), (ARFÉ, 2001) e Cláudia D'Amico: (D'AMICO, 2006).

anas do “desapego”, do “nascimento de Deus na alma” e da “unidade da alma com a Divindade”[208]. No livro editado em linguagem vulgar que escreveu para a rainha da Hungria[209], Eckhart afirma, segundo sua retórica característica, a unidade entre a alma humana e Deus:

> Um homem deve estar muito atento a espoliar e se despojar de sua própria imagem e [da imagem] de qualquer criatura e não conhecer nenhum pai, exceto Deus; pois, não haverá nada que o possa entristecer ou perturbar - nem Deus, nem uma criatura, nem qualquer coisa criada ou qualquer coisa não criada, [e com] todo o seu ser, viver, aprender, conhecer e amar será de Deus, em Deus e Deus. (WENCK, 1988, p. 102. Trad. nossa)[210].

Wenck também considera a tese eckhartiana condenada do “castelo da alma”[211], aludida em seus Sermões (alemães):

---

[208] Cf. (KHORKOV, 2010, p. 29).

[209] *Das Buch der göttlichen Tröstung* (*O livro da divina consolação*), escrito, como Wenck acredita, para a rainha Elisabeth, esposa do Rei Alberto da Hungria, ou para Agnes, a filha deles. As palavras latinas, que dão início à obra, são tomadas da *Segunda epístola aos Coríntios* (II Co. 1:3). Para a tradução portuguesa: (MESTRE ECKHART, 1991). Para a tradução inglesa, consultar: “*The Book of Comfort*” em: (MEISTER ECKHART, 1941, pp. 43-73). Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 451. Nota 56).

[210] *DIL*, 24, 26 - 25, 3. Na tradução portuguesa: “Por esse motivo deve o homem fazer grande empenho em depor sua própria forma e a de toda criatura e em não reconhecer como pai senão a Deus somente; então nada lhe causará aflição ou tristeza, nem Deus nem a criatura, nem o criado nem o incriado, e todo os seu ser, viver, conhecer, saber e amar lhe vem de Deus, e está em Deus e (é o próprio) Deus.” (MESTRE ECKHART, 1991, p. 55). No original: “*Drum soll der Mensch sich sehr befleiSSigen, daSS er sich seiner selbst und aller Kreaturen entbilde und keinen Vater kenne als Gott allein; dann kann ihn nichts in Leid versetzen oder betrüben, weder Gott noch die Kreatur, weder Geschaffenes noch Ungeschaffenes, und sein ganzes Sein, Leben, Erkennen, Wissen und Lieben ist aus Gott und in Gott und (ist) Gott (selbst)*” (Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, 7, (DW 5, Ed. S. 11,23 - 13,4; Quint, Ü. S. 104,8 - 105,7). (MEISTER ECKHART, 1941, pp. 45-46). Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 451, nota 57).

[211] Aqui, Wenck faz uma paráfrase (em que, aparentemente, transforma o sentido) de algumas passagens do referido sermão eckhartiano. Traduzimos a partir do Latim, como citado por Wenck. Hopkins traduz: “In the soul there is a certain citadel which sometimes I have called the guardian of the soul, sometimes the spark [of the soul]. It is very simple as God is one and simple. It is so simple and so beyond every measure that God cannot view [it] according to measure and personal properties. And if it were to behold God, then this would be evident: viz., that He [is beyond] all His divine names and personal properties, because He is without measure and property. Now, insofar as God is one and simple and without measure and property, insofar as He is neither Father nor Son nor Holy Spirit, He can enter into this one thing which I am calling the citadel” (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 431). Cf. *Sermões alemães*, II: Intravit Jesus in quoddam castellum (Lc. 10: 38). Ver: Meister Eckhart: A Modern Translation, p. 211. Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 451, nota 58); Ver também: Mestre Eckhart. Sermões Alemães, Ed. Vozes, 2006, pp. 50-51. Nessa tradução brasileira, a passagem adquire outro sentido: “Em plena verdade e tão verdadeiramente como Deus vive: O próprio Deus jamais há de olhar ali dentro, nem jamais olhou, por um momento sequer, enquanto Ele existir no modo e na propriedade de suas pessoas. Isso é fácil de intuir, pois este Um unitivo é sem modo e sem o próprio. E por isso: Se um dia Deus quiser olhar ali dentro, isso deve lhe custar todos os seus nomes divinos e sua propriedade de pessoas. Tudo isso deve deixar para olhar ali dentro. Antes, assim como é Um e simples, sem qualquer modo e sem o próprio, Ele não é, nesse sentido, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, e no entanto, é um algo que não é isso nem aquilo” (MESTRE ECKHART, 2006, p. 51). Conforme o texto latino original de Eckhart: *quod istud castellum est ira simplex et super omnem modum, et est illa virtus anime, de qua locutus sum. Sed illa eadem vir-*

> (...) em seus *Sermões*, ele [diz]: Na alma, há uma certa cidadela que ocasionalmente chamei de castelo da alma, às vezes a centelha [da alma], e é muito simples assim como Deus é um e simples. É tão simples e tão acima de todo modo que nem sequer Deus pode intuí-la segundo o modo e as propriedades pessoais. E, se fosse para intui-lo, isso constaria: que Ele [está além] de todos os seus nomes divinos e propriedades pessoais, porque é sem medida e propriedade. Mas, na medida em que Deus é um e simples, sem modo e propriedade [(...)], na medida em que nem é Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, [(...)] assim pode entrar naquele lugar único que eu denomino castelo. (WENCK, 1988, pp. 102-103. Trad. nossa).[212]

Em suma, Wenck expressa sua indignação com a doutrina da douta ignorância, isto é, a doutrina que afirma que na simplicidade divina coincidem os opostos, uma vez que, segundo sua visão, a mesma repete doutrinas condenadas dos Begardos/Lollardos pelo bispo de Estrasburgo em 1317[213] e as doutrinas condenadas de

---

tus non est ut semel adictum unius oculi umquam inspiciat in istud castellum, nec etiam alia virtus, de qua superius dixi, in qua deus floret et generat cum omnibus suis divicis et gaudiis, illa etiam numquam audet inspicere. Ita simplex, unica et alta super omnes potencias et virtutes et transcendit omnem modum, hic et istud, solum unio et unius sui ipsius unio, ad quod nulla virtus nec modus accedere potest. Hec etiam in venitate, in qua deus vivit: deus personaliter numquam prospiciet eam adictum unius oculi nec umquam introspexit secundum proprietatem persone. Et istud est saris bene intelligendum, quia istud solum vnum est sine modo et est sine proprietate, et ideo per deum: deus numquam debet introspicere, et istud stat ipsum omne nomen deitatis cum proprietate sue personalitatis; ista omnia excluderentur, si vmquam debet introspicere. Sed sicut est simplex unum sine proprietate, sic neque est pater neque filius neque spiritus sanctus, in isto sensu tantum unum est, et ubi unum est, ibi neque est hoc neque illud.

[212] *DIL*, 25, 4-14.

[213] João, Bispo de Estrasburgo, depois que o Papa João XXII promulgou os decretos do Concílio de Viena, denunciou uma espécie de manual das seitas do "livre espírito" (*De novem rupibus spiritualibus*) e os erros dos Begardos. João XXII lhe respondeu condenando novamente os Begardos e as Beguinas em 1317 nas *Constituitiones Clementinae*. Cf. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 51, nota 43. Trad. nossa). O movimento religioso heterodoxo dos Begardos surge nos séculos XII e XIII, na Bélgica, relacionado aos Cátaros. Exaltavam a pobreza voluntária e viviam de esmolas. Eram panteístas-quietistas, pregando uma espécie de volta à inocência paradisíaca e a deificação formal de todas as coisas. Foram condenados expressamente pelo Concílio de Viena em 1311. Desapareceram ao final da Idade Média. Cf. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 51, nota 44). Os oito artigos condenados são citados por Faggin (1946, p. 41, nota 12): i) *Quod homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddetur penitus impecabilis et amplius in gratia proficere non valebit, nam, ut dicunt, quis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri*. ii) *Quod jejunare non oportet hominem nec orare, postquam gradum perfectionis huismodi fuerit assecutus, quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subiecta quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet*. iii) *Quod illi qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis non sunt humanae subiecti aboedientiae, nec ad aliqua praecepta Ecclesia obligantur, quia, ut asserunt, ubi spiritus Domini ibi libertas*. iv) *Quod potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis, in praesenti, assequi sicut eam in vita obtinebit beata*. v) *Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*. vi) *Quod se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti, et perfecta anima licentiat a se virtutes*. vii) *Quod mulieris osculum, cum ad hoc natura non inclinet, est mortale peccatum; actus autem carnalis, cum ad hoc natura inclinet, peccatum non est, maxime cum tentatur exercens*. viii) *Quod in elevatione corporis Iesu Christi non debent assurgere nec eidem reverentiam exhibere, asserentes quod esset imperffectionis eisdem si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent quod circa ministerium seu sacramentum eucharistiae, aut circa passionem humanitatis Christi, aliqua cogitarent*. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum*. Cf. (DENZINGER, 2006, pp. 308-309): i) O homem pode na vida

Mestre Eckhart na *Bula In Agro Domenico*[214] e pelos teólogos da universidade de Heidelberg[215]:

> Veja quão grandes males fluem e borbulham na simplíssima e abstratíssima inteligência da douta ignorância. Donde João, Bispo de Estrasburgo, no ano de nosso Senhor 1317, no sábado antes da festa da assunção da bem-aventurada Virgem Maria, conduziu um julgamento contra Begardos e irmãs em sua cidade, que reivindicavam que Deus

presente adquirir tal grau de perfeição que se torne absolutamente impecável e nem mais possa progredir ainda na graça. Do contrário, dizem, se alguém pudesse sempre progredir, poder-se-ia encontrar um mais perfeito que Cristo. ii) Conseguido tal grau de perfeição o homem não tem mais necessidade nem de jejuar, nem de rezar, pois agora os sentidos estão sujeitos tão perfeitamente ao espírito e à razão que o homem pode conceder livremente ao corpo aquilo que lhe agrada. iii) Aqueles que se encontram neste grau de perfeição e neste espírito de liberdade não são sujeitos a nenhuma autoridade humana, nem obrigados a algum preceito da Igreja, porque, como afirmam, "onde há o espírito do Senhor, há a liberdade" (2Cor 3,17). iv) O homem pode receber na vida presente a beatitude final segundo todos os graus de perfeição, como a obterá na vida bem-aventurada. v) Cada natureza intelectiva é bem-aventurada naturalmente em si mesma, e para ver Deus e para gozá-lo na beatitude a alma não tem necessidade da luz da glória que a eleve. vi) Exercitar-se na virtude é próprio do homem imperfeito, e a alma perfeita não tem necessidade disto. vii) Beijar uma mulher é pecado mortal, já que a natureza não inclina para isso, mas o ato carnal, já que a isso a natureza se inclina, não é pecado, especialmente quando quem o exerce é tentado. viii) À elevação do corpo de Cristo, não devem levantar-se nem mostrar alguma reverência, pois afirmam que isso seria para eles sinal de imperfeição, se descessem da pureza e da altura da sua contemplação a ponto de meditar sobre o mistério ou o sacramento da Eucaristia ou sobre a paixão da humanidade de Cristo. Desses oito artigos, os mais importantes para a compreensão das acusações de Wenck contra Cusa são os artigos iv e v, como se verá a seguir.

[214] Wenck se refere aqui ao processo inquisitório contra Mestre Eckhart, iniciado em 1317 e não concluído devido ao falecimento do mesmo em 1328. Sua condenação foi póstuma, no ano de 1329, através da Bula Papal "*IAgro Domenico*", do Papa Giovanni XXII, que condenava vinte e oito proposições "heréticas" ou "com odor de heresia" presentes nas obras eckhartianas. Dentre elas, estão as teses que Wenck aqui menciona. Na *Bula*, a primeira proposição citada por Wenck corresponderia à "proposição 23": "Deus é uno de todos os modos e sob todos os aspectos, não podendo encontrar-se Nele nenhuma multiplicidade, quer do intelecto, quer extra-mental. Quem quer que veja dualidade ou distinção não vê Deus, pois Deus é uno, além do número e acima do número, não formando unidade com coisa alguma. Donde não se poder ter nem conceber nenhuma distinção em Deus mesmo". No original: *Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum; qui enim duo videt vel distinctianem videt, Deum non videt. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponit in unum cum aliqua. Sequitur: nulla igitur distinctia in ipso Deo esse potest aut intelligi*. (GUERIZOLI, 2000, p. 401); e a doutrina do "castelo da alma" ou "centelha da alma", referente à segunda proposição citada por Wenck, corresponderia a também condenada "proposição 27": "Existe algo na alma que é incriado e incriável. Se a alma inteira fosse como tal, seria incriada e incriável: e isso é o intelecto". No original: *Aliquid est in amina, quod est increatum et increabile; si tata anima esset talis, esset increata et increabilis; et hoc est intellectus*. (GUERIZOLI, 2000, p. 402). Guerizoli (2000, p. 392) destaca que, em relação ao tema do *Homo divinus*, ou seja, "à possibilidade de o intelecto superar na existência atual sua necessária ligação com os entes materiais", as teses de Eckhart vão de encontro, basicamente, a três pontos da doutrina ortodoxa (tomista) da Igreja, que também resumem o sentido da condenação da Bula de 1329: i) a contingência da criação (*Summa theologica*, I, q. 46, a.1); ii) a necessária ligação *in hoc vita* entre nosso intelecto e as espécies inteligíveis (*Summa theologica*, I, q. 84, a. 7) e, por fim: iii) que a inabitação do Verbo se dá na natureza e não na pessoa humana (*Summa theologica*, III, q. 1, a. 1-2).

[215] De acordo com Khorkov (2010, p. 26), não é difícil constatar que Wenck distorce o texto original de Eckhart para demonstrar da melhor forma possível sua incorreção dogmática. Segundo Khorkov: "de fato, os acusadores de Eckhart fizeram o mesmo no julgamento contra ele na década de 1320. É possível que isso também tenha ocorrido durante a condenação de Eckhart pelos teólo-

> é, formalmente, tudo que é, e que eles eram Deus por natureza, sem distinção (WENCK, 1988, p. 103. Trad. nossa)[216].

Na passagem supracitada, Wenck deixa claro que entende a doutrina da coincidência como um panteísmo formal[217], isto é, a doutrina que postula Deus como a "forma de tudo" (*forma omnium*)[218], acusação essa que também fora atribuída a pensadores de influência neoplatônica no decorrer da Idade Média, como Erígena e Amalrico de Bène[219]. Wenck prevê que, dessa mesma doutrina, depreenderiam-se consequências funestas para a doutrina da Trindade tal como as condenadas em Eckhart, uma

gos de Heidelberg em 1430, quando, segundo o relato de Trithemius, os escritos do dominicano estavam 'publicamente condenados' (*publice condemnatos*) na universidade: '*magistri theologicae facultatis gymnasii Heidelbergensis anno Domini 1430 eosdem errores cum quibusdam aliis publice condemnatos denuntiarunt*'. João Wenck, que trabalhou na Universidade de Heidelberg desde 1426, aparentemente foi um participante deste evento." (KHORKOV, 2010, p. 26. Trad. nossa).

[216] *DIL*, 25, 15-21. No original: *Aspice quanta mala huiusmodi docta ignorantia simplissima atque abstractissima intelligentia scaturiunt et ebulliunt! Unde Iohannes, episcopus Argentinensis, anno Domini 1317, sabbato ante festum Assumpionis Beatae Mariae Virginis, dedit processum contra Beghardos et sorores in sua civitate, dicentes Deum esse formaliter omne quod est et se esse Deum per naturam sine distinctione* (WENCK, 1988, p. 103).

[217] Cf. (MORAN, 1990, p. 131).

[218] Cf. (MORAN, 1990, p. 133). Doutrina associada por Tomás de Aquino especialmente a Amalrico de Bène. Ver: *Summa contra gentiles*, I, 17; *Summa Theologica*, I, 3. 8 (responsio). Tomás, nessas passagens, distingue dois tipos de panteísmo: o formal, associado à doutrina de Amalrico, e o material, associado à de David de Dinant.

[219] O pensamento de Erígena foi associado à heresia de Amalrico de Bène, primeiramente por Henrique de Susa na obra *Lectura in quinque libros decretalium* (1271) onde o mesmo comenta o decreto do Concílio Laterano IV que havia reprovado a doutrina de Amalrico como "insana" e, posteriormente, por Martino Polaco, na obra *Chronicon pontificum et imperatorum* (LUCENTINI, 2007, p. 363). Meio século após a condenação de Amalrico, esses dois cronistas catalogam uma série de teses do *Periphyseon* eriugeniano associadas à heresia "panteísta" amalriciana, associação que terminará por impor-se na literatura historiográfica, teológica e filosófica do Medievo (LUCENTINI, 2007, p. 365). A condenação póstuma de Erígena como "panteísta" se fundamentará sob a acusação de o mesmo postular a coincidência entre Deus e todas as coisas: "O primeiro e sumo erro é que todas as coisas são Deus, onde disse: [as coisas] não podem dar movimento a Deus, e o que segue: uma vez que nele são todas as coisas, assim também ele mesmo é todas as coisas." (LUCENTINI, 2007, p. 363. Nota 2. Trad. nossa). Conforme a crônica de Martinus Oppaciensis (*Chronicon pontificum et imperatoru*m, ed. 1. L. Weiland, *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), Script., 22 Hannover, Hanh, 1872, p. 438), as principais doutrinas associadas a Amalrico extraídas da obra de Erígena são: i) que o fim de todas as coisas é Deus e que todas as coisas retornam a Deus e, em Deus, atingem o repouso (ver: *Periphyseon*, II, 2); ii) Que Isaac e Abraão não possuem naturezas distintas (ver: *Periphyseon*, I, 13); iii) que tudo é um e que tudo é Deus. Que Deus é a essência de todas as criaturas e é o ser de tudo (*esse omnium*) (ver: *Periphyseon*, I, 3; 71); iv) que, uma vez realizada a caridade, a nenhum homem poderia ser imputado pecado e que, uma vez que a luz não é vista em si, mas através do ar, os anjos não são vistos em si, mas através dos homens, e, até mesmo, das outras criaturas (ver: *Periphyseon*, I, 8; 10); v) que, se o ser humano não pecasse, não teria sido dividido em sexos, nem nasceria, sendo que se multiplicaria como os anjos (ver: *Periphyseon*, II, 6) ; e, vi) que, após a ressurreição os sexos serão unidos novamente, como eram antes do pecado (ver: *Periphyseon*, II, 6). Segundo Lucentini (2007, p. 365, nota 3), somente a doutrina da "impecabilidade" (cf. item iv) é estranha ao pensamento de Erígena. Ela foi atribuída originalmente aos seguidores de Amalrico na primeira acusação de heresia a eles endereçada. Logo após o episódio da condenação de Amalrico no Sínodo de Paris de 1210, Alexandre de Hales distinguiria a doutrina ortodoxa da Igreja, ou seja, a de que, "em Deus, todas as coisas são a essência divina" (*omnia sunt in ipsa divina essentia*) da "heresia panteísta", que afirma simplesmente que "tudo é a essência divina" (*omnia sunt divina essentia*). Cf. (MORAN, 1990, p. 135).

vez que não haveria "distinção nem oposição de relações no Máximo Absoluto, que é Deus". Desse modo, suas Pessoas não difeririam e haveria não apenas uma "confusão das Pessoas divinas", mas também uma "união essencial da universalidade das coisas com Deus"[220].

Finalizando a primeira *probatio*, Wenck mostra uma suposta contradição no discurso cusano, uma vez que o mesmo proporia um "excesso de Deus em relação à totalidade das coisas" e, ao mesmo tempo, uma "coincidência" entre ambos:

> E se, do mesmo modo, existe um excesso de Deus em relação à universalidade [das coisas] - como ele afirma, tendo em vista sua doutíssima ignorância da entidade simplíssima essência de todas as coisas -, de que modo, nesta primeira tese, conecta todas as coisas a Deus mediante a coincidência [dos opostos]? (WENCK, 1988, p. 103. Trad. nossa).[221]

Como primeiro corolário da tese do panteísmo formal, Wenck associa ao panteísmo tanto a doutrina da "entidade absoluta" de *DDI*[222] quanto a doutrina eckhartiana do "Ser é Deus" (*Esse est Deus*)[223], insinuando a sua adoção por parte de Nicolau de Cusa:

> Através da Maximidade Absoluta, todas as coisas são aquilo que são porque ela é a entidade absoluta, sem a qual, nada é. Eckhart, em

[220] Para toda essa passagem: *DIL*, 25, 23-32. Nicolau de Cusa trata da Trindade nos capítulos 7, 8, 9 e 10 do *Livro primeiro* de *A douta ignorância*.

[221] *DIL*, 25, 32-35. No original: *Et si sic est universorum praecisio a Deo ut ipse asserit in aspecto simplicissimae entitatis essentiae omnium doctissimae ignorantiae, quomodo ipsemet in hac prima conclusione connectit Deo omnia coincidenter*?

[222] Cf. *DDI*, I, 2, 6, 1-2: "Em segundo lugar, como a maximidade absoluta é a entidade absoluta pela qual todas as coisas são aquilo que são, assim também a unidade universal de ser [deriva] daquela que se chama máximo por [provir] do absoluto e que existe, por isso, de modo contraído, como universo. A sua unidade está contraída na pluralidade, sem a qual não pode ser" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 6). No original: *Secundo loco, 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*; Cf. I, 6, 15, 12-18: "Além disso, nada poderia ser se não fosse o máximo simples. Na verdade, porque tudo o que não é máximo é finito, [tudo isso] tem também um princípio. Mas será necessário que derive de outro. Doutro modo, se derivasse de si, seria quando ainda não era. Não é possível também, como mostra a regra, proceder, nos princípios e nas causas, até ao infinito. Existirá, pois, o máximo simples, sem o qual nada pode ser" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 13). No original: *Praeterea, nihil esse posset, si maximum simpliciter non esset. Nam cum omne non-maximum sit finitum, est et principiatum; erit autem necessarium, quod ab alio; alioquin, si a seipso, fuisset quando non fuisset. Nec in principiis et causis est ut ex regula patet possibile ire in infinitum. Erit igitur maximum simpliciter, sine quo nihil esse potest*.

[223] Ver: *Prologus Generalis* (MEISTER ECKHART, 1964, p. 38). Segundo Sanz: "Na exposição desse corolário, Wenck erra na interpretação de Eckhart e, por conseguinte, de Nicolau de Cusa, pois o ser de Deus não pode ser entendido como se Eckhart confundisse o *Esse* divino com o *esse comune*. "*Esse est Deus*" significa, em Eckhart, "*Esse absolute*", não uma identificação do ser com os entes. Assim, o *Esse* somente pode aplicar-se propriamente a Deus, (...) o que se ressalta aqui precisamente é a absoluta transcendência divina, ao contrário do que crê Wenck." (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 52, nota 45. Trad. nossa).

> seu *Comentário sobre o Gênesis* e *[Comentário] sobre o Êxodo*, faz alusão a esse [ponto]: "O ser é Deus, porque, se fosse diferente de Deus, ou Deus não existiria, ou, se ele existisse, seria inteiramente outro" (WENCK, 1988, p. 103. Trad. nossa)[224].

A doutrina da criação eckhartiana também é mencionada na esteira das outras heresias:

> E, acrescenta: "O princípio em que Deus criou o céu e a terra é o primário e simples agora (*nunc*) da eternidade - isto é, o completamente mesmo agora em que Deus habita desde a eternidade (*ab aeterno*) e, no qual, também é, foi e eternamente será a emanação de suas Pessoas. Donde, se me perguntassem por que Deus não criou o mundo primeiro, eu responderia: porque ele não pôde, uma vez que então não seria nem foi anterior ao mundo. De que modo Deus haveria podido criar antes, se no mesmo imediato agora criou depois o mundo?[225].

Em contraposição a tais teses[226], Wenck evoca *Livro da Sabedoria*[227]: "Mas tudo dispuseste com medida, ordem e peso. Pois teu grande poder está sempre a teu serviço, e quem pode resistir à força de teu braço? O mundo inteiro está diante de ti como esse nada na balança, como a gota de orvalho que de manhã cai sobre a terra" (WENCK, 1988, p. 104)[228]. Na sequencia, Wenck afirma que o *primeiro corolário* também tem consequências para a ontologia, pois destruiria a existência individual das coisas em seu próprio gênero:

> Logo, esse corolário destruiria a existência individual das coisas dentro de seu próprio gênero, [coisas] que são sustentadas pelo poder de Deus a fim de que não desvaneçam no nada, como o Apóstolo diz na *Primeira Carta aos Hebreus*: "sustenta todas as coisas pelo poder de seu Verbo". Portanto, se elas são sustentadas por Deus, certamente

---

[224] *DIL*, 26, 1-5. No original: *Maximitate absoluta omnia sunt id quod sunt, eo quod illa est entitas absoluta sine qua nihil esse nequit. Huic sic alludit Eghardus in scripto suo super Genesim et Exodum. 'Esse est Deus, quia si esset aliud ab ipso Deo, Deus non esset, aut si esset, alio utique esset'*.

[225] Cf. *DIL*, 26, 6-13. No original: *Principium in quo creavit Deus caelum et terram est primum nunc simplex aeternitatis. ipsum inquam idem nunc penitus in quo Deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit, et erit aeternaliter personarum emanatio. Unde cum quaereretur a me aliquando quare Deus mundum non creasset prius, respondi: quia non potuit, eo quod non esset nec fuerat prius antequam esset mundus: quomodo poterat creare prius, cum in eodem nunc mox mundum creavit in quo fuit Deus*?

[226] De acordo com Ziebart (2014, pp. 77-78), não só o primeiro corolário não toca em tais assuntos, mas nenhum lugar de *DDI* menciona a criação do mundo da maneira expressa por Wenck. No entanto, provavelmente Wenck considera uma consequência inevitável da coincidência da totalidade das coisas com o ser absoluto, ou o máximo absoluto. Ziebart (2014, p. 78) considera que, a este respeito, deve-se notar também que o *primeiro corolário* não afirma (bem como a respectiva citação de Eckhart) que o máximo absoluto é criação, mas apenas que todas as coisas são através ou por meio dele (pelo uso do ablativo) uma distinção que Wenck ignora.

[227] *Sabedoria de Salomão*, 11: 21-23. Aqui, usamos a tradução da Bíblia De Jerusalém (2002, p. 1123).

[228] *DIL*, 26, 14-20.

> não são Deus, mas são algo e não nada e são distintas de Deus, seu criador (WENCK, 1988, p. 104. Trad. nossa)[229].

Para Ziebart (2014, p. 77), o notável nessas passagens é a maneira como as *Escrituras* são apresentadas para refutar Nicolau de Cusa da maneira que Wenck chamará um pouco mais tarde "o verdadeiro modo de teologizar" (*verus modus theologizandi*), como expressando uma verdade em conformidade com a razão humana. Cusa, segundo a visão de Wenck, falha em dar atenção de modo correto às *Escrituras*, isto é, observando o princípio de não-contradição e as categorias aristotélicas, fato que o impedia de raciocinar corretamente sobre a natureza divina.

No *segundo corolário da primeira tese*, Wenck discute os conceitos cusanos de *complicatio* e *explicatio*[230]. Para Wenck, o Máximo *absoluto* cusano "contém todas as coisas em si mesmo e está em todas as coisas". Nicolau de Cusa, porém, em *DDI*, refere-se nessa passagem ao "*Máximo contraído*" ou "Universo"[231]. Wenck, nessa pas-

[229] *DIL*, 26, 20-25. No original: *Auferret ergo hoc correlarium subsistentias rerum in proprio genere, quae virtute Dei ne in nihilum fluant manutenentur, dicente apostolo Hebraeorum I: "omnia portans verbo virtutis suae." Et si manutenentur a Deo, tunc utique non sunt Deus, maximitas scilicet absoluta, sed sunt aliquid et non nihil, et distincta a Deo eorum creatore*.

[230] Cf. *DDI*, II, 10, 153, 1-4: "Este espírito está difuso e contraído por todo universo e por cada uma de suas partes e chama-se natureza. Por isso, a natureza é, de algum modo, a complicação de todas as coisas que acontecem através do movimento. Mas como este movimento se contrai a partir do universal até o particular, conservada a ordem através dos seus graus, é o que se verá neste exemplo. Com efeito, quando digo que 'Deus é', esta proposição progride num certo movimento mas com uma tal ordem que primeiro pronuncio as letras, depois as sílabas, depois as palavras e por último a proposição, embora o ouvido não distinga esta ordem na sua gradação. Assim o movimento desce gradualmente do Universo ao particular e contrai-se aí na ordem temporal ou natural. Ora este movimento ou espírito provém descensivamente do espírito divino, que, através desse movimento, move todas as coisas. Por isso, assim como no falante há um certo espírito que procede daquele que fala, que se contrai na proposição, como foi dito, assim, Deus, que é o espírito é aquele de que procede descensivamente todo o movimento. Ele diz a verdade: 'Não sois vós que falais, mas o espírito do vosso pai que fala em vós'. E o mesmo [se diga] de todos os outros movimentos e operações" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 109-110). No original: *Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur. Unde natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt. Quomodo autem hic motus ab universali contrahatur usque in particulare servato ordine per gradus suos, hoc exemplo consideratur. Nam dum dico 'Deus est', quodam motu progreditur haec oratio, sed ordine tali, ut primo proferam litteras, deinde syllabas, deinde dictiones, deinde orationem ultimo, licet auditus hunc ordinem gradatim non discernat. Ita quidem motus gradatim de universo in particulare descendit et ibi contrahitur ordine temporali aut naturali. Hic autem motus sive spiritus descendit a Spiritu divino, qui per ipsum motum cuncta movet. Unde, sicut in loquente est quidam spiritus procedens ab eo, qui loquitur, qui contrahitur in orationem, ut praefertur, ita Deus, qui est Spiritus, est a quo descendit omnis motus. Ait enim Veritas: ńNon vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis. Et ita de aliis omnibus motibus et operationibus*. Nessa passagem, Nicolau de Cusa diz: "*complicatio*", que significa: "dobramento", "compressão", ao invés da palavra "*explicatio*": "desdobramento", "expressão", "explicação", usada por Wenck que, neste momento, equivoca-se. Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 452, nota 66).

[231] Cf. *DDI*, I, 2, 6, 6-8: "Este máximo, se bem que abrace na sua unidade universal todas as coisas, de tal maneira que todas as coisas que derivam do absoluto sejam nele e ele próprio [seja] em todas as coisas, não tem, porém, subsistência fora da pluralidade, na qual é, não existindo sem contração, da qual se não pode separar. Sobre este máximo, ou seja, o universo, acrescentarei alguma coisa no segundo livro" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 6). No original: *Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia, quae sunt ab absoluto, sint in eo et ipsum in*

sagem, confunde grosseiramente[232] o "máximo absoluto" com o "máximo contraído":

> Essa maximidade absoluta contém todas as coisas em si mesma, e está em todas as coisas, porque sua totalidade complica todas as coisas, do mesmo modo que a natureza, que é contraída, é, por assim dizer, a explicação (*explicatio*) de tudo o que é feito pelo movimento (WENCK, 1988, p. 104. Trad. nossa)[233].

A consequência extraída desse corolário (distorcido) seria a de que, na doutrina daqueles que universalizam[234], as "coisas" seriam "deificadas essencialmente" e também introduziriam em Deus uma "composição real":

> Os que universalizam a partir da simplicidade da natureza universal que postulam nas coisas (*in re*), deificam-nas essencialmente naquele modo da abstração precisa. Todavia, isso não só repugna a simplicidade divina, mas também introduz em Deus uma composição real que deriva das criaturas, algo horrendo de se dizer, pois àquela perfeição eterna e infinita que Deus é nada se pode adicionar ou subtrair. Em verdade, assim como não diminui emanando, igualmente, nada adquire em excesso essencialmente no retorno ou redução das criaturas a si mesmo (WENCK, 1988, p. 104. Trad. nossa)[235].

Como conclusão parcial, entende-se que a primeira tese wenckiana levantou, principalmente, a acusação de panteísmo em relação à metafísica cusana. Tal acusação leva em conta aspectos distorcidos (propositalmente ou não) do escrito *A douta ignorância* e os relacionam com doutrinas de célebres condenados por heresia, isto

---

omnibus, non habet tamen extra pluralitatem, in qua est, subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat. De hoc maximo, universo scilicet, in secundo libello pauca quaedam adiciam.

[232] Segundo Hopkins (1988, p. 14) o erro de Wenck ao ler "*explicatio*", onde Cusa escreve "*complicatio*" se deve, provavelmente, a erros do copista. Nicolau de Cusa vê esses "erros" como obra de um falsário, que deseja adulterar seus escritos. Cf. *ADI*, 32-33: "*Subiungit episcopum Argentinensem condempnasse eos, qui dicebant Deum esse omnia formaliter et se esse Deum sine distinctione per naturam. Deinde contra probationem dicit absurdissimum esse quod sequeretur, si nulla esset distinctio nec relationis oppositio in divinis; sublata enim tunc foret Trinitas, et cetera. Ad quae praeceptor: "Nonne falsarius iste potius ridendus quam confutandus esset? Cur non dicit locum, ubi in libellis Doctae ignorantiae haec conclusio reperitur*?" (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 22-23).

[233] *DIL*, 26, 27-30. No original: *Haec maximitas absoluta omnia habet in se, et ipsa est in omnibus, quia sua universitate omnia complectitur, quemadmodum natura, quae est contracta, est quasi explicatio omnium quae per motum fiunt*.

[234] Wenck anteriormente escreve contra os Begardos, possivelmente na mesma chave de interpretação, em seu escrito "*Contra abstractam vitam Beghardorum*". Cod. Mc. 31, 35r (UB Tübingen), Cf. (ZIEBART, 2014, p. 58, nota 25), escrito que a presente pesquisa não teve acesso. Outro escritor que trabalhava nessa frente contra os Begardos era Felix Hemmerlin, em seu livro *Contra anachoritas, beghardos beginasque silvestres* (l. cit. 7r-10r). Sobre a interpretação do termo "universalizantes", ver, no capítulo 1, a nota 5.

[235] *DIL*, 26, 31-27, 3. No original: *Universalizantes ob simplicitatem universalis naturae quam ponunt in re representant omnia essentialiter deificari in huiusmodi praecisa abstractione. Quod tamen et divinae repugnat simplicitati, et compositionem realem Deo ex creaturis inducit, quod horrendum est dicere, cum illa aeterna et infinita perfectio quae Deus est non habet quo crescat aut decrescat. Nam sicut emanando non deficit, sic nec in recursu seu reductione creaturarum ad ipsum essentialiter superabundat*.

é, aos Begardos e a Mestre Eckhart. Desse modo, a primeira tese consiste em criticar a *DDI* tanto a partir de seu aparente rompimento com os princípios científicos aristotélicos, quanto a partir de sua suposta proximidade com teses panteístas.

3.2.2.1 Respostas cusanas à primeira tese

Findada a primeira parte das respostas cusanas, relativas ao *Exórdio*, principia a defesa de cada uma das teses de *DIL*. A primeira acusação de Wenck é a de panteísmo, e fora parcialmente respondida anteriormente a partir da consideração de Deus enquanto "Forma das Formas". Na primeira tese wenckiana, a doutrina da coincidência dos opostos é por ele interpretada como a "coincidência de Deus com a criatura", isto é, como um panteísmo formal (*Deum esse omnia formaliter*), uma vez que Deus seria a *universitas rerum* à qual não se deve impor nomes distintivos. Panteísmo esse que fora condenado pelo bispo de Strasburgo[236]. Para Wenck, além disso, a prova de apoio àquela tese eliminaria a doutrina da Trindade.

Nicolau de Cusa acusa Wenck de falsificação de suas teses[237], uma vez que essa conclusão não é encontrada em lugar algum de *DDI* e desmentida textualmente, por exemplo, no *Livro segundo*, onde afirma-se que a criatura "não é Deus nem o nada"[238] e no *Livro primeiro*[239], onde demonstra que, na simplicidade divina, a justiça é a bondade e vice-versa. A doutrina da Trindade seria, segundo Cusa, compatível com tais afirmações, como explicado nos *Livros* de *DDI*[240] e é o que diz o Papa Celestino em sua profissão de fé[241]. Wenck não consegue entender que "na coincidência da suma simplicidade e da indivisibilidade, da unidade e da trindade, a pessoa do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo são distintas uma da outra. E são um obstáculo as palavras cujo significado comum não convém à Teologia." (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 23. Trad. nossa)[242].

---

[236] Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 22-23). *ADI*, 32, 9- 32, 2. No original: *'Continuavi ego lecturam, ubi dicit adversarius: 'Venio nunc specialius ad eius dicta per conclusiones et correlaria. Prima conclusio: Omnia cum Deo coincidunt. Patet, quia est maximum absolutum non admittens excedens et excessum, ergo nihil sibi oppositum; et per consequens ob defectum discretionis ipse est universitas rerum, et nullum nomen potest ei proprie convenire, cum impositio nominis sit a determinata qualitate eius, cui nomen imponitur; cui alludit magister Eckardus.' Subiungit episcopum Argentinensem condempnasse eos, qui dicebant Deum esse omnia formaliter et se esse Deum sine distinctione per naturam. Deinde contra probationem dicit absurdissimum esse, quod sequeretur, si nulla esset distinctio nec relationis oppositio in divinis; sublata enim tunc foret Trinitas, et cetera*.'

[237] Cf. *ADI*, 33.

[238] *DDI*, II, 2, 100, 3-5.

[239] *DDI*, I, 21, 66, 3.

[240] *DDI*, I, 19.

[241] Esta fonte mencionada por Nicolau de Cusa é incerta. Segundo a *Edição Crítica*, (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 23): "Não se encontra em *Coelestinum* I (PL 50, col. 417-558), nem em dizeres de outros papas com este nome."

[242] *ADI*, 34, 15-28. No original: *Ecce, quomodo penitus nullum habet intellectum in theologicis, qui ad coincidentiam unitatis et trinitatis non respicit; nec ex hoc sequitur Patrem esse Filium vel Spiritum sanctum. Et non potest hoc pervenire ad hominem durae cervicis, quomodo scilicet in coincidentia*

Em *DDI*[243], Cusa coloca que, em Deus, na medida do possível, deve-se resumir o que é contraditório em um conceito simples, que antecede os opostos. O princípio simples absoluto, onde a distinção nada mais é do que indistinção. Então se compreende melhor que Deus "é tanto uno quanto trino", pois onde a distinção é indiferença, a multiplicidade é a unidade, e onde a indiferença é a distinção, a unidade é a trindade.[244] A alteridade, segundo Cusa, não mantém o seu significado originário *in divinis*[245], pois "não há alteridade sem o número"[246]. Por isso, continua Cusa, um comentador do *De trinitate* de Boécio[247] diz que: "Visto que não há número em Deus, no qual a Trindade é unidade - na qual, como diz Agostinho, se você começa a numerar, começa a errar[248] - então, em Deus, não há propriamente nenhuma diferença (*differentia*)"[249]. A dificuldade de Wenck está, para Cusa, em que esse ponto é melhor entendido (intuído, *intelligitur*) do que expresso por meio de palavras, embora nunca entendido ou intuído de modo perfeito. Cusa, nesse ponto, reafirma que o modo de ser divino está acima de todos os modos de conhecimento, ultrapassando nossa mente, conforme Paulo diz em *Atos*[250], preocupando-se em distanciar-se novamente

summae simplicitatis et indivisibilitatis atque unitatis et trinitatis alia sit persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; et obsunt ei vocabula, quorum significata theologiae non conveniunt'

243 *DDI*, I, 19, 57.

244 cf. (KUHNEKATH, 1975, p. 142).

245 Sobre a atribuição dos termos que envolvem alteridade à Trindade em Nicolau de Cusa, Ver: (NETO, José Teixeira, 2017, p. 89) e páginas subsequentes.

246 *ADI*, 35.

247 José Teixeira Neto (2017, p. 290. Nota 138) considera que: "Sobre a identidade desse *commentator Boethii De Trinitate*, Santinello (1980, p. 238, nota 66) refere-se ao Pseudo-Beda (*Commentarium in Boethii de trinitate*, PL, XCV, 404 b); Hopkins (1988, p. 92, nota 82), refere-se ao *Commentarius in Librum Boethii de Trinitate* de Thierry de Chartres (PL 95: 404). Por outro lado, Counet (op. cit., p. 85), após considerar que a afinidade entre Nicolau de Cusa e a Escola de Chartres não se restringe à doutrina da *complicatio* e *explicatio* e que ela pode ser ainda maior afirma que *'la doctrine trinitaire de Nicolas remonte elle aussi pour lessentiel à cette même école*'." Albertson (2010) argumenta que o provável autor a quem se refere aqui Nicolau de Cusa seria o anônimo autor do texto *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*, obra da qual Nicolau de Cusa se vale para a composição de *DDI* e que nessa passagem, retoma de memória. Na passsagem referida o autor anônimo comenta: "Veja como a natureza fornece uma demonstração da perfeição final dentro das coisas materiais, que consiste na Trindade da Unidade Divina. Em relação a essa [perfeição] Agostinho diz: 'Sempre que você começa a numerar a Trindade, deixa a verdade' (ALBERTSON, 2010, p. 379). A referida menção a esse autor anônimo traz elementos para considerar que Cusa o utilizou na composição de *DDI* tendo em mente que se tratava de um comentador de Boécio que provavelmente fazia parte da tradição chartreana.

248 Segundo a *Edição Crítica*, (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 24), em nenhum lugar da obra de Agostinho se encontra literalmente esta citação. O significado corresponde a *De trinitate*, VI, 7 (PL 42: 929); VI, 10 (PL 42: 932), VIII, 1 (PL 42: 9947). Albertson (2012, pp. 3379, 384) remete tal asserção agostiniana à obra *Fundamentum naturae*, uma das fontes anônimas das quais Cusa se valeu para a composição das mais importantes teses de *DDI*. Sobre a discussão dessa importante fonte cusana, ver: (HOENEN, 1995) e (ALBERTSON, 2010).

249 Cf. Thierry de Chartres, *Comentário ao De trinitate de Boécio*. Cod. Monac. Lat. 2580, fol. 36v e 63 r. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 24). Vale observar que dentre as teses condenadas de Eckhart, havia a proposição segundo a qual: "Em Deus não pode haver nenhuma distinção", tese que Eckhart havia defendido, sustentando que: "Deus é à parte do número e para além do número" (Cf. Denzinger, *Enchiridion symbolarum*, n. 523). Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 2536, nota 101. Trad. nossa).

250 A avaliação da referida passagem, *Atos*, 17: 29, é a peça central de seu opúsculo *De quaerendo*

daquelas doutrinas condenadas, mencionadas por Wenck:

> (...) diz 'propriamente' para indicar o significado apropriado e comum da palavra; esse ponto [sobre Deus], de fato, é entendido melhor do que pode ser expresso, embora nunca possa ser entendido tão perfeitamente que não possa ser entendido de um modo ainda mais perfeito. Quem deseja ascender ao modo [de ser] divino deve se elevar acima de todos os modos [de ser] imagináveis e inteligíveis. De fato, o divino modo, que é o modo de todos os modos [de ser], não pode ser atingido, a não ser acima de todos os modos [de ser], já que nossa mente é incapaz de conceber algo semelhante a ele, como Paulo disse elegantissimamente, no *Décimo Sétimo Capítulo* de *Atos dos apóstolos*. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 24. Trad. nossa)[251].

Para Cusa, o credo Atanasiano, evocado por Wenck[252], estaria, portanto, referindo-se ao modo "indistintamente distinto" de Deus quando menciona: "nem confundir as Pessoas, nem separar a substância"[253], modo que supera a lógica aristotélica, bem como "todos os símbolos propostos pelos santos"[254]. Àqueles que não possuem a "douta ignorância", ou seja, "aquela ciência que explica porque os mesmos são improporcionais -, [os símbolos], ao invés de serem úteis, são inúteis" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 24. Trad. nossa)[255].

A seguir, Cusa apresenta uma das mais célebres passagens de *ADI*[256], em que faz uma defesa dos ensinamentos místicos de Mestre Eckhart. A defesa de Eckhart principia com o discípulo narrando que seu preceptor viu nas bibliotecas muitas das suas obras exegéticas sobre numerosos livros da *Bíblia*[257], muitos sermões[258] e muitas questões disputadas[259] e que também havia lido muitos artigos retirados de

deum (1445).

[251] *ADI*, 35, 1-14. No original: *Dicit 'proprie' secundum impositionem vocabuli; et hoc melius intelligitur quam dici possit, licet numquam adeo perfecte intelligatur, quin perfectius sit intelligibile. Necesse est, ut se elevet quisque supra omnes modos imaginabiles et intelligibiles, qui ad divinum modum scandere cupit. 'Nam ille modus, qui est omnis modi modus, non attingitur nisi supra omnem modum, cum nihil simile ei cadere possit in mentem nostram, ut Paulus Actuum XVII elegantissime dixit*'

[252] Mencionado por Wenck no segundo corolário da sexta tese, Cf. *DIL*, 35, 3.

[253] Ver: Credo Atanasiano: *Symbolum Quicumque*". Em: Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 75. Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 24).

[254] *ADI*, 35.

[255] Para toda essa passagem: *ADI*, 35, 14-24. No original: *Quis enim modum concipere possit discretum indiscrete, ut ait Athanasius, "neque confundentes personas neque substantiam separantes Symbolum"? Sunt enim omnes similitudines, quas sancti ponunt, etiam divinissimus Dionysius, penitus improportionales et omnibus non habentibus doctam ignorantiam huius scilicet scientiam, quod sunt penitus improportionales, potius inutiles quam utiles. De hiis tamen, modo quo Deus dedit, libro primo Doctae ignorantiae satis scriptum reperitur, licet improportionabiliter minus quam dici possit.*'

[256] Cf. (KUHNEKATH, 1975, p. 144).

[257] Cf. Cod. Cus. 21: *Comment. in Genesim, Exodum, Ecclesiasticum partes*. *Comment. in Sapientiam*; Cod. Cus. 21, fol. 85 i - 134 r.: *Comment. in Iohannem*. Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 25).

[258] Sermões Latinos: Cod. Cus., 21, fol. 135 r - 173 v; Cod. Cus. 125, fol. 180 v-184 r. cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 25).

[259] Grabmann, *Neuaufgefundens Pariser Quastionen Meister Eckharts. Mag. Eckhardi Quaestiones et sermo Parisiensis*, Bonnae, 1931. Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 25).

seus escritos sobre o *Evangelho de João*, anotados e refutados por outros[260]. O preceptor diz também que tinha visto, em Mainz, com João Gundelschaf, "um pequeno texto[261] em que Eckhart respondeu àqueles que tentaram criticá-lo."[262]. Cusa, porém, jamais leu em todos esses escritos que "a criatura é o criador":

> O preceptor, no entanto, disse-me que nunca havia lido [em Eckhart] que a criatura é o criador, elogiando sua engenhosidade e zelo; mas esperava que seus livros fossem retirados de locais públicos, pois o vulgo não é apto a entender as declarações que Eckhart frequentemente insere em seus trabalhos e que vão além das declarações usuais dos outros doutores, embora pessoas inteligentes podem nelas encontrar muitas coisas sutis e úteis (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 25. Trad. nossa)[263].

[260] Cod. Cus. 21, fol. 78 r, ss. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 25).

[261] Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, BGPM XXIII, 5.; Théry, Archives, I, 185, ss., 1996. Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 25).

[262] Segundo (NICCÒLO CUSANO, 2017, pp. 2536-2537. Nota 105), Gundelschaf foi Clérigo de St. Stephan em Mainz de 1436 a 1439. O "pequeno ensaio" de Eckhart ao qual Cusa se refere seria a *Defensio* dos artigos indiciados pela Comissão de Colônia em 1326. Depois da *Bula In agro dominico* de 27 de março de 1329, que havia condenado algumas das doutrinas de Eckhart como heréticas, a defesa do mestre dominicano que Cusa faz neste parágrafo (36, 4-12) é muito significativa e atesta a considerável consideração que teve por seu pensamento. Eckhart, além disso, teve uma influência importante sobre Cusa, que, como a presente passagem mostra, estava familiarizado com muitos de seus escritos. Sabe-se que, de fato, em 1444, Cusa obteve um volumoso manuscrito, o *Códice 21* que contém as obras latinas de Eckhart, que Cusa estudou cuidadosamente, como evidenciado pelas numerosas notas que escreveu na margem desses textos (para a edição da *marginalia* no *Códice 21*, ver S. Frost, *Nikolaus von Kues und Meister Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts, Münster*, 2006. O manuscrito também foi de grande importância para a pesquisa ekhartiana, pois é graças a ele que a maioria das obras latinas de Eckhart foram preservadas (sobre a descoberta do *Cod. Cus*. 21 e sua importância para a transmissão da obra latina de Eckhart, cf. H. Denifle, *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckharts em Cues, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2, 1886, pp. 673-687). Não se sabe, no entanto, se Cusa tinha conhecimento direto dos tratados e *Sermões Alemães* de Eckhart. Em relação a estes últimos, de acordo com G. Steer, uma indicação pode ser encontrada nesse parágrafo da *Apologia*. Aqui, Cusa começa listando os textos de Eckhart que ele conhecia (36, 4-7): ele diz que leu muitos artigos no *Comentário ao Evangelho de João*, que não foram preservados, que viu os Comentários de Eckhart sobre a Bíblia, "muitas questões controversas", e não apenas as cinco conhecidas, e "muitos sermões". Steer insiste na credibilidade desta informação e observa que "não está excluída a possibilidade"; na verdade, é provável que Cusa pense nos *Sermões Alemães* quando fala de "*sermones multos*" (G. Steer, *Die Predigten des Cusanus im Vergleich mit dem Predigtwerk von Meister Eckhart*, MFCG 30, 2005, pp. 145-169, 151). Esse parágrafo da *Apologia* contém outra informação importante sobre a relação entre Cusa e Eckhart; é uma referência a Johannes Gundelschaff, que foi reitor do Collegio di Santo Stefano, em Mainz, de 1436 a 1439, ano de sua morte. A partir desta referência, sabemos que Cusa havia estudado Eckhart antes da escrita de *DDI*, como precisamente demonstrou Wackerzapp (1962). Cusa, objetivamente, estava em uma situação difícil: ele não podia culpar publicamente o Papa João XXII que havia condenado Eckhart. Por outro lado, considerava-o um autor indispensável. Esta é a gênese de sua recomendação diplomática. Nos anos seguintes, o Cusano voltará a defender publicamente Eckhart nos *Sermões CCXVI* ("*Ubi est*", nn. 22-25) e *CC XXXV* ("*Hoc facite*", nn. 9-10), que Cusa proferiu em Bressanone, em 1456, apresentará como explicitamente ortodoxas algumas das teses de Eckhart que haviam sido condenadas como hereges - as teses relativas à criação do mundo e a concepção da eternidade e do tempo e a tese relativa à transformação dos fiéis em Cristo. Sobre essas teses, Cusa dirá: "*Quidam vir doctus [ie Eckhart] sic intellexit, qui meo iudicio ab aliis minus iuste fuit reprehensus*" (*Sermo CC XXXV*, n. 10, 5-6). Para todas as informações dessa nota, ver: (NICCÒLO CUSANO, 2017, pp. 2536-2537. Nota 105).

[263] *ADI*, 36, 1- 12. No original: *Aiebat tamen praeceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam*

Cusa rebate as acusações do *primeiro corolário* de Wenck que postula que "na maximidade absoluta, todas as coisas são aquilo que são porque ela é a entidade absoluta, sem a qual, nada é" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 25) e critica a famosa sentença de Eckhart: "o Ser é Deus" (*esse est Deus*)[264] inferindo que, segundo essa doutrina, a subsistência das coisas em seu próprio gênero seria eliminada[265]. Cusa apresenta a questão levantada por Agostinho nas *Confissões* "quando louvou a Deus como a fonte de todo ser, acrescentando: 'O que posso fazer se tu não entendes?' "[266] e retoma as palavras de Moisés no *Gênesis*[267], que o denomina "formador". Desse modo, embora Deus seja a "*Forma essendi*"[268], que dá o ser à todas as formas, a "forma da terra confere o ser à terra e a do fogo às chamas"[269]. A esse respeito, Cusa utiliza-se da doutrina da causa exemplar[270]:

---

esse creatorem, laudans ingenium et studium ipsius; sed optavit, quod libri sui amoverentur de locis publicis, quia vulgus non est aptus ad ea, quae praeter consuetudinem aliorum doctorum ipse saepe intermiscet, licet per intelligentes multa subtilia et utilia in ipsis reperiantur.'

[264] Cf. *DIL*, 26, 3-5. Cf. Mestre Eckhart, *Opus propositionum* (ALKG, II, 542, I, Denifle); *Opus tripartitum*, Prólogo (ibid. 537, 20; 538, 14); *Apologia* (Archives, I, 193, Théry). Sobre o tema "O Ser é Deus" em Eckhart, reproduz-se, a seguir, uma nota da última edição das obras completas de Nicolau de Cusa: "Se Deus, como Máximo absoluto, é a '*entitas absoluta*' na qual todo ser subsiste, então Cusa, segundo Wenck, nega a existência da criatura em sua distinção do criador e, como observa Wenck no segundo corolário (p. 26, 26-32), a que se faz referência um pouco mais tarde (39, 1 s.), identifica o ser universal com Deus, divinizando assim a criatura. Nesse sentido, Wenck pode identificar a concepção de Cusa com a de Eckhart, referindo-se à famosa tese eckhartiana '*Esse est Deus*' que consta como primeira proposição demonstrada no *Prologus generalis in Opus Tripartitum* (n. 12: LW I, 156), e que abre o *Prologus in Opus propositionum* (n. 1; LW I, 166): aqui Eckhart havia explicado que a equivalência de '*esse*' e '*Deus*' não se refere à entidade, comum ou particular ('*ens*', '*Ens hoc aut hoc*'), mas ao ser absoluto, como mais tarde repetiria também na sua *Defensio*(p. 10, ed. Daniels). Wenck, por outro lado, interpreta a proposição de Eckhart identificando o '*esse*' divino com o '*esse commune*', o que lhe permite acusar Eckhart e Cusa de panteísmo" (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2538. Trad. nossa).

[265] *DIL*, 26, 20-21.

[266] Agostinho, *Confissões*, I, 6, 10. Nicolau de Cusa extrai essa citação de Eckhart, *Comment. in Ecclesiasticus*, 584, 1-7; 611, 10. Denifle; *Comment. in Sapientiam*, Archives III, 206; 208; 234, Théry. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 25).

[267] Gn. 2: 7.

[268] "Cusa responde aqui à acusação de Wenck retomando a tese que ele já havia exposto no *De Dato Patris luminum*: Deus, como fundamento que confere ser a todo ser, deve ser concebido como a '*Forma essendi*', mas isso não significa que Deus se identifique com as formas particulares individuais, nem significa a negação da existência da criatura em seu ser determinado. Ao comunicar seu ser a todos os seres, Deus, de fato, coloca cada criatura em seu próprio ser, determinado por sua forma específica. Nesse sentido, assim como uma imagem tem sua própria forma pela qual subsiste em seu ser determinado, mas só tem sua verdade no exemplar do qual é imagem, assim toda criatura subsiste em seu ser determinado segundo sua particularidade. forma, mas toda forma particular, que confere à coisa o ser determinado, tem sua verdade, isto é, sua consistência ontológica, em Deus (37, 7-11; Cf. Eckhart, *Prol. in Opus proposit*., n. 21); LW I, 178." (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2539, nota 109).

[269] Ver: *De dato patris luminum*, 2. Cf. Eckhart, *Opus tripartitum*, prólogo (544, 23 e 548, 30, Denifle). Cod. Cus. 21, marginália, fol. 5 v: "*nota, forma ignis non dat esse, sed hoc esse*"; Marg. fol. 5 v: "*nota, in lapide esse absolutum a Deo, esse hoc a forma*". (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 26).

[270] Segundo D'Amico (2011, p. 5), a objeção dessa escolástica só tem valor quando se considera a noção de "forma" no sentido aristotélico. Em termos escolásticos, pode dizer-se que Cusa recorre à distinção entre a causa formal e sua causa exemplar, embora prefira o vocabulário da forma. Nesse sentido, ele entende Deus como uma forma "formadora" e não como uma forma "informante" (*DDI* II,

> A forma que dá ser, verdadeiramente, é Deus, que forma toda forma. Assim como uma imagem tem a forma que lhe dá o ser em virtude de que é uma imagem e, assim como a forma da imagem é uma forma formada e aquilo que ela possui de verdade não o possui senão a partir daquela Forma, que é sua verdade e seu exemplar: assim, em Deus, toda criatura é aquilo que é. De fato, toda criatura, que é imagem de Deus, em Deus, está em sua própria verdade. Por isso, a subsistência das coisas em suas próprias formas ainda não é eliminada: e, se esse homem amasse a verdade, a partir daquilo que pôde ler de modo extremamente claro, explícito e generalizado em *A douta ignorância*, talvez devesse incluir um corolário contrário [ao que incluiu].' (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 25-26. Trad. nossa) [271].

E, na sequência, continua a defender Eckhart em sua concepção de "Próprio Ser" (*Ipsum esse*) do *Comentário ao Gênesis*[272] em que demonstra que, apesar disso, a existência das coisas em seu próprio ser não é eliminada, provando-o por três exemplos[273]:

IV n. 112 (h I pp.72-73)). No entanto, embora o sentido aristotélico de "causa formal" seja rejeitado nesse caso, Cusa também não aceita simplesmente o sentido de um certo platonismo que considera uma pluralidade de "formas" como "unidades subsistentes", isto é, um conjunto de exemplares separados de matéria que operam como um modelo da multiplicidade. Segundo D'Amico (2011), para Cusa, as formas em Deus "são apenas uma forma, e essa forma única é o próprio Deus. As coisas estão nessa essência única que é Deus como em sua verdade, e pela mesma razão, Deus está nas coisas: devemos, portanto, declarar uma onipresença divina em sentido forte. Este último aspecto pode ser interpretado como uma identidade entre Deus e a criatura. No entanto, no primeiro livro do *De docta ignorantia*, ao lado de fórmulas tão sugestivas como 'Deus é tudo' (*Deus est omnia*), subscrevem-se afirmações como esta de Dionísio, o Areopagita: 'Pois como tudo é, assim certamente nada de tudo isso [...] Ele é a causa perfeita e singular de tudo acima de toda posição, e acima da supressão de tudo está sua excelência, que como tal se destaca de tudo e está além de tudo'. (D'AMICO, 2011, p. 5. Trad. nossa).

[271] *ADI*, 37, 18-37, 14. No original: *Forma vero, quae dat esse, Deus est, qui format omnem formam. Unde, sicut imago habet formam, quae dat ei esse hoc, per quod est imago, et forma imaginis est forma formata et id, quod est veritatis, non habet nisi ex forma, quae est veritas et exemplar: sic omnis creatura in Deo est id, quod est. Nam ibi est omnis creatura, quae est imago Dei, in sua veritate. Per hoc tamen non tolluntur subsistentiae rerum in suis propriis formis; et si hic homo veritatem amaret, addere debuisset correlarium contrarium ex hiis, quae legere potuit multum diffuse, clare et expresse in Docta ignorantia.*'

[272] Eckhart. *Opus propositionum*, Prólogo, Cod. Cus. 21, fol. 4 v- 6 r. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 26). Em relação à afirmação de Eckhart de que: "Deus é ser e é ele quem confere o ser, e isso não significa eliminar a existência das coisas no próprio ser, mas antes funda-lá", ver: *Opus propositionum*, Prologus, LW I, n. 15: "O que foi dito, que cada ser tem imediatamente do próprio Deus todo o seu ser, toda a sua unidade, verdade e bondade, ainda assim se mostra: é impossível que algum ser ou alguma maneira ou diferença de ser você sentir falta de ser ela mesma ou abandoná-la. Pelo próprio fato de que lhe falta o ser ou o abandona, não é e não é nada. Mas, Deus está sendo. De maneira semelhante, então, devemos falar do um [...]. Ao dizer isso, porém, não tiramos o ser das coisas, nem destruímos o ser das coisas, mas o estabelecemos". Ver também: Eckhart, *In Sap*. XIV 260, 1 ss.: "No final, porém, devemos notar que, quando dissemos que Deus em todas as coisas conhece e ama apenas o ser, não destruímos com isso o ser das coisas, mas o constituímos. No entanto, dizemos com confiança que o ser das coisas, por exemplo, o ser do homem, do leão, do anjo e tudo o mais, está firmemente constituído e fundado apenas no ser e graças ao ser que é Deus, de acordo com Heb. 1, 3 'Ele sustenta tudo com a sua palavra poderosa'." (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2539. Trad. nossa).

[273] "Cf. *Prol. in Opus trip.*, LW I, nn. 16-19: "A primeira: é certo que a matéria não contribui com nenhum ser ao composto e que não tem absolutamente nenhum ser por si mesma, a não ser o que a forma dá ao composto. No entanto, isso não significa dizer que a matéria não é nada, mas que é substância e

> Algo semelhante ocorre quando ele cita Mestre Eckhart; pois Eckhart, no início de seu *Comentário sobre o Gênesis*, em que ele lida principalmente com o Ser, depois de ter mostrado que Deus é o próprio ser (*Ipsum esse*), e que dá o ser e que as formas particulares são este ou aquele ser, acrescenta que, por isso, a existência das coisas em seu próprio ser não é eliminada, mas sim melhor fundamentada, provando-o através de três [exemplos] análogos: o da matéria, o das partes de um todo e o da humanidade de Cristo. De fato, a matéria não é eliminada e não é completamente vertida ao nada pelo fato de que todo o ser é a partir da forma, nem a parte pelo fato de que seu ser é dependente do ser do todo (*ab esse totius*); do mesmo modo, quando dizemos que, em Cristo, existe o único ser hipostático pessoal do Verbo, não negamos que Cristo era um homem verdadeiro ao lado de outros homens; e [Eckhart também] acrescenta outras razões em apoio [às mesmas teses]'. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 26. Trad. nossa)[274].

Cusa passa, então, a responder as questões levantadas por Wenck no *Segundo Corolário da Primeira Tese*[275]. Segundo Wenck, "o máximo absoluto tem em si mesmo todas as coisas e ele mesmo está em todas as coisas", e, portanto, "os universalizantes representam todas as coisas essencialmente deificadas nesse modo da abstração precisa" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 26. Trad. nossa)[276]. Nesse momento, Cusa volta a rememorar a doutrina de Paulo apresentada em *De quaerendo deum*, isto é, a transcendência e a imanência divinas fundamentadas em *Atos 17* que, no entanto, não prejudicam a simplicidade divina, assim como não repugna a simplicidade da unidade o fato de que os números nela estejam complicados:

> Sabemos do apóstolo Paulo e de todos os sábios que Deus está em todas as coisas e que todas as coisas estão em Deus. No entanto, ninguém [que apoia esta tese] postula uma composição em Deus, porque todas as coisas, em Deus, são Deus; a terra, por exemplo, em Deus, não é terra, mas Deus; e o mesmo de todas as coisas singulares. Donde, este homem, inferindo que isso repugna a simplicidade

a segunda parte do composto. A segunda: as partes individuais não trazem absolutamente nenhum ser ao seu todo, mas, em vez disso, recebem todo o seu ser do todo e no todo. Caso contrário, de fato, o todo não seria um, mas seria múltiplo e numeroso como as partes, se alguma parte adicionasse seu próprio ser ao próprio todo (...). A terceira: no homem assumido pelo Verbo reconhecemos o único ser hipostático pessoal do próprio Verbo, e, no entanto, Cristo foi verdadeiramente homem, da mesma forma que os outros homens. Assim, a esse respeito, se é correto o que foi dito sobre a relação da matéria com a forma e das partes com o todo, tanto mais isso vale para a relação da criatura com Deus seu criador, pois Deus é uma causa mais íntima, primária, mais perfeita e universal." (NICCÒLO CUSANO, 2017, pp. 2539-2538. Trad. nossa).

[274] *ADI*, 38, 15-25. No original: *Similiter etiam, quando allegat magistrum Eckardum; nam Eckardus circa principium Genesis, ubi praemittit de esse, postquam probavit Deum esse ipsum esse et qui dat esse et formas particulares hoc et hoc esse: subiungit per hoc non tolli subsistentias rerum in proprio esse, sed potius fundari, probando hoc per tria similia, scilicet materiam, partes totius et humanitatem Christi. Non enim tollitur materia et penitus in nihil vertitur per hoc, quod omne esse totius est a forma, nec pars per hoc, quod partis esse est penitus ab esse totius; nec per hoc, quod dicimus in Christo unicum esse personale hypostaticum ipsius Verbi, negamus Christum fuisse verum hominem cum aliis hominibus, addendo ibidem ad hoc rationes.*'

[275] *DIL*, 26, 26- 27, 2.

[276] *ADI*, 39, 26-29. No orignal: *Legi deinceps aliud correlarium, quomodo "maximitas absoluta habet in se omnia et est in omnibus", adiciendo, quomodo adversarius ait universalizantes repraesentare omnia essentialiter deificari in huiusmodi praecisa abstractione*.

> divina, demonstra que não entende absolutamente nada. Pois, assim como não repugna a simplicidade da unidade o fato de que todos os números nela estejam complicados, o mesmo se diz da simplicidade da causa de todo causado.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 26-27. Trad. nossa)[277].

Finalizando sua resposta, Cusa deduz uma conclusão contrária a partir dos argumentos de Wenck. Uma vez que para Wenck "àquela perfeição eterna e infinita que Deus é nada se pode adicionar ou subtrair."[278] Cusa argumenta que "Por esta razão, toda perfeição de todas as coisas perfeitas é, em Deus, o próprio Deus, que é a perfeição absoluta de todas as coisas que complica todas as perfeições de tudo". Cusa deduz que "caso houvesse alguma perfeição não complicada na divina, esta última poderia ser maior e não seria infinita." (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 27. Trad. nossa)[279].

Em resumo, as principais respostas dadas por Cusa a Wenck na primeira tese, são:

1. A acusação de panteísmo não é encontrada em parte alguma de *DDI*.
2. A alteridade não mantém seu significado original quando predicada de Deus.
3. Reforça que o modo divino está acima de todos os modos de conhecimento assim como Cusa apresenta em *DQD* a passagem de Paulo em *Atos, 17*, reforçando sua defesa da associação de Wenck com os Begardos.
4. O credo atanasiano indica o modo indistintamente distinto de Deus.
5. Cusa defende Eckhart de panteísmo. o vulgo não deve ler os escritos místicos de Eckhart.
6. A *forma essendi* dá forma a todas as formas mas não elimina a existência das coisas no seu próprio ser, como o exemplar e seus reflexos. Assim também diz Eckhart.
7. Cusa reforça que Paulo apresenta a imanência e a transcendência em *Atos 17*, assim como havia apresentado em *DQD*, e, mesmo assim, a simplicidade divina

[277] *ADI*, 39, 25-39, 8. No original: *Hoc notum est ex Paulo apostolo et omnibus sapientibus Deum esse in omnibus et omnia in ipso. Per hoc tamen nemo ponit compositionem in Deo, quia omnia in Deo Deus; nam non est terra in Deo terra, sed Deus; ita de singulis. Unde penitus nihil intelligit hic homo inferendo hoc repugnare simplicitati divinae. Nam sicut simplicitati unitatis non repugnat omnem numerum in ea complicari, sic simplicitati causae omnia causata.*'

[278] DIL, 26, 35- 27, 1.

[279] *ADI*, 40, 9-16. No original: *'Et cum dicat infinitam perfectionem non posse plus perfici, fateor', aiebat praeceptor; 'ob hoc omnis perfectio omnium perfectorum est in ipso Deo ipse, qui est omnium absoluta perfectio omnes complicans omnium perfectiones. Si enim esset dabilis aliqua perfectio, quae non complicaretur in divina, illa posset esse maior et non esset infinita.' Vide, amice et condiscipule praecare, quomodo praeceptor noster ex ratione adversarii contra ipsum concludit*!

não é afetada como a unidade e os números, segundo a doutrina cusana da *complicatio* e *explicatio*.

3.2.3 Segunda tese: a destruição da teoria do conhecimento e da metafísica

A segunda tese considerada herética em *DDI* relaciona a teoria do conhecimento e a metafísica. Uma vez que, segundo Nicolau de Cusa, a verdade precisa é incognoscível[280]:

> Segunda tese: a verdade precisa é incompreensível; pois, carece de uma proporção que permita passar daquilo que é pressuposto como certo àquilo que é incerto, devido à qual é infinita. Além disso, o que é infinito, na medida em que é infinito, é ignoto (WENCK, 1988, p. 104. Trad. nossa)[281].

Segue-se, portanto, que a "ciência de Deus" seria anulada[282]:

> Então, segue-se que o fundamento desta tese anularia a ciência de Deus. Portanto, que seja entendido que, nas ciências, ocorre um duplo modo de determinação (*modus determinandi*): [i] o modo compositivo (*compositivus*): que procede descendendo do primeiro para o último através da composição do segundo com o primeiro e, assim, sucessivamente; e, [ii] o modo resolutivo (*resolutorius*): ou seja, que procede

[280] Cf. *DDI*, I, 1, 3: "Assim, toda investigação consiste numa proporção comparativa fácil ou difícil. É por isso que o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido. A proporção, exprimindo simultaneamente acordo por um lado e alteridade por outro, não pode ser entendida sem o número. O número inclui, pois, todas as coisas suscetíveis de proporção. Portanto, o número não está apenas no âmbito da quantidade, que cria proporção, mas em todas as coisas que, de qualquer modo, possam concordar ou diferir em substância ou em acidente. Talvez por isso, Pitágoras considerava que todas as coisas eram constituídas e entendidas pela força dos números" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 4). No original: *Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est. Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit. Non est igitur numerus in quantitate tantum, qui proportionem efficit, sed in omnibus, quae quovismodo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi iudicabat.*; I, 3 (título): "A verdade precisa é incompreensível" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 7). No original: *Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis*. Sobre o tema da não existência de uma proporção entre o finito e infinito, ver: Aristóteles, *Física*, I, 4, 187 b 9-13.

[281] *DIL*, 27, 4-7. No original: *Praecisa veritas est incomprehensibilis, cum careat proportione ad praessuppositum certum deveniendi ad incertum, ex quo est infinita. Infinitum autem, secundum quod infinitum, est ignotum*.

[282] Sobre essa questão: *Summa Theologiae*, I, q. 2. a. 2. Para Tomás de Aquino, o fato de que não se possa atingir uma perfeita compreensão da essência do infinito não exclui que possamos prová-lo racionalmente, ou seja, que, a partir das criaturas, possa-se demonstrar racionalmente a existência de Deus, ou seja, demonstrar a causa daqueles efeitos e, também, conhecer alguns de seus atributos fundamentais (NICCÒLO CUSANO, 2017, 2175, nota 12.). Segundo Tomás de Aquino: "Quanto ao 3, deve-se afirmar que, por meio de efeitos desproporcionais à causa, não se pode obter desta causa um conhecimento perfeito; mas, como se disse, a partir de um efeito qualquer pode-se demonstrar claramente a existência da causa. Assim, partindo das obras de Deus, pode-se demonstrar sua existência, ainda que por elas não possamos conhecê-lo perfeitamente quanto à sua essência" (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 165).

> reconduzindo o causado às causas primeiras e o composto ao simples (WENCK, 1988, pp. 104-105. Trad. nossa)[283]

O tema da impossibilidade do conhecimento, isto é, da impossibilidade de uma proporção precisa entre o finito e o infinito remete, no pensamento de Wenck, ao tema da *analogia entis* tomista. Nesse sentido, Wenck desenvolve o conteúdo dos corolários desta tese, reivindicando como canônica sua interpretação da cognoscibilidade "em vestígio" e na imagem.

Na primeira parte da *probatio*, Wenck entende que Nicolau de Cusa demonstra novamente uma contradição ao afirmar que, ao mesmo tempo: i) a entidade simplíssima que é a essência de todas as coisas, é captada na doutíssima ignorância, visto que as coisas incompreensíveis são compreendidas incompreensivelmente; e, ii) que ela é incompreensível[284].

Em seguida, evoca o método escolástico para resolver essa contradição[285]: a ciência aristotélica passa do conhecimento das criaturas para o conhecimento de Deus assim como do conhecimento de um efeito se passa ao conhecimento de sua causa. E, segundo a autoridade do *Livro das Sentenças*[286], Deus é conhecido segundo as "similitudes das criaturas" e de modo adequado ao seu entendimento *em via*, isto é, mediante o "vestígio e em imagem":

> Agora, a simplíssima e suprema causa é Deus. Disso, deduz-se que as criaturas são o efeito de Deus e que o efeito tem semelhança com sua causa; então, como é ensinado no *I Livro das Sentenças*, Deus é cognoscível em vestígio e em imagem, tornando-se conhecido sob a noção de similitude das criaturas; porque, através das *Escrituras*, Deus é, para nós, descrito sob as similitudes das criaturas de uma maneira adequada ao nosso entendimento, modo pelo qual pode ser compreendido em via (*in via*) (WENCK, 1988, p. 105. Trad. nossa)[287].

---

[283] *DIL*, 27, 12-17. No original: *Fundamentum autem huius conclusionis annullaret scientiam divinorum. Intelligatur ergo hic in scientis duplex modus determinandi: compositivus scilicet, descendendo a primis in ultima per compositionem secundi cum primo et sic deinceps; et resolutorius, dividendo causata in primas causas et composita in simplicia*.

[284] *DIL*, 27, 8-12. No original: *Mirandum valde, cum prius dixit simplicissimam entitatem, quae est essentia omnium, conspici in doctissima ignorantia, qua incomprehensibilia incomprehensibiliter amplectuntur. Cum eadem simplicissima entitas videatur praecisa veritas, quomodo incomprehensibilis et incomprehensibiliter amplexibilis*?

[285] Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 2. a. 2. "Existem dois tipos de demonstração uma pela causa, e se chama *propter quid*; ela parte do que é anterior de modo absoluto. Outra, pelos efeitos, e se chama *quia*; ela parte do que é anterior para nós. Sempre que um efeito é mais manifesto do que sua causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa. Ora, por qualquer efeito podemos demonstrar a existência de sua causa, se pelo menos os efeitos desta causa são mais conhecidos para nós, porque como os efeitos dependem da causa, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência de sua causa. Por conseguinte, se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos" (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 164).

[286] Pedro Lombardo. *Livro das Sentenças*, Livro I, *Distinctio* 3. Cf. (HOPKINS, 1988, p. 452, nota 69).

[287] *DIL*, 27, 17-23. No original: *Modo suprema causa et simplissima Deus. Ex hoc quod creaturae sunt eius effectus et effectus gerit similitudinem suae causae, tunc ut docetur I Sententiarum: Deus in*

Wenck, aqui, reforça a sua compreensão da doutrina da "imagem e semelhança" e demonstra que, em sua visão, Cusa a teria abandonado. Kuhnekath (1975, p. 416. Nota 290) propõe que este seria um ponto de ruptura entre as epistemologias wenckiana e cusana. Para Wenck, o vestígio que provém do mundo das criaturas deveria conter uma "identidade parcial", que poderia ser deduzida de uma inferência causal derivada do "causador", de modo que restaria clara uma diferença entre Deus e a criação. Desse modo, extrai-se da imagem uma proporção definida em relação a Deus, o que não seria possível na epistemologia cusana, pois, segundo ela, as imagens são como "metas efêmeras" que nunca atingem seu objetivo de revelar algum conhecimento preciso sobre Deus, devido à sua infinitude[288]. Segundo Meliadò (2021b, pp. 223-224), ao propor que as conjecturas poderiam revelar somente a incompreensibilidade divina, Nicolau de Cusa inovaria justamente em relação ao albertismo acadêmico alemão, cujo rol de pensadores inclui Heimerico de Campo e João Wenck, que buscava conciliar a teologia mística de Pseudo-Dionísio com o aristotelismo fundado no princípio de não-contradição. Nesse sentido, o debate entre Cusa e Wenck, em sua opinião, deve ser compreendido dentro das diferentes recepções da obra de Dionísio no meio acadêmico albertista.

Kuhnekath (1975, p. 416. Nota 290) entende que é necessário que haja, segundo Wenck, uma proporção exata entre uma verdade precisa e outras imprecisas. A compreensão básica da função da imagem wenckiana seria, portanto, a mesma da *analogia* que, *In via*, seria o único modo de conhecimento acessível ao ser humano. Desse modo, Wenck pode demarcar-se das teses condenadas dos Begardos: i) de uma possibilidade de atingir a beatitude final em vida[289] e, ii) da dispensação da graça divina depois de atingir essa beatitude[290], teses que recorrentemente procura associar

vestigio et in imagine est cognoscibilis sub notione similitudinis creaturarum innotescens, quia per scripturam sub similitudinibus creaturarum nobis descriptus idonee ad nostram comprehensionem eo modo quo hic in via comprehendo potest.

[288] *DDI*, I, 3, 10, 1-14: "O intelecto finito não pode, pois, atingir com precisão a verdade das coisas através da semelhança. Com efeito, a verdade não é susceptível de mais nem de menos e consiste em algo indivisível, não a podendo medir com precisão nada do que não seja o próprio verdadeiro, tal como o que não é círculo não pode medir o círculo, cujo ser consiste em algo indivisível. Assim, o intelecto que não é a verdade jamais compreende a verdade de modo tão preciso que ela não possa ser compreendida de modo infinitamente mais preciso, pois ele está para a verdade como o polígono para o círculo: por mais ângulos que tenha inscritos, tanto mais semelhante [será] ao círculo, mas nunca será igual, ainda que se multipliquem os seus ângulos até o infinito, a não ser que se resolva na identidade com o círculo" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 7-8). No original: *Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest; sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat*.

[289] Tese *v*, mencionada anteriormente, na nota 83.

[290] Conforme a tese *i*, mencionada anteriormente na nota 83.

a Nicolau de Cusa.

No entendimento de Wenck, Cusa, ao reivindicar que entre o máximo absoluto e máximo contraído não há nenhuma proporção, reivindicaria uma impossível identidade entre "imagem" e "exemplar", ao invés daquela "similitude" que se observa no texto Bíblico:

> Portanto, a mesma verdade precisa, em virtude de ser precisa, tem relação (*habitudinem*) e proporção com as outras verdades não-precisas, assim como a maximidade absoluta tem relação com as maximidades concretas. E não se faz necessária uma proporção adequada como meio científico (*medio scientiali*), porque, [nesse caso,] a mesma seria mais identidade do que similitude (WENCK, 1988, p. 105. Trad. nossa)[291].

Como o primeiro corolário dessa segunda tese, Wenck considera que a epistemologia cusana destrói a distinção dos entes dentro de seu próprio gênero[292]:

> Não é possível encontrar duas ou mais coisas tão semelhantes e iguais que não possam ser infinitamente mais semelhantes. Isso é evidente, a partir da igualdade gradual, que uma coisa é mais igual a uma coisa do que a outra, segundo a conveniência e a diferença[:] genérica, específica, local, causal e temporal com os seus semelhantes. [Considere] o exemplo de um polígono [inscrito] em um círculo (WENCK, 1988, p. 105. Trad. nossa)[293].

Segundo Wenck, esse corolário destruiria a distinção dos entes dentro de seu próprio gênero. Pois, segundo Wenck, há a necessidade de uma distinção entre "semelhança" e "igualdade" segundo as *Categorias* aristotélicas[294], uma vez que "a igualdade se fundamenta na quantidade e a semelhança na qualidade" e que qualquer uma das categorias, em sua máxima generalidade e especificidade, é finita, como ensina

[291] *DIL*, 27, 23-28. No original: *Unde et ipsa praecisa veritas, et eo quod praecisa, habitudinem importat et proportionem ad alias veritates non praecisas, sicut et maximitas absoluta ad maximitates habitudinibus concretas. Nec oportet in medio scientiali habere adaequatam proportionem, quia illa esset identitas potius quam similitudo*.

[292] Cf. *DDI*, I, 3, 9, 6-15: "Dada uma qualquer coisa que não seja o próprio máximo de modo simples é claro que é sempre possível dar algo maior. E porque constatamos que a igualdade é gradual, de tal maneira que uma coisa é mais igual a uma do que outra de acordo com a concordância e a diferença em gênero, espécie, lugar, influência, tempo, etc., é evidente que podemos encontrar outras ainda mais semelhantes num processo infinito. Portanto, medida e medido, por mais iguais que sejam, permanecem sempre diferentes" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 7). No original: *Dato igitur quocumque, quod non sit ipsum maximum simpliciter, dabile maius esse manifestum est. Et quoniam aequalitatem reperimus gradualem, ut unum aequalius uni sit quam alteri secundum convenientiam et differentiam genericam, specificam, localem, influentialem et temporalem cum similibus: patet non posse aut duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similiora esse possint. Hinc mensura et mensuratum, quantumcumque aequalia, semper differentia remanebunt*.

[293] *DIL*, 27, 29-28, 2. No original: *Non possunt duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri quin adhuc in infinitum similiora esse possint. Patet ex aequalitate graduali qua unum aequalius est uni quam alteri secundum convenientiam et differentiam genericam, specificam, localem, influentialem, et temporalem cum similibus. Exemplum de polygonio ad circulum*.

[294] Aristóteles, *Categorias*, 6, 6 a 23-36; 8, 11 a 17-18.

Porfírio[295]. E, ainda, as potências são finitas, de acordo com o *Livro Primeiro de Sobre o céu*[296]. Desse modo, não se poderia afirmar que uma coisa é "infinitamente mais semelhante ou igual à outra", uma vez que "ambas se distinguem em relação a um máximo e um mínimo, de acordo com o *Livro Primeiro* da *Física"*[297].

O segundo corolário herético que se depreende da segunda tese destacado por Wenck seria o de uma desnecessária exigência de precisão do conhecimento de Deus por parte do Cusano[298], uma vez que Deus e Criatura são diferentes:

> Um intelecto finito não pode, por meio de similitudes, atingir com precisão a verdade das coisas, pois sempre permanece uma diferença entre a medida e o mensurado, não importando quão iguais [possam ser] (WENCK, 1988, p. 105. Trad. nossa)[299].

Para Wenck, segundo Aristóteles, o conhecido é apenas uma pequena parte do desconhecido. Ainda que o intelecto "vê em imagem e semelhança", e que "a igualdade e a semelhança não podem se tornar identidade", não obstante, "a diferença que ainda resta nos [objetos] comparados mutuamente não elimina a ciência"[300]. Desse modo, pela semelhança, o intelecto não pode, precisa e indivisamente, alcançar a verdade. Nas palavras de Wenck: "E, o que isto quer dizer senão que [o intelecto] não entende a verdade desnuda, mas de modo umbrátil, [modo] que é consoante à filosofia e à teologia, e confessar a debilidade de nossa cognição?" (WENCK, 1988, p. 106)[301].

Como síntese da segunda tese, compreende-se que Wenck busca demonstrar que a doutrina cusana do conhecimento anularia qualquer tipo de possibilidade de se buscar pelo conhecimento de Deus, e, portanto, anularia a metafísica. Sua defesa

---

[295] Cf. Boécio, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, (PL 64: 101-102). Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 452, nota 74).

[296] Aristóteles. *De Caelo*, Cf. I, 6, 274 a 19.2; I, 7, 275 b 22-24; I, 12, 283 a 7-9.1.

[297] Cf. *DIL*, 28, 2-12. No original: *Istud correlarium destruit statum in causis et distinctionem entium in proprio genere. Unde cum ex Praedicamentis aequalitas fundetur in quantitate et similitudo in qualitate, et reperiatur quantitas molis sive magnitudinis et quantitas virtutis, et potentiae finitae sint Iř Caeli, et similiter quodlibet praedicamentorum in generalissimo et suo specialissimo, ut docet Porphirius, quomodo tune ponere potest aliquid in infinitum similius aut aequalius, cum etiam distincta sint ad maximum et minimum? I Physicorum. Ex comparatione tamen cuiuslibet ad quodlibet, magnum haberetur fundamentum intentionalis memoriae, de qua alibi discussio*.

[298] Cf. *DDI*, I, 3, 9, 6-15; e: 10, 1-2.

[299] *DIL*, 28, 13-16. No original: *Finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem non potest praecise attingere, cum semper sit inter mensuram et mensuratum, quantumcumque aequalia, manens differentia*.

[300] Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 17-18; III, 4, 429 a 15-18.

[301] Para toda essa passagem: *DIL*, 28, 17-25. No original: *Clarum est apud Aristotelem ea quae scimus minima esse eorum quae ignoramus, et intellectum nostrum videre in imagine et similitudine, nec aequalitatem et similitudem identitatem posse fieri; nihilominus tamen manens differentia in comparatis ad invicem non tollit scientiam. Quod ergo veritatem vult per similitudinem non posse praecise sive indivisibiliter inteliectum attingere. Quid est illud dicere [aliud] quam quod non nude sed umbratice eandem intelligit, quod est consonum et philosophiae et theologiae, et infirmitatem nostrae cognitionis fateri*?

da tradição aristotélica se revela fundamentada no princípio do "horror ao infinito"[302], que dá sustentação à teoria das *Categorias*. A utilização da doutrina da imagem e semelhança, segundo a interpretação wenckiana, mantém a possibilidade de serem formulados juízos verdadeiros sobre Deus, ainda que de modo "umbrátil", isto é, de modo imperfeito.

3.2.3.1 Respostas cusanas à Segunda Tese

Nicolau, na sequência da *ADI*, elabora uma resposta sintética à *Segunda Tese* wenckiana, que demonstra ser algo contraditório que as coisas incompreensíveis são compreendidas incompreensivelmente na douta ignorância[303]. Cusa aproveita a oportunidade para rebater a acusação de uma "exigência de precisão" de sua parte, uma vez que a própria "douta ignorância" significa saber que a precisão a respeito do conhecimento de Deus não pode ser atingida. A anulação da metafísica aristotélica, por conseguinte não parece preocupar o Cusano:

> Depois dessas palavras, li ao preceptor a segunda tese que o oponente extrai, isto é, a da precisão incompreensível e sua admiração com o modo como ela é vista na douta ignorância, se é incompreensível. Então o preceptor adicionou: 'Não é de se admirar que ele se admire, porque nada desperta no ser humano mais admiração do que a douta ignorância, que consiste em ver que a precisão não pode ser vista, - sobre isso, já disse o suficiente. Quando ele diz que esse fundamento anula a ciência das coisas divinas, ele fala a verdade: pois não há conhecimento se alguém crê saber o que não pode ser conhecido; neste caso, conhecer significa saber que não se pode saber. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 27. Trad. nossa)[304].

Em relação aos demais corolários, i) o de que a ciência das coisas divinas é anulada: Cusa concorda com Wenck, mantendo a sua própria tese da incognoscibilidade por ele criticada. Para tanto, evoca o exemplo matemático da infinita possibilidade de divisão de uma reta finita; ii) o segundo corolário também se mantém, isto é, o de que por meio da semelhança não se chega à verdade, uma vez que duas coisas podem ser mais semelhantes ao infinito. Desse modo, a consequência necessária do raciocínio de Wenck e da consideração do conhecimento humano fundado em imagens, seria a concordância com as teses da *Douta Ignorância*[305]:

---

[302] Isto é, o princípio aristotélico de que seria impossível um infinito atual. Cf. Aristóteles, *Física III*, 4-8, 202b 30 208a 23.

[303] *DIL*, 27, 8-12.

[304] *ADI*, 41, 17- 41, 7. No original: *Post haec legi praeceptori secundam conclusionem, quam traxit adversarius, scilicet praecisionem incomprehensibilem, et admirationem eius, quomodo videtur in docta ignorantia, si est incomprehensibilis. Tunc praeceptor adiunxit: 'Non mirum, si admiratur, quia nihil mirabilius homini quam docta ignorantia, videre scilicet praecisionem videri non posse, ut supra et satis de hoc dictum est. Ubi ait hoc fundamentum annullare scientiam divinorum, verum dicit: Quia non est scientia, qua quis credit se scire, quod sciri nequit, ibi scire est scire se non posse scire*.

[305] Cf. (ZIEBART, 2014, p. 99).

> Nosso adversário enunciou um corolário verdadeiro, isto é, que todas as semelhanças são imperfeitas. Mas, sobre a sua admiração ao saber de que modo, no contexto das coisas que têm limites de tamanho, dada uma coisa semelhante, sempre se possa dar, infinitamente, uma que seja mais semelhante, considere a divisão da linha finita, onde nunca alcançamos um ponto indivisível, mesmo que vejamos que dele podemos nos aproximar dividindo gradualmente as partes em outras partes. O outro corolário sobre a semelhança também é verdadeiro, ou seja, de que, por meio da semelhança, não se atinge a verdade. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 28. Trad. nossa)[306].

Cusa, mediante essas respostas, compreende que o "desconhecido" a respeito do divino sempre permanecerá como tal, impossível de ser atingido pela razão humana, ao contrário de Wenck, cuja teoria do conhecimento prevê um conhecimento imperfeito passível de ser aprimorado e realizado. Isso não implica, porém que, para Nicolau de Cusa, o conhecimento não possa ser "aprimorado"[307], de modo a não anular uma certa "metafísica" (aqui entendida como a busca da alma humana mediante as conjecturas pelo conhecimento de Deus, ou da causa primeira) que ele mesmo chama de "ciência da ignorância"[308], ou seja, um modo de se buscar a Deus cujo aperfeiçoamento encaminha cada vez mais a razão a saber da incompreensibilidade divina e à intuição a captar a infinidade de Deus.

3.2.4 Terceira tese: a quididade das coisas é desconhecida

A terceira tese herética no pensamento de Nicolau de Cusa estabelecida por Wenck seria a da impossibilidade de se conhecer a quididade das coisas (*quidditas rerum*)[309]:

> A quididade das coisas, que é a verdade dos seres, é inatingível em

[306] ADI, 41, 17- 41, 7. No original: *Dixit correlarium verum, scilicet omnem similitudinem claudicare. Sed cum admiratur, quomodo dato simili semper in infinitum similius dari possit in habentibus terminos magnitudinis suae, consideret divisionem lineae finitae, ubi ad indivisibilem punctum non pertingitur, licet per partium partes ad ipsum accedere videamur. Correlarium aliud similiter est verum, scilicet quod per similitudinem non attingitur veritas*.

[307] Em DDI, I, 3, Cusa afirma: "Quanto mais profundamente formos doutos nessa ignorância, tanto mais nos aproximaremos da própria verdade" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 8).

[308] *ADI*, 17.

[309] Cf. *DDI*, I, 3, 10: "É, pois, evidente que nada mais sabemos do verdadeiro a não ser que, tal como é, é incompreensível com precisão, comportando-se a verdade em relação a si como necessidade absoluta, que não pode ser mais nem menos do que aquilo que é, ao passo que o nosso intelecto se comporta como possibilidade. Portanto, a quididade das coisas, que é a verdade dos entes, é inatingível na sua pureza, e, procurada por todos os filósofos, não foi, no entanto, tal como é, encontrada por nenhum. E quanto mais profundamente doutos formos nesta ignorância, tanto mais nos aproximaremos da própria verdade" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 8). No original: *Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem*.

> sua pureza, porque a intelecção pode sempre ser purificada e aprimorada infinitamente (WENCK, 1988, p. 106. Trad. nossa)[310].

Segundo Flasch (2002, p. 236), no aristotelismo, a "essência" constituía um "princípio lógico-ontológico de distinção unívoca, fundamento da definição de uma determinada coisa que repousava na exclusão de todas as outras realidades". Nicolau de Cusa, por sua vez, relativiza esse princípio de conhecimento aristotélico, propondo que a essência de algo pode ser infinitamente purificada pela razão humana[311], um perigo reconhecido com acuidade por Wenck:

> Se tudo estava em tudo, a definição dos aristotélicos, que servia para impor nomes às coisas, era de pouca utilidade para o conhecimento do mundo, na verdade, impedia-nos de determinar em sentido quantitativo as relações reais entre as coisas, profundamente inter-relacionadas, e de investigar interdependências. Segundo Cusano, o conhecimento não podia mais se aquietar na classificação de uma dada essência singular dentro de um esquema definidor dividido em gêneros e espécies: sabia-se que não tinha limites. Agora, de fato, o conhecimento referia-se à totalidade dos indivíduos, às relações interpenetrantes entre as coisas e à complexidade da inter-relação: era um campo infinito. Salvar o infinito ao conhecimento: esse era o sentido das essências aristotélicas. Wenck percebeu que Cusano removeu esse ponto fixo do pensamento, mas um processo infinito lhe parecia um processo sem sentido e impossível na realidade. Entender o pensamento como uma tarefa infinita, como fez Cusano, significava, aos olhos de Wenck, destruir qualquer atividade do intelecto. (FLASCH, 2002, p. 236. Trad. nossa)

Segundo Wenck, o intelecto humano concebe a verdade das coisas por meio de imagens e semelhanças, uma vez que "o intelecto possível, de acordo com *De Anima III*, é o lugar das espécies inteligíveis"[312]. Além disso, "ver uma coisa em sua pureza assim como ela é se refere não a esta vida de viajor (*viae*), mas à vida eterna (*patriae*)"[313]. Mas, segundo o ensinamento supostamente herético de Nicolau de Cusa

---

[310] *DIL*, 28, 26-28. No original: *Quidditas rerum, quae est entium veritas, in sua puritate est inattingibilis, quia semper intellectio in infinitum purificari et praescindi potest*.

[311] Cf. *DDI*, I, 3, 10, 6-8.

[312] Aristóteles. *De anima*, III, 4, 429 a 27-30. Segundo Kuhnekath (1975, p. 118), para Wenck, os sentidos captam uma imagem do corpo: "Esta imagem é o objeto em um modo diferente de ser. O *intellectus agens*, como faculdade ativa da alma, volta-se para os sentidos, ilumina os *phantasmata*, extrai o inteligível e o conduz ao *intellectus possibilis* como faculdade passiva da alma, por meio da qual se realiza o conceito. Enquanto que, para Wenck, as imagens captadas pelos sentidos nada mais são do que o objeto em um modo diferente de ser, ou seja, *fantasmas* dos quais os seres são abstraídos pela atividade do *intellectus agens*, para Nicolau de Cusa a *imago* nada mais é do que um símbolo e signo do objeto." (KUHNEKATH, 1975, p. 118. Trad. nossa).

[313] Cf. (I Cor., 13: 12): Mas, depois, veremos face à face. Conforme citado por Wenck em: (21: 9), um verso que indica que o conhecimento puro é reservado ao estado futuro, após a ressurreição dos mortos, segundo a doutrina católica. Cf. *DIL*, 28, 29-33. No original: *Iam ante dictum est quod veritas rerum a nostro intellectu in imagine et similitudine concipitur; intellectus enim possibilis, ex III De Anima, locus est specierum intellectibilium. Et prius dictum est superiore quod videre rem in sua puritate sicuti est, non est viae sed patriae*.

e dos Begardos, o conhecimento para além da imagem seria possível ao ser humano *in via*[314]. Ainda que isso não seja possível, para Wenck, a quididade das coisas do mundo restaria inteligível, pois a mesma seria objeto do intelecto (razão)[315]:

> Não obstante, a quididade ou verdade das coisas é inteligível, pois, sendo objeto do intelecto, de acordo com o *Livro Terceiro do De Anima*, existe um movimento natural do mesmo em sua direção. Mas, se isso fosse inatingível, esse movimento intelectual ficaria sem seu *terminus ad quem* e, por conseguinte, não haveria fim para o movimento e, consequentemente, o movimento seria infinito e em vão, o que seria destruir a operação própria do intelecto (WENCK, 1988, p. 106. Trad. nossa)[316].

Para Wenck, tampouco prova cusana para essa tese pode ser aceita, pois "o entendimento não poderá ser completamente separado de um componente da determinação material do conhecimento, de acordo com o *Livro primeiro dos Analíticos Posteriores*[317], ou seja, da seguinte determinação: que existe uma causa [do conhecimento]"[318]. Segundo Kuhnekath (1975, p. 169), pode-se compreender aqui o raciocínio wenckiano a partir do "horror ao infinito" aristotélico, uma vez que, conforme a definição de ciência que resulta do *Livro I dos Segundos Analíticos* segundo a qual conhecemos algo quando conhecemos a causa na qual um ser está fundado, é impossível que não haja um ponto de partida fixo para o conhecimento. Este conhecimento, segundo Wenck, será-nos permitido mediante a graça divina, livremente dada ao beato, quando de sua ressurreição. De acordo com Blumenberg (1966, p. 469), este seria o núcleo da diferença entre Wenck e Cusa. Wenck teria combatido a ideia cusana de "douta ignorância" pois a mesma inutilizaria o esforço natural pelo conhecimento e a consciência de que ele pode ser realizado, uma vez que abole seu *terminus ad quem* com intermináveis aproximações à verdade. Com referência à primeira sentença da *Metafísica*, segundo a qual todos os seres humanos naturalmente anseiam conhecer, Wenck defende "o progresso detectável na aquisição de conhecimento contra Cusa" (BLUMENBERG, 1966, p. 460). Wenck, segundo a opinião de Blumenberg (1966, p. 460), volta-se sobretudo contra a doutrina cusana da imprecisão essencial de todo conhecimento finito e argumenta que "o movimento espiritual deixa de ser movimento se

[314] Cf. *DIL*, 28, 33-35. No original: *Sed homo ille doctae ignorantiae vult in eadem docta ignorantia, sequestrata omni similitudine, rem in sua puritate intelligere*.

[315] Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 15-17.

[316] *DIL*, 28, 33-29, 5. No original: *Sed homo ille doctae ignorantiae vult in eadem docta ignorantia, sequestrata omni similitudine, rem in sua puritate intelligere, Intelligibilis tamen adhuc est quidditas sive veritas rerum, quia ex quo quod quid est, est objectum intellectus, ex III De Anima, tunc in illud est naturaliter latio intellectus. Et si esset inattingibile, motus ille intellectualis esset sine termino ad quem, et per consequens non [finis] motus, et per consequens infinitus et frustra, quod esset destruere propriam operationem intellectus*.

[317] Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, I, 2, 71 b 9. 1 - 15, 30-32.

[318] *DIL*, 29, 6-8. No original: *Nec assumpta conclusionis probatio valet, cum non in infinitum intellectio praescindi poterit ex particula diffinitionis scientiae materialis, primo Posteriorum, hac videlicet, quoniam illius est causa*.

não tiver um ponto no qual possa se completar e no qual possa medir seu progresso, e consequentemente, torna-se sem sentido e em vão" (BLUMENBERG, 1966, p. 460). Segundo Gandillac, Wenck descobre facilmente as mais irritantes contradições nas formulações cusanas, aplicando-lhes "os preconceitos de uma epistemologia inteiramente oposta" (GANDILLAC, 1953, p. 235):

> Ele mesmo, é claro, vê a tarefa normal da razão em formar dentro de si conceitos que atribuem as qualidades substantivas à tarefa 'absurda' da razão, considerar as qualidades apenas em seu máximo ou mínimo, isto é, considerá-las como nada ou, pelo menos, privá-los de tudo o que permitia defini-los e distingui-los. A *mens*, porém, perde sua própria função e, portanto, sua dignidade; como as meras fantasias que cria, torna-se pura indeterminação, possibilidade ilimitada, um *apeiron*. Isso significa, no entanto, que é impotente para exercer a função de abstração, classificação e generalização que constitui seu próprio papel (GANDILLAC, 1953, p. 236. Trad. nossa).

Wenck, portanto, segundo Gandillac, entende o infinito como um *apeiron*, que, por não ter limite, é imperfeito: "Para Wenck, qualquer conhecimento que dê espaço ao infinito (para ele, o infinito significa algo como o indefinido) é um artifício sem base" (GANDILLAC, 1953, p. 161, nota 9. Trad. nossa). Aplicando "às reflexões do Cardeal o esquema tradicional do *regressus in infinitum*", parecia-lhe que "o pensamento deve necessariamente terminar no ceticismo se renunciar a partir de um dado finito conhecido da experiência imediata para ascender de maneira análoga a um inexistente infinito, que é apreendido por analogia" (GANDILLAC, 1953, p. 161, nota 9. Trad. nossa).

Depois dessas considerações, fundamentais para a compreensão de suas críticas a Nicolau de Cusa, Wenck apresenta o seu primeiro corolário, onde aponta o colapso de toda a lógica aristotélica, uma vez que, no Máximo absoluto cusano, os contraditórios coincidem[319] e, uma vez que é plenamente em ato tudo o que pode ser, nele não se dá nenhuma oposição[320]:

[319] *DDI*, I, 4, 12, 18-25: "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 coisas que se nos tornam claras por natureza e a razão, situando-se longe desta força infinita, não pode ao mesmo tempo ligar os contraditórios que distam infinitamente uns dos outros. Vemos, pois, incompreensivelmente acima de todo discurso da razão, que a maximidade absoluta é infinita, que nada se lhe opõe, e que com ela coincide o mínimo. Mas máximo e mínimo, como neste livro são tomados são termos transcendentes, com um significado absoluto, de tal maneira que para lá de qualquer contração quantitativa a massa ou à força, abraçam todas as coisas na sua simplicidade absoluta" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 10). No original: *Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus; quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendentes absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur*.

[320] *DDI*, I, 4, 11, 11-19: "Pois, todas as coisas que podem ser apreendidas pelos sentidos, pela razão

> No máximo simples, não somente o mínimo coincide, mas também todos os contraditórios se combinam, conectam-se e se unem em concordância. Esse ponto é evidente. Pois ele é tudo aquilo o que pode ser, isto é, é, em ato, todas as possibilidades e, assim, é plenamente em ato tudo o que pode ser; nele não se dá excedente e excedido, nem oposição. (WENCK, 1988, pp. 106-107. Trad. nossa)[321] .

Nesse momento, Wenck deixa correr solta sua indignação, reclamando da grande medida em que "o veneno do erro e da perfídia é aqui derramado, pois esse corolário destrói todo processo científico e toda inferência lógica, destruindo também toda oposição e a lei da [não]-contradição" (WENCK, 1988, p. 107)[322]. Em consequência, toda a doutrina de Aristóteles seria abandonada e destruída, uma vez destruída seu fundamento. Wenck, entendendo a doutrina cusana da coincidência como fomentadora de um panteísmo, assevera que o que Cusa toma como prova para essa tese não seria válido, isto é, o fato que "Deus é tudo aquilo que é"[323], pois assim, "as criatu-

---

ou pelo intelecto, diferem de tal maneira em si mesmas e umas em relação às outras que nenhuma igualdade precisa há entre elas. Assim, a igualdade máxima, que não é diferente ou outra em relação a nada, excede todo o intelecto. Por isso, o máximo absoluto, sendo tudo o que pode ser, é completamente em ato. E tal como maior não pode haver, pela mesma razão [não pode haver] mais pequeno, porque é tudo aquilo que pode ser. Mas o mínimo é aquilo em relação ao qual nada pode ser mais pequeno. E porque o máximo é deste modo, é evidente que o mínimo coincide com o máximo" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 9). No original: *Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum; quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere. 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 conspicis 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'*. 12, 1-5: "Com efeito, as oposições só convém às coisas que admitem excedente e excedido, e convém-lhes de modo diferente, mas jamais ao máximo absoluto, porque está acima de toda a oposição. Assim, porque o máximo em sentido absoluto é absolutamente em ato todas as coisas que podem ser, e é-o de tal maneira fora de qualquer oposição que o mínimo coincide com o máximo, ele está igualmente acima de qualquer afirmação e negação" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 10). No original: *Oppositiones igitur hiis tantum, quae excedens admittunt et excessum, et hiis differenter conveniunt; maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est. Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositio|ne, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem*.

[321] *DIL*, 29, 9-14. No original: *In maximo simpliciter nedum minimum coincidit sed et contradictoria quaevis combinantur, connectuntur, et uniuntur concorditer. Patet. Cum sit omne illud quod esse potest, id est possibilia omnia in actu, tunc es penitus in actu quidquid est; nec sit ibi excedens aut excessum nec oppositio*

[322] DIL, 29, 15-19. No original: *O, quantum spargitur hic venenum erroris et perfidiae, correlario isto destruente omnem processum scientificum ac omnem consequentiam, pariter et tollente omnem oppositionem, pariter et legem contradictionis, et per consequens totam doctrinam Aristotelis, destructo semine omnis doctrinae*.

[323] Aqui, Wenck parece se referir à uma famosa tese de Nicolau de Cusa de que Deus é "tudo aquilo que pode ser" (*Deus est omne id quod esse possit*). Cf. *DDI*, I, 4, 11: "Por isso, o Máximo absoluto, sendo tudo o que pode ser, é completamente em ato". Ver: (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 9, nota 10).

ras não teriam procedido do nada ao ser mediante a criação; o que se opõe à doutrina do *Gênesis*" (WENCK, 1988, p. 107)[324].

Kuhnekath (1975, p. 113) esclarece que Wenck interpreta o princípio da coincidência da seguinte forma: "Uma vez que o Máximo absoluto é tudo o que pode ser, isto é, desde que é tudo o que é possível na realidade, é, portanto, atualmente [tudo] que é, sem que haja um transcendente ou transcendido nem um oposto" (KUHNEKATH, 1975, p. 113). Wenck, assim, não relaciona o "excedente e o excedido" (*excedens aut excessum*) da segunda parte de seu primeiro corolário ao "Máximo absoluto", que, no pensamento cusano é passível de ser comparado somente consigo mesmo, mas compara o Máximo absoluto com outras coisas, ou seja, o criador com as criaturas[325]. A interpretação de Wenck é, portanto, a seguinte: Deus é o Máximo e o Mínimo pela mesma razão, porque ele é tudo[326]. Segundo Haubst[327], "assim Wenck também interpreta a definição cusana do Máximo como 'tudo o que pode ser'. Esta é, portanto, a realização de tudo que é possível, sem que haja qualquer contradição entre as possibilidades individuais" (HAUBST, 1955, p. 130).

Kuhnekath (1975, p. 173) coloca que Wenck entende a expressão "*omne id quod esse potest*" como significando que "Deus é todos os seres possíveis na realidade". Desse modo, no seu entender, a fórmula cusana diz respeito à relação entre criador e criatura e, compreensivelmente, a questão do panteísmo é por ele pensada nesse contexto. No entendimento de Haubst[328]: em primeiro lugar, Wenck a interpreta como uma coincidência entre Deus e mundo, enquanto Cusa pretendia que ela fosse a diferença mais nítida do ser criado e incriado; em segundo lugar, entende-a como uma coexistência pacífica de opostos em Deus; em terceiro lugar, como uma abolição da oposição na área do criado e do nosso pensamento, ou seja, naquelas áreas que, segundo Cusa, carregam a assinatura dos opostos, contrários e contraditórios.

O segundo corolário destacado por Wenck seria o de uma destruição da onto-teologia aristotélica, uma vez que, de Deus, poder-se-ia predicar sentenças opostas e contraditórias[329]:

---

[324] Cf. *DIL*, 29, 19-23. No original: *Nec valet quod pro probatione assumitur, quod Deus sit omne quod est, quia tunc creatione eius nec terra nec aliae creaturae processissent de nihilo in esse, cuius oppositum legislator Moyses in Genesi doctrinat*.

[325] Cf. (WILPERT, 1953, p. 12). (KUHNEKATH, 1975, p. 173). Segundo Volkmann-Schluck (1957, p. 13), no pensamento cusano, o ato de comparar está no domínio da alteridade e do oposto, mas o máximo absoluto não pode ser comparado a nada. Se o máximo pudesse ser pensado em relação a algo menor, então seria, de fato, o máximo em comparação com algo menor, mas não seria o Máximo "*simplicer et absolute*", ou seja, separado de qualquer relação comparativa. É devido a isso que o máximo só é pensado como máximo absoluto quando pensado como coincidência com o mínimo.

[326] Cf. (WILPERT, 1953, p. 12). (KUHNEKATH, 1975, p. 173).

[327] Cf. (KUHNEKATH, 1975, p. 173).

[328] Cf. (HAUBST, 1955, p. 134) e (HAUBST, 1952, p. [p. 439). Cf. Kuhnekath (1975, p. 174).

[329] Cf. *DDI*, I, 4, 12, 7-8: "E tudo o que se pode conceber que é não o é mais do que não é. E tudo o que se pode conceber que não é, não é mais do que é. Mas é isto de um modo tal que é tudo e é tudo de um modo tal que é nada. E é isto maximamente de um modo tal que o é minimamente. Não é, pois,

> Tudo o que se pode conceber que é não o é mais do que não é. Isso é evidente, pois o máximo absoluto é uma coisa dada de tal maneira que é todas as coisas de modo tal que não é nenhuma delas (WENCK, 1988, p. 107. Trad. nossa)[330].

Na visão de Wenck, o "modo coincidente" cusano de se discursar sobre Deus[331] destruiria o ser de Deus, uma vez que o mesmo "não mais é do que não é". Wenck conclui que a prova cusana[332] também ensina que Deus é a criatura. Não está, portanto, de acordo com o mandamento do versículo assumido como tema de seu livro[333]. Cusa, desse modo, seria mais delirante do que os Begardos de Estrasburgo condenados, que diziam que "eram Deus por natureza sem distinção e que neles estavam todas as perfeições divinas e que eram eternos e [habitavam] na eternidade." Os mesmos Begardos "também diziam que haviam criado todas as coisas, que eram maiores que Deus e que de nada precisavam, nem de Deus, nem de nenhuma divindade, dizendo: 'Se desejas adorar a Deus, adora-me'."[334]

---

diferente dizer 'Deus, que é a própria maximidade absoluta, é luz' e dizer: 'Deus é maximamente luz de um modo tal que é minimamente luz'. De outro modo, com efeito, a maximidade absoluta não seria todos os possíveis em ato, se não fosse infinita, termo de todas as coisas e não delimitável por nenhuma delas, como explanaremos mais à frente com a ajuda piedosa do próprio Deus" . No original: *Et omne id, quod concipitur esse, non magis est quam non est; et omne id, quod concipitur non esse, non magis non est quam est. Sed ita est hoc, quod est omnia, et ita omnia, quod est nullum; et ita maxime hoc, quod est minime ipsum. Non enim aliud est dicere 'Deus, qui est ipsa maximitas absoluta, est lux,' quam ita Deus est maxime lux, quod est minime lux. Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibilia actu, si non foret infinita et terminus omnium et per nullum omnium terminabilis, prout in sequentibus ipsius Dei pietate explanabimus*. Na tradução de Hopkins: "It is not, as well as is, all that which is conceived to be" (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 30). Na tradução italiana de Pietro Secchi: "Tutto ciò che é concepito come esistente non é più di quanto non sia" (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2560).

330 *DIL*, 29, 24-26. No original: *Omne quod concipitur esse non magis est quam non est. Patet, quia maximum absolutum ita est hoc quod est omnia, quod est et nullum*.

331 Segundo Volkmann-Schluck (1957, p. 16) para Nicolau de Cusa, quando o discurso toca a verdade absoluta, tudo o que é "concebido" que a mesma seja, o é tanto quanto não o é; e tudo o que é "concebido" que a mesma não seja, não é tanto quanto é. Assim, para afirmações sobre Deus enquanto verdade ilimitada, esse princípio discursivo traz as seguintes consequências: quando se diz que a verdade ilimitada "é luz", tal sentença é invariavelmente incompleta de modo a levar a um equívoco, a menos que seja completada com a sentença de que Deus "é tanta luz no mais alto grau que ele é luz no menor grau". Somente este "modo coincidente" de discursar sobre Deus infere o Máximo absoluto acima de qualquer comparação. Deus não é a "maior luz" no sentido de que poderia haver outra luz além dele em relação a qual seria menor. É somente por esse "modo coincidente" de discurso que se torna claro que a verdade irrestrita é retirada de qualquer relação comparativa. Caso contrário, ela não seria vista como o infinito atual, que não pode ser apreendido ou tocado por qualquer comparação que deve partir do finito, uma vez que o infinito é desproporcional ao finito. Cf. (KUHNEKATH, 1975, p. 177).

332 Isto é, a de que "De outro modo, com efeito, a maximidade absoluta não seria todos os possíveis em ato, se não fosse infinita, termo de todas as coisas e não delimitável por nenhuma delas" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 10).

333 Cf. *DIL*, 29, 27-31. No original: *Quod siquidem correlarium destruit Deum esse: ex quo enim Deus concipitur, tunc non magis est quam non est. Et iterum in probatione astruit Deum esse creaturam. Non ergo magister hic doctae ignorantiae vacat et videt, iuxta iussum superius assumpti thematis quod dicit Deus: 'quoniam ego sum Deus*.'

334 *DIL*, 29, 26-31. No original: *Quod siquidem correlarium destruit Deum esse: ex quo enim Deus concipitur, tunc non magis est quam non est. Et iterum in probatione astruit Deum esse creaturam.*

Em síntese, a terceira tese consiste em desdobramentos das duas anteriores. Isto é, da subversão da metafísica e da epistemologia operada pelo Cusano, aos olhos de Wenck, também decorre o colapso da lógica e da onto-teologia aristotélicas e, consequentemente, de toda a ciência acadêmica. Segundo Cusa, uma vez desconhecida a fonte de todas as coisas, também a quididade de todas as coisas seria desconhecida, pois a mesma é Deus. Sendo Deus uma infinidade, decorre que o processo para conhecê-la também seria infinito. Desse modo, Wenck entende que, para Cusa, todas as ciências humanas seriam relativizadas. Wenck apresenta contra a epistemologia cusana os argumentos da impossibilidade do infinito em ato, da destruição da atividade do intelecto e a impossibilidade da visão de Deus *in via*, conforme a condenação dos Begardos. Contra a destruição da onto-teologia aristotélica, Wenck reclama contra a prova cusana, isto é, novamente contra seu suposto panteísmo derivado da afirmação de que a *quiditas rerum* é o infinito atual, isto é, a afirmação de que Deus é a coincidência de ato e potência absolutos.

3.2.4.1 Respostas cusanas à Terceira Tese

Cusa mantém-se firme em suas posições também a respeito do conteúdo dessa acusação. A quididade das coisas, que é Deus, mesmo que fosse inteligível, nunca o seria em ato, pois o mesmo é infinito e, uma vez que levar-se-ia a infintos passos:

> Em sequência, li a Terceira tese, que nosso oponente acredita ter derivado de *A douta ignorância*, isto é, a de que a quididade é inatingível. E nosso preceptor disse: 'Ainda que fosse inteligível do modo como objeta: nunca seria entendida em ato, assim como no caso de Deus que é sumamente inteligível e do sol sumamente visível. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 28. Trad. nossa)[335].

Flasch (2002, p. 236) nota acuradamente que as ciências aristotélicas tinham por princípio o "horror ao infinito", princípio abandonado por Cusa. Para Wenck, sem esse princípio, a busca pelo conhecimento se tornava um processo infinito e sem sentido, destruindo qualquer atividade do intelecto: "não havia forma mais clara de dizer que o intelecto se identificava com os pressupostos do pensamento aristotélico, e o que Cusano queria destruir era justamente essa identificação" (FLASCH, 2002).

Non ergo magister hic doctae ignorantiae vacat et videt, iuxta iussum Superius assumpti thematis quod dicit Deus: 'quoniam ego sum Deus. immo plus desipit olim Beghardis Argentinensibus per eorum episcopum damnatis, qui dicebant se esse Deum per naturam sine distinctione, et quod in eis essent omnes perfectiones divinae, et essent aeterni et in aeternitate. Qui et dicebant se omnia creasse et plus quam Deus, et nullo indigere, nec Deo nec deitate, dicentes: 'Si vis adorare Deum, adora me.'

[335] *ADI*, 42, 8- 23. No original: *'Consequenter legi tertiam conclusionem, quam ex Docta ignorantia traxisse se asserit, scilicet quod quidditas est inattingibilis. Dixit praeceptor: Licet etiam intelligibilis, ut opponit: tamen actu numquam intelligitur, sicut Deus est summe intelligibilis et sol summe visibilis.*'

Desse modo, Cusa desejava mostrar que os pressupostos essenciais do sistema aristotélico eram pronunciamentos da racionalidade, não da realidade mesma:

> Tampouco segue-se que o 'veneno do erro e da perfídia', que seria a destruição da semente das ciências, o princípio primeiro, decorra da coincidência dos opostos no Máximo, como deduz nosso oponente. Pois aquele princípio é o primeiro princípio no que diz respeito à razão discursiva, mas de nenhum modo no que se refere ao intelecto vidente, - como se discutiu anteriormente.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 28. Trad. nossa)[336]

Para Flasch (2002, p. 237), a noção de conhecimento aristotélica que circulou no ocidente latino desde o século XII, pressupunha a racionalidade como *modus cognoscendi* por excelência. Segundo Flasch (2002, p. 237), Cusa incluiu "suas premissas metodológicas como estruturas reais do mundo, impossibilitando assim uma teoria coerente da verdade" (FLASCH, 2002, p. 237). A defesa do princípio de não-contradição aristotélico por parte de Wenck referia-se à sua defesa como um constituinte do próprio mundo, ao modo realista, ao passo que a infinitização do conhecimento e do cosmos operada por Cusa subordinava a *ratio*, propondo a recuperação de um modelo gnoseológico em que a intuição, faculdade do intelecto, com sua lógica da coincidência, encontra-se ontologicamente acima da razão. A distinção entre a *ratio* e o *intellectus* enfraquecia o argumento de seu oponente[337], pois a douta ignorância não acarreta uma violação do princípio de não contradição, uma vez que não pertence ao domínio em que a racionalidade se aplica. Consoante Ziebart (2014, p. 101), *ratio* e *intellectus* são complementares para Cusa.

A respeito do *primeiro corolário* derivado por Wenck[338] onde o preceptor de Heidelberg interpreta como contraditória a criação *ex nihilo* com um Deus que "é tudo o que pode ser", Cusa responde:

> E não é verdade que, se Deus é tudo o que é, ele não criou todas as coisas do nada. Pois, visto que somente Deus é a complicação do ser de todo e qualquer existente, ele, ao criar, explica o céu e a terra; ou melhor, porque Deus é todas as coisas no modo da complicação e no modo intelectualmente divino, ele é o explicador de todas as coisas, criador, ou feitor, ou tudo o que se possa dizer a esse respeito; assim argui o grande Dionísio. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 28. Trad. nossa)[339].

---

[336] Nec sequitur ex coincidentia etiam oppositorum in maximo hoc venenum erroris et perfidiae, scilicet destructio seminis scientiarum, primi principii, ut impugnator elicit. Nam illud principium est quoad rationem discurrentem primum, sed nequaquam quoad intellectum videntem, ut supra de hoc.

[337] Cf. (ZIEBART, 2014, p. 100).

[338] *DIL*, 29, 15 ss

[339] *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 complicite modo intellectualiter divino, hinc et omnium explicator, creator, factor et quidquid circa hoc dici potest; sic arguit magnus Dionysius*.

Segundo Sanz, a chave para a compreensão do assunto está nos conceitos *complicatio-explicatio* com que Nicolau expressa as relações entre Deus e Universo. Tal doutrina "permite ao Cusano seguir mantendo a criação *ex nihilo*, segundo a fé católica, rechaçando com ímpeto qualquer acusação de panteísmo ou heresia." (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 108, nota 112).

Cusa demonstra que, caso houve Begardos tais como Wenck narra[340], que diziam-se Deus por natureza, os mesmos foram condenados merecidamente[341], como Amaury de Bène[342]:

> E se houve Begardos que, como escreve [nosso adversário], diziam-se Deus por natureza, os mesmos foram justamente condenados, como também fora condenado merecidamente Amaury de Bène por Inocêncio Terceiro em um Concílio Geral, e, sobre isso, podes ler no capítulo '*Condenamos [os erros] relacionados à suma Trindade*'. Amaury não entendeu corretamente de que modo Deus é todas as coisas no modo da complicação; alguns de seus erros são citados por João de Andrea em *Novella*. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 28-29)[343].

No entanto, há aqueles sábios videntes, tais como São Dionísio, Mário Vito-

[340] *DIL*, 29, 32-34.

[341] Trata-se do Concílio Lateranense IV de 1215. (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2542, nota 123).

[342] Amalrico de Bène, ou Amaury de Bène, teólogo e filósofo do século XII, "coletou a tradição de João Escoto Erígena e da Escola de Chartres. Suas obras são de muito pouca claridade, recorrendo sempre a expressões muito arriscadas, que fazem pensar que cai em panteísmo, como testemunham os autores posteriores. Foi condenado em 1210 pela Universidade de Paris e em 1215 pelo Concílio Lateranense IV, convocado por Inocêncio III, que foi papa de 1198 a 1216." (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 108, nota 114. Trad. nossa). Sobre a condenação de Amaury, ver: (DENIFLE; CHATELAIN, 1889, p. 70). Uma síntese e reconstrução de suas doutrinas é proposta em: (LUCENTINI, 2007, pp. 435-469). Iohannes Andreas. *Novella in primam Decretalium librum, De summa trinitate et fide catholica*, cap. '*Damnatus*', 36, ss. Exemplar cusano em Cod. Cus. 240 e 241. Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 28).

[343] *ADI*, 43, 24, 23, 18. No original: *'Et si fuerunt Begardi, qui sic dicebant, ut scribit, scilicet se esse Deum per naturam, merito fuerunt condempnati, prout etiam Almericus fuit per Innocentium Tertium condempnatus in concilio generali, de quo in capitulo 'Dampnamus de summa Trinitate'; qui non habuit sanum intellectum, quomodo Deus est omnia complicite; de cuius erroribus Iohannes Andreas aliqua recitat in Novella*.'

rino[344], Teodorico[345], João Scotus Erígena[346], David de Dinant[347], Proclo, Bertoldo de Moosburgo[348], cujas afirmações místicas devem ser corretamente compreendidas e que são mal interpretados pelos de visão débil:

> Há outros que consideram ignorantes e imersos em erro aqueles sábios videntes quando leem coisas a eles incomuns, principalmente quando descobrem que os mesmos se consideram sábios, uma vez

[344] Mário Victorino. *De generationi divini verbi ad Candidum Arrianum* (PL 8 col. 1019-36); *Adv. Arium ad Candidum* (col. 1039-1138). (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 29).

[345] Honorius Augustodunensis. *Clavis physicae*. Cod. Cus. 202. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 29). "Trata-se do texto '*A chave da física*' de Honório de Autun (1090-1152), chamado 'Augustodinense'. Esse texto é uma compilação de extratos do *Periphyseon*, ou *Divisão da natureza* de João Escoto Erígena, obra que cita frequentemente Nicolau de Cusa, e que não se encontra no Códice Cusano (Cod. Cus). Uma cópia de Clavis physicae está contida no Cod. Cus. 202, sem anotações de Cusa; numerosas marginálias estão, em vez disso, contidas no Cod. Lat. 6734 da Bibliothèque Nationale de Paris. Essas marginalias foram identificadas como cusanas no início dos anos 1950 por M.-T. D'Alverny (*Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, 'Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age', 20, 1953, pp. 31-81) e foram publicadas por Paolo Lucentini, em: Id. Medieval Platonism. Contributi per la storia delleriugenismo, Florença 1979, pp. 83-109. O manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris foi um dos poucos códices contendo a *Clavis physicae* que escapou da fogueira em 1225, quando o Papa Honório III ordenou que todos os mosteiros queimassem os exemplos existentes de *Divisione naturae* de Erígena e outros textos erigenianos já condenados no Concílio de Sens (1223-1224), incluindo, precisamente, a *Clavis*. Um códice contendo a *Clavis* escapou da fogueira e foi descoberto em 1327 pelo mestre dominicano Bertoldo de Moosburg, que, nessa passagem da *Apologia*, Cusa cita junto com Erígena e Honório. É este manuscrito, acompanhado de algumas notas escritas na margem por Bertoldo, que chegará a Cusa (ver: A. de Libera, La mystique rhènane. D'Albert le Grand à Meister Eckhart, Paris 1994, tr. It. By A. Granata, Milão, 1998, p. 359). Segundo Lucentini, o manuscrito parisiense logo teve grande sucesso na ordem dos pregadores e animou 'os fermentos neoplatônicos da escola albertista de Colônia. E foi novamente o Códice de Paris que, em meados do século XV, ofereceu os tesouros do neoplatonismo cristão ao apaixonado estudo de Nicolau de Cusa' (Platonismo Medieval, cit., p. 81). A edição crítica de *Clavis physicae* foi editada por Paolo Lucentini, Roma 1974. Ver também: P. Arfè, The Clavis physicae de Honorius Augustodunenses. Studio e testo, Napoli 2012. 128 Iohannis Scotigenae ." (NICCÒLO CUSANO, 2017, pp. 2542-2543. Trad. nossa).

[346] Iohannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae libros*. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 25). "O Cusano tinha um conhecimento bastante amplo e preciso dos escritos de Giovanni Escoto Erígena. Ele estudou em profundidade o primeiro livro da *Divisione naturae*, como evidenciam as notas marginais contidas no *Codex Additivus 11035* do Museu Britânico, originalmente em posse de Cusa. Estas notas, que datam de diferentes períodos, foram identificadas como sendo de Cusa por R. Klibansky ('Deutsche Lit. Zeitung', 56, 1935, p. 2283) e depois transcritas e publicadas por J. Koch: *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*, MFCG, 3 (1963), pp. 16-100; 86-100. Não sabemos se Cusa veio a conhecer diretamente os outros livros da *Divisione naturae*; no entanto, ele teve um conhecimento indireto dela através dos 'excerpta' da obra de Erígena contidos na *Clavis Physicae* de Honório Augustodunensis, que Cusano estudou e anotou extensivamente (ver nota anterior)." (NICCÒLO CUSANO, 2017, pp. 2543-2544. Trad. nossa).

[347] David de Dynanto. *Tomis*. "David de Dinant, a quem o Cusano também se referiu explicitamente em *De non-aliud* (XVII 80, 1-10), foi condenado em 1210 pelo conselho da província de Sens sob a acusação de panteísmo. David foi assim forçado a entregar ao bispo de Paris, para ser destruído, seus *Quaternules*, que provavelmente correspondem ao *Liber de Tomis sive de divisionibus*, que chegou até nós em fragmentos e ao qual Cusano se refere em nossa passagem. Segundo a opinião do Sr. de Gandillac, La philosophie de Nicolas de Cues, Paris 1942, p. 157, n. 35, este texto estaria presente na biblioteca de Cusano; em sua *Edição Crítica* da Apologia, Klibansky observa, entretanto, que é improvável que Cusano tenha tido um conhecimento direto da doutrina de David de Dinant, e pensa que ele poderia ter compilado o que ele se refere nessa passagem de Alberto Magno." (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2544, trad. nossa).

[348] Iohannen de Mossbach. *Commentaria in propositiones (i. e. in Element. theologiae) Procli*. "Cusa

> que sabem que são ignorantes. Por isso, todos os santos alertam corretamente que aqueles de visão mental débil são privados da luz intelectual. Àqueles, nunca se deve revelar os livros de São Dionísio, a *Epístola* de Mário Vitorino *a Ariano Cândido*, a *Chave da Física* de Teodorico, a *Divisão da natureza* de João Scotus [Erígena], as *Divisões* de David de Dinant, os *Comentários às proposições de Proclo* do frade Bertoldo de Moosburgo e livros similares.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 29)[349]

A tais pessoas, Nicolau de Cusa recomenda nunca revelar tais ensinamentos.

3.2.5 Quarta tese: a semelhança é o mesmo que o original

A quarta tese suspeita de heresia extraída por Wenck de *DDI* é a de que, uma vez que no Universo todas as coisas são o uno, "a semelhança é o mesmo que o original"[350]:

> O fato de que assuntos espirituais inatingíveis em si possam ser investigados simbolicamente tem a seguinte raíz: que todas as coisas possuem uma certa proporção entre si, que, no entanto, é-nos oculta e incompreensível, de modo que, a partir de todas elas, surge um universo e, neste uno máximo, [todas as coisas] são o uno, pois, a seme-

---

se refere aqui a Bertoldo de Moosburgo, que compôs um extenso e erudito comentário sobre os *Elementos de Teologia* de Proclo, que foi preservado em dois manuscritos: Vat. Lat. 2192 e Oxford, Balliol, 224. A obra de Bertoldo é o único comentário medieval sobre os *Elementos de Teologia* de Proclo, e acima de tudo é 'a única tentativa introduzir, em um contexto cultural aristotélico, um neoplatonismo sistemático' (F. Retucci, Berthold de Moosburg, in: M.-A. Vannier, ed., Encyclopédie des Mystiques Rhénans, Paris 2011, pp. 194-196, 195)." (NICCÒLO CUSANO, 2017, pp. 2544-2545. Trad. nossa).

[349] *ADI*, 43. No original: *Sunt alii, qui illos videntes sapientes putant ignorantes et errantes, quando in eis legunt eis insolita, et maxime, quando reperiunt eos tunc se doctos credere, quando cognoscunt se ignorantes. Unde recte admonent omnes sancti, quod illis debilibus mentis oculis lux intellectualis subtrahatur. Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae perí physeon, Tomi David de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri ostendendi*.

[350] Cf. *DDI*, I, 11, 30, 7-17: "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 cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas. Todavia, este fato de que as coisas espirituais, em si por nós inatingíveis, possam ser investigadas simbolicamente tem a sua raiz naquilo que acima se disse, ou seja, que todas têm entre si reciprocamente uma certa proporção, embora oculta e incompreensível para nós, de tal maneira que de todas surge um único universo e que todas são no máximo uno o próprio uno. E embora qualquer imagem pareça chegar à semelhança do modelo, contudo, exceto a imagem máxima que é aquilo que o modelo é na unidade da natureza não há imagem de tal modo semelhante ou igual ao modelo que não possa haver outra infinitamente mais semelhante e igual, como é já sabido pelo que acima se disse" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 22-23). No original: *Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate. Hoc autem, quod spiritualia per se a nobis inattingibilia symbolice investigentur, radicem habet ex hiis, quae superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exsurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum. Et quamvis omnis imago accedere videatur ad similitudinem exemplaris: tamen praeter maximam imaginem, quae est hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae, non est imago adeo similis aut aequalis exemplari, quin per infinitum similior et aequalior esse possit, uti iam ista ex superioribus nota facta sunt*.

> lhança do original, na unidade da natureza, é o mesmo que o próprio original (WENCK, 1988, p. 107. Trad. nossa)[351] .

Novamente tergiversando o sentido do texto cusano[352], Wenck interpreta que a doutrina cusana do Universo propõe que "todas as coisas são uma só" e as deifica essencialmente, de modo a não se poder "distinguir uma imagem do exemplar". Em sentido contrário, o que Wenck defende seria que "uma vez que a imagem ascende a uma semelhança de seu exemplar e não à sua identidade, também ela não é o mesmo que o exemplar na unicidade da natureza" (WENCK, 1988, p. 107. Trad. nossa). Novamente, aqui, Wenck propõe semelhanças da doutrina cusana com as dos Lolardos[353] e Mestre Eckhart[354], isto é:

> (...) que um homem pode, a tal ponto, unir-se a Deus de modo que tenha o mesmo poder, vontade e operar do próprio Deus. De fato, Eckhart diz em seus *Sermões*: "O pai gera seu filho em mim"; e "Eu estou lá no mesmo filho, não em outro" . Toda essa doutrina é tão abominável que um intelecto fiel se recusa a discuti-la, exceto na defesa da própria fé professa. (WENCK, 1988, p. 107).[355]

O primeiro corolário extraído dessa tese por Wenck diz respeito à possibilidade de transcendência da semelhança[356]. Nota também mais uma suposta contradição no texto cusano, a de que Deus é "indiferenciado e preciso"[357]:

---

[351] *DIL*, 30, 3-9. No original: *Quod spiritualia per se a nobis inattingibilia symbolice investigentur, hanc habet radicem: 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 unum, cum similitudo exemplaris sit hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae*.

[352] Segundo Hopkins, as palavras de Wenck: "(...) *cum similitudo exemplaris sit hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae*" interpretam erroneamente o texto cusano: "Wenck deixa de reconhecer que a expressão 'Imagem Máxima' de Nicolau não se refere ao Universo, que Nicolau chama de 'máximo' e, ao qual, ele alude no início de *A douta ignorância*, I, 11, mas ao 'Filho de Deus', que é a Imagem do Pai, de acordo com as *Escrituras*" (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 453, nota 92).

[353] Um dos nomes pelos quais se conheciam os Begardos. Esse nome se deve à figura de Walter Lollard, holandês que dirigiu a seita e, em 1322, foi condenado.

[354] Cf. Sermão 6: *Iusti vivent in aeternum* (Sabedoria, 5:16).(ECKHART, Meister, 1958, pp. 109-110). Cf. (MEISTER ECKHART, 1941, p. 181). Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 453, nota 93).

[355] *Sic dicebant Lolhardi Argentinenses damnati, quod homo possit sic uniri Deo quod ipsius sit idem posse et velle et Operari quodcumque quod est ipsius Dei. Immo Eghardus in sermonibus suis ait: 'Pater generat filium suum in me,' et 'Ego sum ibi ille idem filius, non alius.' Quae omnia tam abominanda sunt, quod ea refugit fidelis intellectus tractare nisi in defensionem fidei professae*.

[356] *DDI*, I, 12, 33, 1-5: "Porque resulta, do que foi já estabelecido, que o máximo simples não pode ser nada daquilo que por nós é conhecido ou concebido, é necessário, propondo-nos nós investigá-lo simbolicamente, transcender a simples semelhança" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 25). No original: *Verum quoniam ex antehabitis constat maximum simpliciter nihil horum esse posse, quae per nos sciuntur aut concipiuntur, hinc, cum ipsum symbolice investigare proponimus, simplicem similitudinem transilire necesse est*.

[357] A respeito da inferência que Deus é "indiferenciado e preciso", ver: *DDI*, I, 4, 12, 1-4: "Com efeito, as oposições só convém às coisas que admitem excedente e excedido, e convém-lhes de modo diferente, mas jamais ao máximo absoluto, porque está acima de toda oposição" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 10). No original: *Oppositiones igitur hiis tantum, quae excedens admittunt et excessum, et hiis differenter conveniunt; maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem*

> Quando nos propomos a investigar simbolicamente o máximo simples, é necessário transcender a simples semelhança. Isso é evidente, pois o próprio máximo não pode ser nenhuma das coisas sabidas ou concebidas por nós, porque [é] indiferenciado e preciso (WENCK, 1988, p. 108. Trad. nossa)[358].

Esse corolário, segundo Wenck, busca entender a Deus sem o uso da semelhança e, no entanto, uma vez que sua "prova" implica contradição, isto é, "que Deus é indiferenciado e preciso", acaba por não entendê-lo. Ainda contradiz a doutrina da visão futura de Deus "face à face", que aqui "parece que se contempla transcendendo a semelhança" (WENCK, 1988, p. 108. Trad. nossa), uma vez que a mesma estaria reservada para o "estado futuro", conforme a *Escritura*[359].

No Segundo corolário, Wenck discute como seria possível a "ignorância ensi-

---

est; I, 16, 45: "Aplique-se transsumptivamente ao máximo, acerca de sua simplíssima e infinitíssima essência, a nossa especulação, que extraímos do princípio de que a curvatura infinita é a retitude infinita, [e veremos] como ela é a essência mais simples de todas as essências, e como todas as essências das coisas que foram, são ou serão são nela, sempre e eternamente em ato, essa mesma essência e assim todas as essências são como ela a essência de todas as coisas; e como também ela, enquanto essência de todas as coisas, é de tal maneira uma qualquer que é todas simultaneamente e nenhuma singularmente; e ainda como ela, enquanto essência máxima é a medida mais adequada de todas as essências tal como a linha infinita é a medida mais adequada de todas as linhas. O máximo, pois, ao qual não se opõe o mínimo, é necessariamente a medida mais adequada de todas as coisas, não [sendo] maior porque é o mínimo, nem mais pequeno porque é o máximo. Em contrapartida, tudo o que é mensurável cai entre o máximo e o mínimo. Por isso, a essência infinita é a medida mais adequada e mais precisa de todas as essências" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 34). No original: *Sit igitur nostra speculatio quam ex isto, quod infinita curvitas est infinita rectitudo, elicimus transsumptive in maximo de simplicissima et infinitissima eius essentia: quomodo ipsa est omnium essentiarum simplicissima essentia; ac quomodo omnes rerum essentiae, quae sunt, fuerunt aut erunt, actu semper et aeternaliter sunt in ipsa ipsa essentia, et ita omnes essentiae sicut ipsa omnium essentia; ac quomodo ipsa omnium essentia ita est quaelibet quod simul omnes et nulla singulariter; ac quomodo ipsa maxima essentia, uti infinita linea est omnium linearum adaequatissima mensura, pariformiter est omnium essentiarum adaequatissima mensura. Maximum enim, cui non opponitur minimum, necessario omnium est adaequatissima mensura; non maior quia minimum, non minor quia maximum. Omne autem mensurabile cadit inter maximum et minimum. Est igitur adaequatissima et praecisissima omnium essentiarum mensura infinita essentia*.

[358] *DIL*, 30, 21-25. No original: *Cum ipsum simpliciter maximum symbolice investigare proponimus, simplicem similitudinem translire necesse est. Patet, cum ipsum maximum nihil horum esse possit quae per nos sciuntur aut concipiuntur, quia indifferentiatum et praecisum*.

[359] Cf. I Jo, 3:2.

nar sem o uso da imagem"[360], novamente mal-interpretando o texto cusano[361]:

> Nossa ignorância nos ensinará incompreensivelmente de que modo devemos entender o Altíssimo de maneira mais correta e verdadeira quando operamos com os símbolos. Isso é evidente pelo fato de que a ignorância é totalmente independente de toda figura e, ao mesmo tempo, transcende as razões das coisas finitas e suscetíveis de comparação (WENCK, 1988, p. 108. Trad. nossa)[362].

Uma vez que ensinar é "um ato positivo de facultar conhecimento" (WENCK, 1988, p. 108. Trad. nossa), Wenck pergunta: "como poderia a ignorância ensinar?" Aqui, percebe-se que o termo "ignorância" vem compreendido como uma privação de conhecimento, não no sentido de uma "superação" dos opostos como se depreende do texto cusano[363]. Wenck entende que "se libertar de toda forma" não convém à "ignorância", que "nunca teve uma forma da qual pudesse ser despida" e conclui que

[360] *DDI*, I, 12, 33, 16-18: "Assim, porque todos os elementos matemáticos são finitos e não podem, também, ser imaginados de outro modo, se queremos usar elementos finitos como exemplos para ascender ao máximo simples, é necessário considerar primeiro as figuras matemáticas finitas com as suas paixões e razões, transferir correspondentemente estas razões para figuras infinitas e depois, em terceiro lugar, transpor as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples totalmente liberto de qualquer figura. E então a nossa ignorância será incompreensivelmente ensinada sobre o modo como nós, que pensamos no enigma, devemos pensar mais reta e verdadeiramente acerca do Altíssimo" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 26). No original: *Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant: si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendum*.

[361] Segundo Hopkins, Wenck escreve: "*Nostra ignorantia incomprehensibiliter docebit* (...)", enquanto a passagem do *DDI*, I, 12, 33, 14, diz: *nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur* (...). Esse erro de interpretação é tão grosseiro que até sugere que Wenck estaria trabalhando com uma cópia inexata de *A douta ignorância*. Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 453, nota 97).

[362] *DIL*, 30, 31-35. No original: *Nostra ignorantia incomprehensibiliter docebit quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendum. Patet, quia illa est ab omni figura absolutissima pariter et transcendens rationes finitarum et comparatarum rerum*.

[363] Segundo Kuhnekath (1975), o transcenso das imagens proposto pelo cusano parte de imagens matemáticas, que são chamadas "*signa*" na medida em que se referem a outra coisa como previamente reconhecida, ou também "*symbola*", isto é, signos de uma realidade sobrenatural que não pode ser imaginada senão finitamente. Cusa, portanto, exige três passos para o transcenso da imagem (Cf. *DDI*. I, 12, 33). Tal procedimento transcende a imaginação, que não pode compreender a coincidência de linha, triângulo e círculo, e ao mesmo tempo o tempo transcende o pensamento discursivo que, segundo a *DDI*, depende da imaginação. Nessa estrutura super-racional, completamente não visual, os opostos coincidem, retos e curvos. Mas esta *coincidentia oppositorum* nada mostra do próprio infinito; pois ainda estamos nos demorando em algo figurativo. A transmissão ocorre então em um segundo transcenso das qualidades da figura infinita ao próprio infinito "em seu desapego de toda figuratividade" (Cf. *DDI*. I, 12, 33). Segundo Kuhnekath (1975, p. 188), Wenck cita esta passagem na *DIL*, embora com uma mudança significativa na redação, isto é, Wenck cita "*docebit*" em vez de "*docebitur*" e liga sua crítica a isso: o raciocínio de Cusa é invalidado pelo fato de que a ignorância não pode ser "liberto de qualquer figura" porque carece de toda figuratividade (Cf. *DIL*, 31).

tal corolário seria “destrutivo de toda a ciência, exaltando a nossa ignorância acima de toda forma de saber” (WENCK, 1988, p. 108)[364].

Ao interpretar a sentença cusana de que “saber é ignorar”[365] como uma contradição, Wenck, na continuação, propõe uma interpretação diversa da cusana a respeito da ignorância socrática[366]. Segundo Wenck, Cusa parece abolir a distinção entre saber e ignorância[367]:

> De fato, Sócrates, ao afirmar que sabia que nada sabia, assinalou que há conhecimento, abnegando o conhecimento completo, ou seja, confessando o conhecimento diminuto, por isso insinuando que possuía o desejo de saber o que ainda não sabia, mas que, até então, ignorava. Pois, segundo o *Eclesiástico I*: “quem aumenta o conhecimento também aumenta a dor”, (ou, como diz a tradução, comum: “aquele que adiciona conhecimento também adiciona dor”), pois, a ciência adquirida municia o anelo ardoroso de mais amplamente conhecer, de acordo com a passagem de *Eclesiástico, 24*: “aqueles que comerem de mim ainda terão fome”. Logo, de que modo o conhecimento que expulsa a ignorância pode advir da própria ignorância? (WENCK, 1988, p. 108. Trad. nossa)[368]

Kuhnekath (1975, p. 189) entende que, para Wenck, Sócrates encarnaria uma “insatisfação com a sabedoria pagã” que faz com que a revelação por meio do Filho de Deus pareça mais segura. A confissão socrática de ignorância seria, portanto, a ânsia por um conhecimento superior, uma antecipação da revelação cristã. Segundo Wenck, o apóstolo Paulo “que julgava nada saber dentre os Coríntios, exceto Jesus Cristo e seu crucifixo, ofereceu-lhes a ignota literatura do livro selado, que é Jesus Cristo” (WENCK, 1988, p. 108. Trad. nossa). Wenck conclui mais uma vez ligando o raciocínio “abstrato” cusano da “douta ignorância” à “vida desprendida” eckhartiana, em que há

---

[364] Para toda essa passagem: *DIL*, 31, 1-5. No original: *Rogo quomodo ignorantia docet, cum docere sit actus doctrinae positivus? Nec valet probatio, quia absolvi ab omni forma non convenit ignorantiae, quae numquam habuit formam qua nudaretur. Hoc ergo correlarium destructivum est omnis scientiae, extollendo nostram ignorantiam supra omnem doctrinam*.

[365] *DDI*, I, 1. Título. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 3).

[366] Sobre a interpretação cusana, ver: *DDI*, I, 1, 4, 3-4: “A precisão na combinação das coisas corpóreas e a adaptação exata do conhecido ao desconhecido ultrapassam de tal maneira a razão humana que Sócrates considerava que nada sabia a não ser que ignorava e o sapientíssimo Salomão considerava que ‘todas as coisas são difíceis’ e inexplicáveis pela linguagem (...)” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 4). No original: *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*.

[367] Cf. (KUHNEKATH, 1975, p. 188).

[368] *DIL*, 31, 13-20. No original: *Socrates namque dicendo scire se nihil scire, astruxit scire, abnegans completum scire, sive profitens diminutum scire, per hoc insinuans habere se desiderium sciendi quae nondum scivit sed adhuc ignoravit. “Qui enim apponit scientiam, apponit et dolorem,” Ecclesiastae I (sive ut habet communis translatio. “Qui addit scientiam, addit et dolorem”), quoniam scientia acquisita incendium praebet amplius sciendi, iuxta illud Ecclesiastici XXIV: “Qui edunt me adhuc esurient”*.

um “desvanecimento de todo senso e na qual a glória de Deus é negligenciada, com a qual Deus é exaltado dentre todos os povos da terra, de acordo com o versículo assumido como tema” (WENCK, 1988, p. 109. Trad. nossa)[369].

Pode-se concluir que a quarta tese wenckiana desfigura alguns pontos doutrinários de *DDI*: i) sua doutrina do Universo em conexão com sua doutrina da “imagem e do exemplar”, para reforçar a tese panteísta de uma identificação do Universo com Deus; ii) Wenck também entende a tese da “superação da imagem” como a possibilidade de vislumbrar Deus em vida; iii) compreende a utilização do termo cusano “ignorância” como a “privação de conhecimento” e relaciona tal doutrina “abstrata” com a “vida desprendida” eckhartiana[370], condenada como herética.

3.2.5.1 Respostas cusanas à Quarta Tese

A resposta cusana para a quarta tese é direta: Wenck é um falsário que deseja deturpar seu pensamento[371]. Wenck comete o crime de falsificação quando deduz que em seu pensamento “a semelhança do original, na unidade da natureza, é o mesmo que o próprio original”[372]. Para provar que Wenck mente, Cusa cita uma passagem de *DDI*[373]:

> (...) tirando uma cópia de *A douta ignorância*, leu no *Capítulo Onze* do *Livro Primeiro*: ‘Todavia, este fato de que as coisas espirituais, em si por nós inatingíveis, possam ser investigadas simbolicamente tem sua raiz naquilo que acima se disse, ou seja, que todas as coisas têm em si reciprocamente uma certa proporção, embora oculta e incompreensível para nós, de tal maneira que de todas surge um único universo e que todas são no máximo uno o próprio uno. E, embora qualquer imagem pareça chegar à semelhança do modelo, contudo, exceto a imagem máxima que é aquilo que o modelo é na unidade da natureza, não há imagem de tal modo semelhante ou igual ao modelo que não possa haver outra infinitamente mais semelhante e igual, como é já sabido pelo que acima se disse.’ E é isso que está escrito. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 30. Trad. nossa)[374].

---

[369] *DIL*, 31, 23-28.

[370] Sobre o tema da vida despredida, “*Abgescheiden leben*”, ver: (SCHAEFER, 1955). Ver também: (MEISTER ECKHART, 1941, pp. 82-91). Na *ADI*, 31, 15, Nicolau de Cusa substitui “*abgescheiden leben*” por “*abstracta vita*”, Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 453, nota 107).

[371] ADI, 44. *Et cum consequenter iterum legerem quartam conclusionem, et praeceptor audiret, quomodo adversarius in ea dicit ex Docta ignorantia haberi unam esse naturam imaginis et exemplaris, exclamavit praeceptor dicens: ‘Absit, absit! Ecce detestandum facinus inverecundi falsarii!*’

[372] *DIL*, 30, 3-9.

[373] *DDI*, I, 11, 30, 7-13. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 23).

[374] *ADI*, 44, 4- 19. No original: *Et arrepto codice Doctae ignorantiae libro primo capitulo undecimo legit: ‘Hoc autem, quod spiritualia per se a nobis inattingibilia symbolice investigentur, radicem habet ab hiis, quae superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam, nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exsurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum maximum. Et quamvis omnis imago accedere videatur ad similitudinem exemplaris, tamen praeter maximam imaginem, quae est hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae, non est imago adeo similis aut aequalis exemplari, quin per infinitum similior et aequalior esse possit, uti iam illa ex superioribus patefacta sunt.’ Haec ibi.*’

Kuhnekath (1975, p. 184) entende que tal passagem de *DDI*, interpretada conforme o que foi previamente explicitado por Cusa na resposta à Terceira Tese, demonstra claramente que a *quiditas rerum* é tudo o que pode ser, no modo da complicação, constituindo o Exemplar. Para Cusa, as coisas visíveis são desdobramentos do invisível pelos quais o invisível se faz visível, de modo que, ao mesmo tempo, escapa a toda visão. Uma vez que o *explicado* é diferente do *complicado*, para Cusa, o visível nunca é a presença total do invisível, mas sua representação que se dá sempre no âmbito da alteridade. O visível como uma '*imago*' do invisível sempre é uma imagem *na alteridade* e, como tal, refere-se ao invisível como seu modelo, mas sempre o revela de tal maneira que este último nunca possa ser captado plenamente.

Wenck, além de atribuir "a toda imagem inferior aquilo que, segundo Paulo, compete apenas ao Filho unigênito, que é a imagem consubstancial do Pai" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 31. Trad. nossa)[375], usava de "falsificação, truncação, mentiras e de uma interpretação tendenciosa em todas as [declarações] subsequentes" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 31. Trad. nossa)[376] de *DIL*. Sobre a passagem em que em que Wenck discorre sobre Sócrates, Cusa recomenda a leitura de Platão[377]. E se admira quando Wenck liga a douta ignorância com a doutrina da "vida abstrata"[378]:

3.2.6 Quinta tese: o máximo é ato e potência de modo máximo

Na quinta tese, Wenck ataca as observações de Nicolau de Cusa a respeito do *insight* de que "o máximo é ato e potência de modo máximo", resultante da *transsumptio* das imagens matemáticas[379] e a afirmação cusana de que, desse procedimento,

[375] *ADI*, 45. No original: *'Ecce,' aiebat praeceptor, 'quomodo id, quod secundum Paulum de unigenito Filio, qui est imago consubstantialis Patri, excipitur, ille falsarius asserit de omni imagine diminuta positum.'*. Cf. Cl. 1: 15; Hb. 1: 3.

[376] ADI, 45. No original: *Et cum cursim sequentia legerem, ostendit mihi praeceptor, quomodo adversarius usus est falsitate et truncatione et mendacio atque perversa interpretatione in omnibus, quae sequuntur*.

[377] Platão, *Apologia de Sócrates*, 23B. Cod. Cus. 177, marginalia, fol. 32 v. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 31).

[378] *ADI*, 45, 1- 15. No original: *'Ecce,' aiebat praeceptor, 'quomodo id, quod secundum Paulum de unigenito Filio, qui est imago consubstantialis Patri, excipitur, ille falsarius asserit de omni imagine diminuta positum.' Ad quae ego concitatissimus adieci: 'Eat nunc mendax truncator librorum et abscondat se. Non enim est dignus luce, qui in lucem offendit, quod censeo esse peccatum in Spiritum sanctum.' Et cum cursim sequentia legerem, ostendit mihi praeceptor, quomodo adversarius usus est falsitate et truncatione et mendacio atque perversa interpretatione in omnibus, quae sequuntur. Et ubi de Socrate aliqua dicere nititur, quae ignorat, 'Videat' ait praeceptor, 'libellum Platonis De apologia Socratis, ubi in iudicio se excusat, et reperiet phantasias suas ab omni veritate vacuas.' Et ego: 'Mirandum est de profectae aetatis cano homine, qui se sciolum putat, quod ita pueriles ineptias scribat, maxime quando interpretatur doctam ignorantiam abstractam vitam.*'

[379] *DDI*, I, 16, 42: "Depois de agora ser evidente que a linha infinita é infinitamente em ato todas as figuras que a finita é em potência, consideramos correspondentemente, em sentido translato, no máximo simples, como o próprio máximo é maximamente em ato todas aquelas coisas que estão na potência da simplicidade absoluta. Tudo aquilo que é possível é-o em ato maximamente o próprio máximo, não enquanto possível, mas de modo máximo, tal como a linha se extrai o triângulo e a linha infinita não é o triângulo como ele se extrai da linha infinita, mas é em ato o triângulo infinito que é

decorre toda a teologia apreensível pelos seres humanos[380]:

> O Máximo é maximamente em ato tudo aquilo que é possível, não no sentido de que deriva do possível, mas no sentido de que é máximo. Esse fato é evidente a partir de uma proporção: porque uma linha infinita não é um triângulo como [um triângulo] extraído a partir de uma [linha] finita; na verdade, é, em ato, um triângulo infinito, que é idêntico à linha [infinita]: a partir disso, a possibilidade absoluta, no Máximo, não é outra coisa que o próprio Máximo em ato. Ele diz posteriormente que toda a teologia humanamente apreensível é extraída desse tão grande princípio (WENCK, 1988, p. 109. Trad. nossa) [381].

Para Wenck, o princípio cusano supracitado tergiversa toda a teologia tradici-

idêntico à linha. Além disso, a própria possibilidade absoluta não é, no máximo, outra coisa que o próprio máximo em ato, tal como a linha infinita é em ato a esfera. Diferentemente se passa no não-máximo. Efetivamente, aí a potência não é o ato, como a linha finita não é o triângulo" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 32). No original: *Postquam nunc manifestum est, quomodo infinita linea est omnia illa actu infinite, quae in potentia sunt finitae: habemus translative in maximo simplici pariformiter, quomodo ipsum maximum est actu maxime omnia illa, quae in potentia sunt simplicitatis absolutae. Quidquid enim possibile est, hoc est actu ipsum maximum maxime; non ut ex possibili est, sed ut maxime est; sicuti ex linea triangulus educitur et infinita linea non est triangulus, ut ex finita educitur, sed actu est triangulus infinitus, qui est idem cum linea. Praeterea, ipsa possibilitas absoluta non est aliud in maximo quam ipsum maximum actu, sicut linea infinita est actu sphaera. Secus in non-maximo; nam ibi potentia non est actus, sicut linea finita non est triangulus*.

[380] *DDI*, I, 16, 43: "Por aqui se vê a grande especulação que sobre o máximo se pode extrair destas considerações: de como ele é de tal modo que o mínimo é nele o máximo de forma que se supera infinitamente toda a oposição. Deste princípio podem extrair-se sobre ele tantas verdades negativas quantas as que se podem ler ou escrever. E até toda a teologia suscetível de ser aprendida por nós deriva de tão grande princípio. Devido a ele, Dionísio Areopagita, o maior perscrutador das coisas divinas, disse, na sua *Teologia Mística*, que o beatíssimo Bartolomeu 'tinha compreendido maravilhosamente' a Teologia, ele que a considerava simultaneamente máxima e mínima. Quem entende isto entende tudo e supera todo o intelecto criado. Com efeito, Deus que é o próprio Máximo, como o mesmo Dionísio afirma no *De divinis nominibus*, 'não é esta coisa não sendo outra nem está neste lugar, não estando num outro'. Na verdade, assim como é tudo, assim é também nada de tudo. E - como também conclui no fim da *Teologia Mística* - 'ele próprio é, então, para lá de qualquer afirmação, a causa perfeita e singular de todas as coisas, e, para lá da negação de tudo, está a excelência daquele que, sendo absoluto de modo simples, está separado e acima de tudo'. Por isso, conclui na *Carta a Gaio* que ele só se pode conhecer 'acima de toda a mente e de toda a inteligência' "(NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 33). No original: *Unde hic videtur magna speculatio, quae de maximo ex isto trahi potest: quomodo ipsum est tale, quod minimum est in ipso maximum, ita quod penitus omnem oppositionem per infinitum supergreditur. Ex quo principio possent de ipso tot negativae veritates elici, quot scribi aut legi possent; immo omnis theologia per nos apprehensibilis ex hoc tanto principio elicitur. Propter quod maximus ille divinorum scrutator Dionysius Ariopagites in Mystica sua theologia dicit beatissimum Bartholomaeum mirifice intellexisse theologiam, qui aiebat eam maximam pariter et minimam. Qui hoc enim intelligit, omnia intelligit; omnem intellectum creatum ille supergreditur. Deus enim, qui est hoc ipsum maximum, ut idem Dionysius De divinis nominibus dicit, non istud quidem est et aliud non est, neque alicubi est et alicubi non. Nam sicut omnia est, ita quidem et nihil omnium. Nam ut idem in fine Mysticae theologiae concludit tunc ipse super omnem positionem est perfecta et singularis omnium causa, et super ablationem omnium est excellentia illius, qui simpliciter absolutus ab omnibus et ultra omnia est. Hinc concludit in Epistola ad Gaium ipsum su|per omnem mentem atque intelligentiam nosci*'.

[381] *DIL*, 31, 29- 32, 1. No original: *Quidquid possibile est, hoc est actu ipsum maximum maxime, non ut ex possibili est, sed ut maxime est. Patet ex proportione, quia infinita linea non est triangulus ut ex finita educitur, sed actu est triangulus infinitus, qui idem est cum linea: ex quo possibilitas absolutas in maximo non est aliud quam ipsum maximum actu. Et dicit ulterius quod omnis theologia per nos apprehensibilis ex hoc tanto principio elicitur*.

onal e identifica não apenas as criaturas realmente existentes, mas também todas as criaturas possíveis com Deus[382]. Para apoiar a sua tese, Cusa baseia sua prova em muitas premissas falsas:

> (..) porque nenhuma linha é infinita, nenhum triângulo é uma linha nem a possibilidade é ato. Portanto, não é de admirar que deduza falsas conclusões de falsas premissas, dado que, de acordo com o *Livro primeiro da Física*, dado um ponto inconveniente, muitos outros se seguem. A partir disso, seria possível concluir que não apenas as criaturas que existem, mas também as que são possíveis seriam Deus, contra o verso tomado como mote: "Tranquiliza e vê: Eu sou Deus" (WENCK, 1988, p. 109. Trad. nossa)[383]

Desse modo, Cusa afasta os homens do culto a Deus dizendo que ele foi "convocado e inflamado", na fé, por um grande incêndio. Pretendendo apresentar o já mencionado modo de teologizar, "aliena excessivamente os homens do verdadeiro modo de discursar sobre Deus", pois o mesmo não está de acordo com *modus theologizandi* da *Sagrada Escritura*[384].

O primeiro corolário que Wenck extrai da quinta tese é a conotação panteísta de que o "máximo (absoluto)" equivale ao *esse omnium*: "Este próprio Máximo, de fato, não é isto ou aquilo, mas é todas as coisas e nenhuma delas. Isso é evidente porque ele próprio é o ser de todas as coisas."[385]. A tese cusana de que Deus é tudo e nada, segundo Wenck, envolve uma contradição, pois: "uma coisa qualquer dentre todas as coisas é alguma coisa, já que o nada não compõe ou constitui nenhuma criatura, que foi gerada por meio da criação e, [uma vez que,] como se diz em *João 1*, todas as coisas são feitas pelo Verbo, sem o qual, nada [há]" (WENCK, 1988, p. 110)[386].

---

[382] *DIL*, 32, 10-12. (WENCK, 1988, p. 109).

[383] *DIL*, 32, 7-13. No original: *Pro cuius principii probatione plura falsa asseruit, quia nulla linea est infinita, nec triangulus est linea, nec possibilitas est actus. Non ergo mirum si falsa ex falsis infert, cum, I Physicorum, uno inconvenienti dato, plura sequuntur. Unde, ex suis huiusmodi dictis, sequeretur quod nedum creatura quae est, sed quae possibilis est, esset Deus, contra thema assumptum: "Vacate et videte quoniam ego sum Deus"*.

[384] Cf. Jo, 5; I Pe. 2; Mt. 22; Gl. 5

[385] *DIL*, 33, 1-3. No original: *Hoc ipsum maximum non istud quidem est, et aliud non est, sed est omnia et nihil omnium. Patet, quia ipsum est esse omnium*. Cf. *DDI*, I, 16, 43, 13-16; *DDI*, I, 17, 51, 7-8; Cf. I, 23, 73: "Por isso, nele todos os movimentos naturais repousam como no seu fim e toda a potência nele se realiza como no ato infinito. E porque ele é a entidade de todo o ser e todo o movimento está em ordem ao ser, o repouso do movimento é, pois, ele próprio, que é o fim do movimento, isto é, a forma e o ato de ser. Por isso, todos os entes tendem para ele. E porque são finitos e não podem participar do mesmo modo do seu fim, em comparação uns com os outros, então alguns participam deste fim por meio dos outros, tal como a linha chega à esfera por meio do triângulo e do círculo, o triângulo por meio do círculo e o círculo chega à esfera por si próprio" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 54). No original: *In ipso igitur omnes motus naturales ut in fine quiescunt, et omnis potentia in ipso perficitur ut in actu infinito. Et quia ipse est entitas omnis esse et omnis motus est ad esse: igitur quies motus est ipse, qui est finis motus, scilicet forma et actus essendi. Entia igitur omnia ad ipsum tendunt. Et quoniam finita sunt et non possunt aequaliter participare finem in comparatione ad se invicem, tunc aliqua participant hunc finem per medium aliorum, sicut linea per medium trianguli et circuli in sphaeram ducitur, et triangulus per medium circuli, et circulus in sphaeram per seipsum*.

[386] *DIL*, 33, 4-8. No original: *Hoc correlarium contradictionem implicat, scilicet maximum absolutum esse*

No segundo corolário, Wenck parece defender o ensino formal universitário da crítica cusana a respeito da "eloquência das palavras"[387], devido à sua proporção e finitude. E, no terceiro corolário, critica a proposição cusana de que "a medida precisa de toda essência excede a essência"[388]. Wenck vê nessa afirmação uma contradição da teoria aristotélica da *Metafísica X*[389], que estabelece que: "em cada gênero, o primeiro é o metro e a medida dos subsequentes desse gênero; logo, em cada gênero existe uma medida própria e precisa" (WENCK, 1988, p. 111. Trad. nossa)[390].

Como síntese da quinta tese, pode-se observar que Wenck encontra os seguintes pontos problemáticos na *DDI*: i) o modo de teologizar matemático cusano é herético e abandona as imagens naturais da Bíblia; ii) Wenck reafirma a tese panteísta cusana e mostra que Cusa se contradiz quando afirma que Deus é tudo e o nada de todas as coisas, isto é, transcendente e imanente ao mesmo tempo, segundo o modo

---

omnia et nihil omnium, cum quodlibet omnium aliquid sit, ex quo nihil non componit aut constituit creaturam, quae creatione procreata est, et per Verbum omnia facta sunt Iohannis I, sine quo nihil.

[387] *DDI*, I, 16, 44, 7-8: "E, de acordo com isto, disse também Rabi Salomão que todos os sábios concordaram 'que as ciências não apreendem o criador; e ninguém, a não ser ele, apreende aquilo que ele é; e a nossa apreensão relativamente à sua está sempre em defeito no processo de aproximação da sua apreensão'. Por isso, ele mesmo conclui noutro lugar: 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. Esta é a douta ignorância que procuramos. Dionísio esforçou-se por mostrar, de múltiplos modos, que era possível descobrir um único Deus por intermédio dela e não, segundo creio, através de outro princípio diferente do que foi apontado" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 33-34). No original: *Et ad hoc concordanter ait Rabbi Salomon omnes sapientes convenisse, quod scientiae non apprehendunt creatorem; et non apprehendit, quid est, nisi ipse; et apprehensio nostra respectu ipsius est defectus appropinquandi apprehensioni eius. Et propterea idem alibi concludens dicit: Laudetur creator, in cuius essentiae comprehensione inquisitio scientiarum abbreviatur et sapientia ignorantia reputatur et elegantia verborum fatuitas. Et ista est illa docta ignorantia, quam inquirimus; per quam Dionysius ipsum solum inveniri posse, non alio arbitror principio quam praefato, multipliciter ostendere nisus est*. Nicolau de Cusa, nessa passagem, "está citando Moisés Maimônides" (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 454, nota 125). Segundo André, Nicolau conhece a obra *Dux neutrorum* de Maimônides a partir da leitura de Eckhart (*Expositio libri Exodi*, Lat. W., II, n. 184 e n. 174. Cf. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 33).

[388] *DDI*, I, 16, 46: "E, para que vejas isto com mais clareza, considera ainda o seguinte: se uma linha infinita fosse constituída por um número infinito de partes infinitas de um pé e uma outra por um número infinito de partes de dois pés, elas seriam, não obstante, necessariamente iguais, porque o infinito não é maior do que o infinito. Com efeito, assim como numa linha infinita um pé não é mais pequeno do que dois pés, assim também a linha infinita não é maior com mais um pé do que com mais dois pés. mas antes, sendo infinita converte se em toda a linha tal como dois pés. Da mesma forma, sendo toda a essência, na essência máxima, a própria essência máxima, o máximo não é senão a medida mais adequada de todas as essências e não é possível encontrar outra medida precisa de qualquer essência senão essa. na verdade, todas as outras são deficientes e podem ser mais precisas, como mais acima se mostrou de modo muito claro" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 34-35). No original: *Et adhuc, ut hoc clarius videas, considera, si linea infinita constitueretur ex infinitis pedalibus et alia ex infinitis bipedalibus, illas nihilominus aequales esse necesse esset, cum infinitum non sit maius infinito. Sicut igitur unus pes non est minor in linea infinita quam duo pedes, ita infinita linea non est maior plus uno pede quam duobus. Immo, cum quaelibet pars infiniti sit infinita, tunc unus peslineae infinitae ita cum tota infinita convertitur sicut duo pedes. Pariformiter, cum omnis essentia in maxima sit ipsa maxima, non est maximum nisi adaequatissima mensura omnium essentiarum. Neque reperitur alia praecisa mensura cuiuscumque essentiae quam illa; nam omnes aliae deficiunt et praecisiores esse possunt, ut hoc superius est clarissime ostensum*.

[389] Aristóteles, *Metafísica*, X, 1, 1052 b 18-19.

[390] *DIL*, 33, 19-24.

divino; iii) há uma defesa por parte de Wenck do estilo acadêmico, isto é, do que ele denomina de "eloquência das palavras"; iv) Wenck vê uma contradição da noção cusana de "medida" com a doutrina das categorias aristotélica.

3.2.6.1 Respostas cusanas à quinta tese

Na resposta à *Quinta Tese*, em que Wenck ataca a conjectura cusana a respeito de uma coincidência entre ato e potência infinitos no absoluto[391], Cusa afirma que Wenck "tampouco entende o que é teologia e nem mesmo aquilo contra ele está lutando ou aquilo que está defendendo" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 31. Trad. nossa). Cusa explica que é a partir dos modos da complicação e da explicação que se deve entender a formulação paradoxal de *DDI*[392] de que "Deus é todas as coisas e nenhuma delas"[393]:

> "Uma vez que está escrito em *A douta ignorância* a respeito do modo como 'Deus não é isto ou aquilo, mas é todas as coisas e nenhuma delas' - que são palavras do Santo Dionísio -, ele diz que a expressão 'É todas as coisas e nenhuma delas' implica contradição e não entende o modo como [Deus] é todas as coisas complicativamente e nenhuma delas explicativamente.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 31-32. Trad. nossa)[394].

Cusa, resumidamente, explica que Wenck é leviano ao rir de tais palavras, "desconhecendo que foram pronunciadas por santos e por aqueles que explanaram a douta ignorância contraidamente, de modo a não se afastar dos limites [estabelecidos pelos] santos"[395]. Da mesma forma, Wenck não é capaz de compreender o modo como o infinito é medida do finito. Cita, por fim, o exemplo de Agostinho[396], autoridade que, ao lado de Dionísio, semelhantemente concebe Deus como medida:

> Acrescentou que Agostinho chegou a conceber Deus como medida da mesma maneira: 'Deus está em todas as coisas não dividido em partes,

---

391 *DIL*, 31, 29- 32, 1.

392 Cf. *DDI*, 1, 16, 42, 7-10; 1, 4, 12, 4-5.

393 *DDI*, 1, 16. Cf. Dionísio Areopagita, *Os nomes divinos*, V, 8, 824 A-B.

394 *ADI*, 46, 26-46, 4. No original: *Et cum interrogarem, an aliquid dicendum occurreret contra impugnationem, quam adversarius in quinta conclusione contra hoc facit, quod maximum est actu omne possibile, aiebat, quod cum carente intellectu supervacue contenditur. Nam cum Deus sit purissimus infinitus actus, tunc est absolute omne absolute possibile; et in coincidentia illa latet omnis theologia apprehensibilis. Neque intelligit adversarius, quid sit theologia, neque quid impugnet, neque quid allegat. Nam cum habeatur in Docta ignorantia, quomodo Deus non istud quidem est et aliud non est, sed est omnia et nihil omnium. quae sunt verba sancti Dionysii , dicit hoc contradictionem in se habere esse omnia et nihil omnium. et non intelligit, quomodo est complicative omnia et nihil omnium explicative.*'

395 Cf. Dionísio Areopagita, *A hierarquia celeste*, VI, 1, 200 C.

396 A citação de Agostinho não é literal, mas pode ser encontrada implícitamente em algumas de suas obras, como: *Contra epist. Manichaei*, 15, ss (PL 42, col. 184); Sermo 52, de verbis Evangelii Matthaei, 3, cap. 5 (PL 38, col. 360); De Genesi ad litteram, IV, 4; Epist. 118 ad Dioscorum; (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 32).

> mas todo em todas as coisas, sejam grandes ou pequenas. Portanto, estando em todos igualmente, é a medida equabilíssima de todas as medidas.' Com isso, Agostinho não nega que a sua grandeza, que é a grandeza absoluta, não tenha fim.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 32. Trad. nossa)[397].

Em relação à outra objeção wenckiana, a impossibilidade de existir uma linha infinita é demonstrada repetidamente em *A douta ignorância*[398], não obstante o intelecto usá-la como um exemplo para simbolizar o infinito simples.

3.2.7 Sexta tese: no divino, a distinção é indistinção

A sexta tese retoma o tema da *indistincta distinctio* presente na *DDI*[399] apresentado no *Exórdio*, agora em conexão com a doutrina do ser de Parmênides[400]:

---

[397] *ADI*, 47, 5-18. No original: *'Uti etiam sunt illa, quae in tertio correlario quintae conclusionis et in sequenti de mensura ponuntur. Nam capere nequit, quomodo infinitum est adaequatissima mensura finitorum, licet finitum sit ad ipsum infinitum penitus improportionale. Neque capere potest exemplum de infinita linea, quod impugnat de falsitate, licet super-vacue, cum impossibilitas essendi lineam infinitam actu sit multipliciter in Docta ignorantia ostensum; iuvat tamen se intellectus per positionem lineae infinitae, ut intret ad simpliciter infinitum, quod est ipsa absoluta essendi necessitas.' Subiunxit Augustinum Deum mensuram sic attigisse: 'Deus est in omnibus non per partes, sed totus in omnibus, sive illa sint magna sive parva. In omnibus igitur cum sit aequaliter, ipse est omnis mensurae mensura aequalissima.' Per hoc tamen non negat, quin magnitudinis eius non sit finis, quae est magnitudo absoluta.*'

[398] Cf. *DDI*, II, 5, 119, 11; II, 1, 97, 15-17; I, 6, 15, 8-9; II, 1, 91, 9-10; II, 6, 125, 9-10.

[399] Cf. *DDI*, I, 19, 57, 11-20: "(...) Por isso, o doutíssimo Agostinho diz com razão: Quando começas a contar a Trindade, abandonas a verdade. É necessário, pois, que, nas coisas divinas, os contraditórios sejam abraçados, tanto quanto possível, num conceito simples que lhes seja anterior. Por exemplo, nas coisas divinas não se deve conceber a distinção e a indistinção como duas coisas que se contradigam, mas concebê-las anteriormente no seu princípio simplíssimo, onde a distinção não é diferente da indistinção. Então, concebe-se claramente que a trindade e a unidade são o mesmo. Pois onde a distinção é indistinção, a trindade é unidade. E vice-versa onde a indistinção é distinção, a unidade é trindade. E o mesmo [se diga] da pluralidade das pessoas e da unidade da essência. Pois onde a pluralidade é unidade, a trindade das pessoas é idêntica à unidade da essência. E, inversamente, onde a unidade é pluralidade, a unidade da essência é a trindade das pessoas" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 42-43). No original: *Sed unum absque numerali multiplicatione triniter est; quare recte quidem doctissimus Augustinus ait: Dum incipis numerare Trinitatem, exis veritatem. Oportet enim in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria, ipsa antecedenter praeveniendo; puta non oportet in divinis concipere distinctionem et indistinctionem tamquam duo contradicentia, sed illa ut in principio suo simplicissimo antecedenter, ubi non est aliud distinctio quam indistinctio; et tunc clarius concipitur trinitas et unitas esse idem. Nam ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas; et e converso, ubi indistinctio est distinctio, unitas est trinitas. Et ita de pluralitate personarum et unitate essentiae; nam ubi pluralitas est unitas, trinitas personarum est idem cum unitate essentiae; et e converso, ubi unitas est pluralitas, unitas essentiae est trinitas in personis*.

[400] Na tradução do texto de Wenck por Hopkins: "(...) just as Parmenides said that God is He for whom to be anything which is is to be everything which is" (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 440). Na tradução de Secchi: "(...) ovvero che Dio è lessere per il quale qualsiasi cosa che è è tutto lessere che è" (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2564). Na tradução de Sanz: "(...) como dice Parménides que el ser de Dios, que tiene el ser de cualquier cosa que es, es el ser de todo lo que es. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 63). Na tradução de André do texto de Nicolau de Cusa: Cf. *DDI*, I, 23, 71, 1-3: "Por isso, Parmênides dizia, em consideração muito subtil, que Deus é aquele para o qual qualquer ente que é é tudo aquilo que é" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 53). No original: *Unde Parmenides subtilissime considerans aiebat Deum esse, cui esse quodlibet, quod est, est esse omne id, quod est*.

> Para que seja concebido mais claramente que, em Deus, a Trindade e a unidade são iguais, ou seja, que a distinção não é outra que a indistinção, é necessário, o quanto for possível, complicar os contraditórios em um único conceito e precedê-los antecipadamente, tomando-os como um uno em seu princípio simplíssimo, isto é, no Máximo Absoluto. Isso é evidente porque, nele, a distinção não é outra do que a indistinção, mas a indistinção é distinção e a pluralidade unidade - assim como Parmênides disse que Deus é aquele para o qual qualquer coisa que é é todo o ser que é. (WENCK, 1988, p. 111. Trad. nossa)[401].

Wenck entende que essa tese eliminaria a distinção em Deus e aboliria a doutrina da Trindade, que "ele ainda tenta mostrar como sendo idêntica à unidade: pois, a pluralidade surge da distinção e todas as coisas são idênticas em Deus se nenhuma relação de oposição se lhe opõe." (WENCK, 1988, p. 111)[402]. A prova cusana para essa tese, a doutrina parmenídica de que "Deus é aquele para o qual qualquer ente que é é tudo aquilo que é", seria defeituosa[403], uma vez que: "de acordo com o autor do *Livro das Causas*, a causa primeira está presente em qualquer coisa, além da presença daquela [causa] que se mescla com ela" (WENCK, 1988, p. 111)[404]. Entende-se, com Kuhnekath (1975, p. 196) que aqui Wenck interpreta a assimilação da tese Parmenídica como a igualdade entre *Esse* e *Deus* previamente apresentada como uma incorporação cusana da doutrina de Eckhart[405]. Desse modo, à essa consideração supostamente panteísta, contrapõe à do *auctour causarum*, cuja causa primeira, embora esteja em qualquer coisa, não se confunde com as coisas criadas, isto é, a tese previamente mencionada por Wenck de que "Deus não se mistura com a criatura".

Dessa tese, Wenck extrai três corolários. No primeiro, estabelece que o modo de ser da matemática e da relação trinitária são diferentes, enquanto que seriam tomados como idênticos por Cusa[406]:

---

401 *DIL*, 33, 25-33. No original: *Ut in divinis clarius concipiatur idem esse trinitas et unitas, sive non aliud distinctio quam indistinctio, oportet simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria ipsa et antecedenter praevenire, et unum in principio suo simplicissimo, ipso scilicet maximo simpliciter. Patet, quia in illo non est aliud distinctio et indistictio, sed indistinctio est distinctio, et pluralitas unitas, sicut ait Parmenides Deum esse cui esse quolibet quod est esse omne id quod est*.

402 *DIL*, 34, 10-12. No original: *quam tamen nititur ostendere identificam unitati; cum ex distinctione pluralitas exoriatur, et in divinis omnia sint idem, ubt non obviat relationis oppositio*.

403 Cf. *Liber de Causis*, seção 19. 1. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 454, nota 135).

404 *DIL*, 34, 12-15. No original: *Et valde claudicat huius conclusionis probatio, quod Deus sit cui esse quodlibet quod est est esse [omne id quod est]; cum etiam secundum auctorem Causarum, prima causa sit in quolibet praeterquam quod alicui misceatur*.

405 Ver o primeiro corolário da primeira tese

406 *DDI*, I, 19, 58, 3-4. Segundo Hopkins: "O texto de Wenck diz '*anguli aut trianguli*', embora Nicolau escreva 'anguli trianguli'. O extrato de Wenck está distorcido; pois, de acordo com o texto de Nicolau, os ângulos estão no triângulo máximo, não no Inqualificado Máximo. Wenck, aqui, confunde a ilustração matemática de Nicolau com as alegações sobre o Inqualificadamente Máximo". Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 454, nota 136). *DDI*, I, 19, 58: "E isto vê-se claramente no nosso exemplo, em que a linha mais simples é triângulo e, vice-versa, o triângulo simples é a unidade da linha. Vê-se aqui também como os ângulos do triângulo não podem ser contados com os números um, dois e três, estando um qualquer em qualquer outro, como diz o filho: eu estou no Pai e o pai está em mim.

> No modo do simplesmente Máximo, os ângulos ou triângulos não podem numerar-se pelo [número] um, dois ou três; pois, cada coisa está em cada coisa, como o Filho [diz]: "Eu estou no Pai e o Pai em mim"; e todos eles são um único Máximo, através do qual, precedemos toda oposição (WENCK, 1988, p. 112. Trad. nossa)[407]

Segundo Wenck, o *modus essendi* é distinto quando se diz que "um triângulo está em um quadrado, ou que a faculdade sensível está na intelectiva, do que quando se diz que o Filho é no Pai". Wenck aconselha Nicolau que: "não se deixe levar por doutrinas várias e exóticas", como Diz Paulo na *Carta aos Hebreus*. A razão é por ele acrescentada: "pois é melhor fortalecer o coração com a graça" (WENCK, 1988, p. 112)[408], isto é, Cusa não deveria trocar a doutrina cristã da graça por doutrinas incertas.

O segundo corolário da sexta tese remete a mais uma proposição condenada de Mestre Eckhart[409]: uma vez que, em Deus, todas as coisas que lhe convêm são ele mesmo, sem diferença e alteridade[410], Deus não é nem Pai nem Filho nem Espírito

---

Além disso, a verdade do triângulo exige três ângulos. Eles são, com toda a verdade, três ângulos, e cada um é o máximo e todos são o máximo uno. A verdade do triângulo exige também que um ângulo não seja o outro. E assim, aqui, exige a verdade da unidade da essência simplíssima que aqueles três ângulos não sejam três coisas distintas, mas uma só. E isto é também verdade aqui. Une, pois, a um nível que lhes seja anterior estas coisas que parecem opostas, como atrás disse, e não terás o um e o três ou vice-versa, mas o uni-trino ou o tri-uno. E esta é a verdade absoluta" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 43). No original: *Et ista clare in nostro exemplo videntur, ubi simplicissima linea est triangulus et e converso simplex triangulus est unitas linealis. Hic etiam videtur, quomodo numerari anguli trianguli per unum, duo, tria non possunt, cum quilibet sit in quolibet, ut ait Filius: Ego in Patre et Pater in me. Iterum, veritas trianguli requirit tres angulos. Sunt igitur hic verissime tres anguli, et unusquisque maximus, et omnes unum maximum. Requirit insuper veritas trianguli, quod unus angulus non sit alius; et ita hic requirit veritas unitatis simplicissimae essentiae, quod tres illi anguli non sint aliqua tria distincta, sed unum. Et hoc etiam verum est hic. Coniunge igitur ista, quae videntur opposita, antecedenter, ut praedixi; et non habebis unum et tria vel e converso, sed unitrinum seu triunum. Et ista est veritas absoluta*.

[407] *DIL*, 34, 19-22. No original: *In huiusmodi maximo simpliciter anguli aut trianguli numerari non possunt per unum, duo, tria; cum quilibet sit in quolibet, ut ait Filius, "Ego in Patre et Pater in me"; et omnes unum maximum, per quod omnem anteimus oppositionem*.

[408] *DIL*, 34, 28-29. No original: "*Optimum enim est gratia stabilire cor*.

[409] Conforme a *Bula In Agro Domenico*, props. XXIII: "Deus é uno de todos os modos e sob todos os aspectos, não podendo encontrar-se Nele nenhuma multiplicidade, quer do intelecto, quer extramental. Quem quer que veja dualidade ou distinção não vê Deus, pois Deus é uno, além do número e acima do número, não formando unidade com coisa alguma. Donde não se poder ter nem conceber nenhuma distinção em Deus mesmo"; e: XXIV: "Toda distinção é estranha a Deus, seja na natureza ou nas pessoas. Demonstração: sua natureza é una e o próprio Uno e, igualmente, cada pessoa é una e o próprio Uno que é a sua natureza." (GUERIZOLI, 2000, p. 401). Ver: *Proc. Col.*. I, II, 1, art. 15. (FAGGIN, 1946, p. 60).

[410] *DDI*, I, 21, 63, 3-14: "(...) Mas esta unidade é infinita, tal como o círculo é infinito. Por isso, é infinitamente mais una e mais idêntica que qualquer unidade exprimível e suscetível de ser aprendida por nós. Na verdade, trata-se aqui de uma identidade tal que precede todas as oposições relativas porque, neste caso, o outro e o diverso não se opõem à identidade. É por isso que, sendo o máximo [dotado] de unidade infinita, então todas as coisas que lhe convém são o próprio máximo sem diversidade e alteridade, de modo que sua bondade não seja uma coisa e sua sabedoria outra, mas sim a mesma coisa. Assim, toda a diversidade é, nele, identidade (...)" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 47). No original: *Ista autem unitas est infinita, sicut circulus infinitus; quare est unior aut identior omni expressibili unitati atque per nos apprehensibili per infinitum. Nam tanta est ibi identitas, quod om-*

Santo[411]:

> Na unidade da Trindade, a identidade é tão grande que antecede até mesmo a todas as oposições relativas. Isso é evidente porque, na Trindade, outro e diverso não se opõem à identidade. Pois, como o Máximo é de infinita unidade, assim também, todas as coisas que lhe convêm são ele mesmo, sem diferença e alteridade. Segue-se que não é Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, porque não é senão infinidade, não [um infinito] que gera, [um que] é gerado e [um] procedente .(WENCK, 1988, p. 112. Trad. nossa)[412]

Segundo Wenck, Cusa contradiz o Símbolo Atanasiano e abole a doutrina de que "a Trindade é essencialmente Deus *ab aeterno*" (WENCK, 1988, p. 112)[413].

O terceiro corolário remete à questão da "necessidade" em Deus. Uma vez que Deus é a complicação de todas as coisas, segue-se que nada pode escapar de sua providência[414]. O nome "Tetragramaton", que convém a Deus segundo a sua

---

nes etiam relativas oppositiones antecedit, quoniam ibi aliud et diversum identitati non opponuntur. Quare est: cum maximum sit infinitae unitatis, tunc omnia, quae ei conveniunt, sunt ipsum absque diversitate et alietate, ut non sit alia bonitas eius et alia sapientia, sed idem. Omnis enim diversitas in ipso est identitas; unde eius potentia cum sit unissima, est et fortissima et infinitissima.

411 *DDI*, I, 26, 87, 7-11: "A sagrada ignorância ensinou-nos que Deus é inefável; e isto porque é infinitamente maior do que tudo o que se possa nomear; e porque isto é sumamente verdadeiro, dele falamos de modo mais verdadeiro por remoção e negação, tal como o tão grande Dionísio quis que não fosse nem verdade, nem intelecto, nem luz, nem nenhuma dessas coisas que se podem exprimir com palavras. E seguiu-o Rabi Salomão e todos os sábios. Por isso, de acordo com esta teologia negativa, não é Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, mas apenas infinito. A infinitude, todavia, como infinitude, não gera, não é gerada nem precede [de algo]. Por isso, Hilário de Poitiers disse, com muita sutileza, ao distinguir as pessoas: infinidade no eterno, espécie na imagem, fruição no dom querendo [com isso dizer] que embora na eternidade não se possa ver senão a infinidade, todavia, essa infinidade, que é a própria eternidade, sendo negativa, não pode entender-se como geradora, mas como eternidade já que eternidade é afirmativa da unidade ou da presença máxima e, por isso, princípio sem princípio. Espécie na imagem significa princípio a partir do princípio, fruição no dom significa processão de ambos" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 63). No original: *Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicuti et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit; quem Rabbi Salomon et omnes sapientes sequuntur. Unde neque Pater est neque Filius neque Spiritus sanctus secundum hanc negativam theologiam, secundum quam est infinitus tantum. Infinitas vero, ut infinitas, neque generans est neque genita neque procedens. Quare Hilarius Pictaviensis subtilissime dixit, dum personas distingueret: In aeterno inquit, infinitas, species in imagine, usus in munere; volens quod, quamvis in aeternitate non nisi infinitatem possumus videre, tamen ipsa infinitas, quae est ipsa aeternitas, cum sit negativa, non potest intelligi ut generans, sed bene aeternitas, quoniam aeternitas est affirmativa unitatis sive praesentiae maximae; quare principium sine principio. Species in imagine dicit principium a principio; usus in munere dicit processionem ab utroque*.

412 *DIL*, 34, 30-35, 2. No original: *In unitate Trinitatis tanta est identitas quod etiam omnes relativas oppositiones antecedit. Patet, quia ibi aliud et diversum identitati non opponuntur. Cum enim maximum infinitae sit unitatis, tunc omnia quae ei conveniunt sunt ipsum absque diversitate et alietate. Unde neque Pater est, neque Filius, neque Spiritus Sanctus; neque generans, neque genita, neque procedens, quia non nisi infinitas*.

413 *DIL*, 35, 2-5. No original: *Loquitur expresse contra symbolum Athanasii, in quo sic dicitur: In hac Trinitate nihil prius aut posterius; insuper et Trinitatem essentialiter interimit esse Deum ab aeterno*.

414 *DDI*, I, 22, 67, 6-9: "A fim de experimentarmos como somos conduzidos, pelo que foi dito, a uma

própria essência, significa "tudo de um modo uno" demonstra a *complicatio* de todas as coisas em Deus[415], assim como o "agora" complica o tempo[416], e de modo similar, para o Pai gerar o Filho foi [necessário] criar todas as coisas no Verbo, tese que também

elevada intelecção, dirijamos a investigação para a providência de Deus. E porque é evidente, a partir do que acima se disse, que Deus é a complicação de todas as coisas, mesmo dos contraditórios, então nada pode escapar à sua providência. Tenhamos nós feito algo, o seu oposto ou nada, tudo esteve implícito na providência de Deus. Nada acontece, pois, que não esteja de acordo com a providência de Deus" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 49-50). No original: *Id hoc autem, ut etiam experiamur, quomodo ad altam ducimur intelligentiam per praemissa, ad Dei providentiam inquisitionem applicemus. Et quoniam ex prioribus manifestum est Deum esse omnium complicationem, etiam contradictoriorum, tunc nihil potest eius effugere providentiam; sive enim fecerimus aliquid sive eius oppositum aut nihil, totum in Dei providentia implicitum fuit. Nihil igitur nisi secundum Dei providentiam eveniet*; 69, 1-21: "Por isso, ela é inevitável e imutável e nada pode ser-lhe superior, e daí que se diga que todas as coisas referidas à providência de Deus têm o caráter de necessidade. E justamente, porque todas as coisas em Deus são Deus, que é a necessidade absoluta. É assim, evidente que as coisas que nunca acontecem são na providência de Deus, do modo como acima se disse, ainda que não sejam providas de modo a acontecerem. E é necessário que Deus proveja aquilo que provê, porque a sua providência é necessária e imutável, ainda que tenha podido prover o contrário daquilo que proveu. Com efeito, posta a complicação, não se põe a coisa complicada, mas posta a explicação, põe-se a complicação. Assim, embora amanhã eu possa ler ou não ler, faça eu o que fizer não escapo à providência que abraça os contrários. Por isso, aquilo que eu fizer acontecerá de acordo com a providência de Deus. Torna-se, assim, claro como apreendemos o que é verdade sobre a providência de Deus e outras coisas semelhantes, através do que acima foi dito, ensinando-nos que o máximo é anterior a toda oposição pois tudo abraça e complica de qualquer forma" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 51-52). No original: *Hinc inevitabilis et immutabilis est, et nihil eam excedere potest; et hinc omnia ad ipsam providentiam relata necessitatem habere dicuntur; et merito, quia omnia in Deo sunt Deus, qui est necessitas absoluta. Et sic patet quod ea, quae numquam evenient, eo modo sunt in Dei providentia, ut praedictum est, etiam si non sunt provisa, ut eveniant. Et necesse est Deum providisse, quae providit, quia eius providentia est necessaria et immutabilis; licet etiam oppositum eius providere potuit, quod providit. Nam posita complicatione non ponitur res complicata, sed posita explicatione ponitur complicatio. Nam, licet cras possum legere vel non legere, quodcumque fecero, providentiam non evado, quae contraria complectitur. Unde, quidquid fecero, secundum Dei providentiam eveniet. Et ita patet, quomodo per praemissa, quae nos docent maximum omnem anteire oppositionem, quoniam omnia qualitercumque com plectitur et complicat, quid de providentia Dei et aliis consimilibus verum sit, apprehendimus*.

[415] *DDI*, I, 24, 75, 4-10: "Daí que, segundo o seu próprio nome, que dizemos inefável e que é tetragramaton ou de quatro letras e que lhe é apropriado porque não convém a Deus por qualquer propriedade das criaturas mas pela sua própria essência, ele deva ser interpretado como 'uno e tudo', ou melhor, tudo dum modo uno. Assim, descobrimos anteriormente a unidade máxima que é o mesmo que 'tudo dum modo uno'. Por isso, diz o Profeta: 'Naquele dia Deus erá um só e o seu nome será uno'. E noutro local: 'Ouve Israel', isto é, aquele que vê Deus pelo intelecto, o teu Deus é uno' " (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 55). No original: *Unde secundum ipsum proprium nomen quod ineffabile per nos dicitur et tetragrammaton sive quattuor litterarum est et ex eo proprium, quia non convenit Deo secundum aliquam habitudinem ad creaturas, sed secundum essentiam propriam interpretari debet unus et omnia sive omnia uniter, quod melius est. Et ita nos repperimus superius unitatem maximam, quae idem est quod omnia uniter; immo adhuc videtur nomen propinquius et convenientius unitas quam omnia uniter. Et propter hoc dicit propheta, quomodo in illa die erit Deus unus et nomen eius unum. Et alibi: Audi Israel (id est Deum per intellectum videns), quoniam Deus tuus unus est.*.

[416] *DDI*, II, 3, 106: "Assim o repouso é a unidade que complica o movimento, que é o repouso seriadamente ordenado, se prestares uma sutil 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

remete à condenação de Eckhart[417]. Segundo Wenck:

> Porque Deus é a complicação (*complicatio*) de todas as coisas, até mesmo dos contraditórios, então, a partir disso, [segue-se que] como nada pode escapar de sua providência, todas as coisas a ela relacionadas são necessárias. Isso é evidente porque, em Deus, todas as coisas são Deus, que é a necessidade absoluta; e, assim, é necessário que Deus previsse o que previu. Pois, uma vez posta a explicação, também é posta a complicação (*complicatio*). Deus, em sua simplicidade, complica a totalidade de todas as coisas. Donde, mesmo o nome "*tetragrammaton*", ou seja, o "nome de quatro letras", *Yod*, *Heh*, *Vav* e *Heh*, que convém a Deus segundo sua própria essência, é interpretado "Uno e tudo" isto é, "todas as coisas de um modo uno", assim como o agora complica o tempo e o tempo é uma presença ordenada; e o repouso é uma unidade complicante do movimento; e o movimento é a explicação do repouso, ou a quietude seriadamente ordenada; e, de modo similar, para o Pai gerar o Filho foi [necessário] criar todas as coisas no Verbo. (WENCK, 1988, p. 112. Trad. nossa)[418]

Esse corolário seria pernicioso, porque "elimina a contingência dos eventos futuros, ao contrário do filósofo em *De Interpretatione 9*"; e porque, tal como o ensinamento dos Begardos e eckhartianos, "deifica todas as coisas, aniquila todas as coisas, supõe a aniquilação como deificação, e diz que o gerar o Filho e o criar as criaturas são idênticos" (WENCK, 1976, p. 113)[419].

---

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 de todos os 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 complicação das divisões ou das discrições" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 76). No original: *Ita quidem quies est unitas motum complicans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertis. Motus igitur est explicatio quietis. Ita nunc sive praesentia complicat tempus. Praeteritum fuit praesens, futurum erit praesens; nihil ergo reperitur in tempore nisi praesentia ordinata. Praeteritum igitur et futurum est explicatio praesentis; praesens est omnium praesentium temporum complicatio, et praesentia tempora illius seriatim sunt explicatio, et non reperitur in ipsis nisi praesens. Una est ergo praesentia omnium temporum complicatio. Et illa quidem praesentia est ipsa unitas. Ita identitas est diver sitatis complicatio, aequalitas inaequalitatis, et simplicitas divisionum sive discretionum*.

[417] Cf. Proposição 3: "Igualmente, no mesmo instante e no mesmo ato em que Deus foi e engendrou seu Filho a si coeterno e em tudo igual a Deus, Ele criou também o mundo". (GUERIZOLI, 2000, p. 399). Cf. *DDI*, I, 24, 80, 17-18: "Por isso, se considerares com sutileza, que o pai gera o filho significa o mesmo que cria tudo no Verbo. E é por isso que Agostinho afirma que o Verbo é arte ou ideia, tomando em consideração as criaturas" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 58). No original: *Quare, si subtilius consideras, Patrem Filium gignere, hoc fuit omnia in Verbo creare. Et ob hoc Augustinus Verbum etiam artem ac ideam in respectu creaturarum affirmat*.

[418] *DIL*, 35, 6-18. No original: *Quia Deus est omnium complicatio, etiam contradictoriorum, hinc, ex quo nihil potest Dei providentia effugere, tunc omnia ad eam relata sunt necessaria. Patet, quia omnia in Deo sunt Deus, qui est necessitas absoluta; et ita necesse est Deum providisse quae providit. Posita enim explicatione, ponitur complicatio; Deus autem in sua simplicitate complicat omnium rerum universitatem. Unde et hoc nomen tetragramaton, id est IVž litterarum, scilicet, ioth, he, vau, he, conveniens Deo secundum propriam essentiam, interpretatur unus et omnia, sive omnia uniter, sicut nunc complicat tempus, et tempus praesentia ordinata; et quies est unitas motum complicans, et motus est explicatio quietis sive quies seriatim ordinata; et ita Patrem Filium gignere fuit omnia in Verbo creare*.

[419] *DIL*, 35, 19-22. No original: *Correlarium illud est perniciosum, nam tollit contingentiam futurorum,*

Conclui-se que, na sexta tese, Wenck continua a aproximação das teses cusanas com as teses condenadas de Eckhart e dos Begardos. Primeiramente, ressalta a proposição cusana de uma suposta "indistinção" em Deus, associando-a à tese "*esse est Deus*" de Mestre Eckhart a citação cusana de Parmênides. Em segundo lugar, associa a teologia negativa cusana à abolição da Trindade, tese também condenada em Eckhart. Em terceiro lugar, une as teses sobre a providência, a *complicatio* e a interpretação cusana sobre o nome divino "*Tetragramaton*" ao raciocínio da unidade do ser, expresso anteriormente com a tese parmenídica, conotando-as com ares panteístas, isto é: entendendo que, na unidade complicante do tempo, Cusa aniquila a contingência dos eventos futuros e deifica todas as coisas.

3.2.7.1 Respostas cusanas à Sexta Tese

Em *ADI*, Cusa dá uma resposta muito breve à essa acusação de Wenck, que foca-se na defesa da "via da negação" que se encontra em Dionísio[420] contra o ataque a Parmênides[421] e todos os santos e sábios teólogos:

> Mas quando, na *Sexta Tese*, ataca Parmênides, tenta atacar não apenas ele, mas todos os santos e sábios teólogos, dos quais ele nada entende; sobre isso, disse acima. Do seu modo falsíssimo habitual, diz depois que, a partir da douta ignorância, segue-se que: 'Porque todas as coisas que convém a Deus são Deus, do mesmo modo, Deus não é nem pai nem filho, etc.' [Ao contrário], é bem demonstrado o modo que, segundo sua infinidade, Deus não é nem pai nem filho, porque a consideração de Deus segundo a infinidade se dá pela via da negação; neste caso, todas as coisas são negadas [de Deus], como Santo Dionísio o mesmo determina, com idênticas palavras, no final de A teologia mística. (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 32-33. Trad. nossa)[422].

A acusação sobre a doutrina da providência[423] revela um Wenck "completamente ignorante" e também revela que tais assuntos são inatingíveis por uma "consideração sensualista" como a wenckiana. Em seguida, em um tom de desprezo pelo conteúdo das afirmações de *DIL*, o personagem do "mestre", que faz o papel de Nicolau de Cusa, começa a se "entediar" com as invectivas desse "falsário" que "afirmam

---

contra Philosophum, IX Perihermeniarum, et omnia deificat, omnia annihilat, et annihilationem ponit deificationem, dicit idem generare Filium et creaturas creare. Cf. Aristóteles, *De interpretatione*, 9, 19 a 29.3 - 32.

[420] Dionísio Pseudo-Areopagita, *A teologia mística*, V, 1048 A.

[421] *DIL*, 34, 33-35, 2.

[422] *ADI*, 48, 19-48, 3. No original: *'Ubi vero in sexta conclusione Parmenidem impugnat, illunt tantum, sed omnes doctos et sanctos theologos impugnare nititur, quos nequaquam intelligit; de quo supra. Et modo suo falsissime dicit post hoc ex Docta ignorantia haberi: 'Quia omnia, quae conveniunt Deo, sunt Deus, ideo neque Pater est neque Filius, et cetera.' Bene habetur, quomodo secundum considerationem infinitatis Deus neque Pater est neque Filius, quia per negationem est considerado de Deo secundum infinitatem; et ideo omnia tunc negantur, prout etiam sanctus Dionysius in fine Mysticae theologiae per eadem verba hoc idem determinat*.'

[423] *DIL*, 35, 19-20.

o que não foi afirmado" e "adicionam aquilo que ele não encontrou", e pede que as próximas acusações fossem lidas cursivamente[424]. Nicolau se recusa a responder as teses 8, 9 e 10 e somente tecerá algumas considerações finais, por isso avaliar-se-ão suas respostas somente ao final da Décima Tese

3.2.8 Sétima tese: a criatura sempre existiu

Seguindo a mesma linha de raciocínio da Sexta Tese, na Sétima Tese, Wenck apresenta novamente uma sequência de passagens dos capítulos 2 e 3 do *Livro II* de *DDI*. No *Capítulo 2*, Cusa chega a diversas "aporias" que revelam a ignorância humana frente ao problema do modo como a criatura é a partir do ser de Deus[425]. Wenck, aparentemente distorcendo esse aspecto do texto, cita as aporias do *Capítulo II* como teses que se aproximam fortemente das teses condenadas de Mestre Eckhart[426]: i) a

[424] Para toda essa passagem: *ADI*, 49.

[425] *DDI*, II, 2, 98-104: "O ser da criatura é, de modo ininteligível, pelo ser do primeiro". Segundo Kuhnekath (1975, p. 204), no entanto, o pensamento cusano não vai ao fundo da natureza especial da criatura. Ao contrário, o pensamento sempre leva a novas aporias, que Nicolau não resolve, mas insiste em sua indissolubilidade, ao contrário de Wenck, que confia nos resultados que derivam do pensamento fundado no princípio de não-contradição. A pergunta cusana, voltada para a dependência inescrutável da criatura em relação a Deus, é: "como pode o não-infinito ser, se ser significa infinito?". Com essa pergunta, o pensamento escolástico é invertido, pois até então, a filosofia tinha por finalidade provar a existência de Deus como uma causa do mundo a partir do ser do mundo. No pensamento cusano, não é o ser de Deus que está em questão - pois Deus é a unidade infinita do próprio ser - mas o ser do finito. Então a questão, segundo Volkmann-Schluck (1957, p. 37), seria: "como os seres que não são Deus devem ser pensados em termos de ser?" Essa questão, segundo Kuhnekath (1975, p. 204), atinge exatamente as dificuldades que surgem na cosmologia cusana: se a Maximidade absoluta é o ser absoluto, como pode haver algo que não seja o ser absoluto? A resposta de Kuhnekath seria que, em *DDI*, Cusa se contenta com a teoria da *complicatio* e da *explicatio*, uma doutrina contra a qual Wenck objeta a ausência da "criação" do mundo. O modo de ser da *complicatio* e da *explicatio* seria, em última instância incompreensível para a razão para Nicolau de Cusa (Cf. *DDI*, 2, 3, 109).

[426] Cf. *Bula In Agro Demenico*, Prop. 1: "Perguntado um dia porque Deus não havia criado o mundo mais cedo, ele respondeu, tanto outrora como agora, que Deus não pôde criar o mundo mais cedo, pois nada pode agir antes de ser; donde tão logo Deus foi, Ele criou o mundo"; e, Prop. 2: "Igualmente, pode-se conceder que o mundo tenha existido desde a eternidade". (GUERIZOLI, 2000, p. 399). Ver também, props. 22 e 23, previamente citadas na nota 190.

criação sempre existiu, pois ela pôde existir[427]; ii) Deus é a forma de ser[428]; iii) Deus é a complicação e a explicação de todas as coisas[429], assim como o número é a explicação da unidade[430]:

> A criatura (*creatura*) sempre existiu, desde que pôde existir; pois a criação é o ser de Deus. Quem, de fato, pode entender que Deus é a forma de ser e, não obstante, não se mistura à criação, mas é uma complicação de todas elas? Pois Deus é a complicação de todas as coisas enquanto todas as coisas estão nele; e é a explicação de todas as coisas enquanto está em todas as coisas. Por exemplo, assim como o número é a explicação da unidade e, do mesmo modo, um ponto é a perfeição das magnitudes, a identidade, a complicação da diversidade, a igualdade da desigualdade e a simplicidade da divisão. (WENCK, 1988, p. 113. Trad. nossa)[431] .

[427] Cf. *DDI*, II, 2, 101: "Mas, porque a criatura é criada pelo ser do máximo, e no máximo, no entanto, é o mesmo ser, fazer e criar, então não parece que seja diferente criar ou Deus ser todas as coisas. Ora se Deus é todas as coisas e isto é criar, como se poderá entender que a criatura não seja eterna, uma vez que o ser de Deus é eterno e é até a própria eternidade? Na medida, pois, em que a criatura é o ser de Deus, ninguém duvida de que seja a eternidade. Mas, na medida em que cai sob a alçada do tempo, não é devido a Deus, que é eterno. Quem compreende, pois, que a criatura seja devido ao eterno e com isso seja de modo temporal? Não pode, pois, a criatura não ser na eternidade no próprio ser e não pode ser antes que houvesse tempo, já que antes do tempo não existiu o antes. E, assim, existiu sempre, já que pode existir" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 72-73). No original: *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. Si igitur Deus est omnia et hoc est creare, quomodo intelligi hoc poterit, quod creatura non est aeterna, cum Dei esse sit aeternum, immo ipsa aeternitas? Inquantum enim ipsa creatura est esse Dei, nemo dubitat esse aeternitatem; inquantum igitur cadit sub tempore, non est a Deo, qui est aeternus. Quis igitur intelli|git creaturam ab aeterno et cum hoc temporaliter esse? Non potuit enim creatura in esse ipso in aeternitate non esse neque potuit prius tempore esse, quando ante tempus non fuit prius; et ita semper fuit, quando esse potuit*.

[428] *DDI*, II, 2, 102, 1-2: "Quem pode enfim compreender que Deus é a forma de ser e que, no entanto, não se mistura com a criatura?" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 73). No original: *Quis denique intelligere potest Deum esse essendi formam nec tamen immisceri creaturae*?

[429] *DDI*, II, 3, 107: "Uma só é, pois, a complicação de todas as coisas e não é uma a da substância, outra a da qualidade ou da quantidade, e assim sucessivamente, porque não há senão um só máximo com o qual coincide o mínimo em que a diversidade explicada não se opõe à identidade complicante. Por isso, assim como a unidade precede a alteridade, do mesmo modo o ponto, que é a perfeição, precede a grandeza. O perfeito vem antes de todo imperfeito, e assim, o repouso antecede o movimento, a identidade a diversidade, a igualdade a desigualdade e o mesmo se passa com o que é convertível com a unidade, que é a própria eternidade. Portanto, Deus é o que complica tudo pelo fato de que tudo está nele. E é o que tudo explica pelo fato de que ele está em tudo" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 76-77). No original: *Una est ergo omnium complicatio; et non est alia substantiae, alia qualitatis aut quantitatis et ita de reliquis complicatio, quoniam non est nisi unum maximum, cum quo coincidit minimum, ubi diversitas complicata identitati complicanti non opponitur. Sicuti enim unitas alteritatem praecedit, ita et punctus, qui est perfectio, magnitudinem. Perfectum enim omne imperfectum antecedit, ita quies motum, identitas diversitatem, aequalitas inaequalitatem et ita de reliquis, quae cum unitate convertuntur, quae est ipsa aeternitas; plura enim aeterna esse non possunt. Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus*.

[430] *DDI*, II, 3, 108, 1-2: "Expliquemos a nossa ideia através dos números: o número é a explicação da unidade" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 77). No original: *Et ut in numeris intentionem declaremus: Numerus est explicatio unitatis*.

[431] *DIL*, 35, 23-30. No original: *Creatura semper fuit, quando esse potuit; ipsa enim creatura est esse Dei. Quis namque intelligere potest Deum esse essendi formam, nec tamen immisceri creaturae sed una omnium complicatio? Deus enim omnia est complicans in hoc quod omnia in eo, et om-*

Segundo Wenck, esse conjunto de teses destrói a criação, cuja condição "é que não exista por todo o sempre"[432].

Como o primeiro corolário, Wenck conclui que, segundo essa consideração cusana, há a destruição do ser de Deus, uma vez que Deus é no nada[433]:

> A pluralidade de coisas decorre do fato de que Deus é no nada. Isso é evidente porque, removido Deus da criação, nada permanece, assim

nia explicans in hoc quod ipse in omnibus. Exemplificat sicut numerus explicatio unitatis, punctus perfectio magnitudinum, identitas diversitatis complicatio, et aequalitas inaequalitatis, et simplicitas divisionum.

[432] *DIL*, 35, 31-34 - 36, 1-4. No original: *Haec conclusio destruit creaturam, de cuius conditione est non semper fuisse; et cum ipse Deus semper est, quomodo creatura est ipsum esse Dei?*.

[433] *DDI*, II, 3, 110: "Como é que Deus, cujo ser de unidade não é pelo intelecto que o abstrai das coisas, nem unido às coisas ou imerso nelas, se explica através do número das coisas, ninguém entende. Se consideras as coisas sem ele, então são nada, tal como acontece com o número sem a unidade. Se o considera a ele sem as coisas, ele é e as coisas nada são. Se o considera como é nas coisas, consideras que as coisas são alguma coisa em que nele é. E com isso erras, como se verá no próximo capítulo, porque o ser da coisa não é diferente, como se fosse uma coisa diversa, mas o seu ser é um ser-dependente. Se consideras a coisa como ela é em Deus então ela é Deus e a unidade. Não resta senão dizer que a pluralidade das coisas resulta do fato de Deus ser no nada. Pois retira Deus da criatura e nada permanece. Retira a substância do composto e não permanece acidente algum e assim nada permanece. Como pode isso ser atingido pelo nosso intelecto? Pois ainda que o acidente desapareça, retirada a substância, nem por isso o acidente é nada. Mas desaparece, porque o ser do acidente é ser-em. E, por isso, assim como a quantidade não é senão pelo ser da substância, contudo, porque lhe é inerente, então a substância é quantitativa por meio da quantidade. Aqui não se passa o mesmo. pois a criatura não é assim inerente a Deus. Com efeito, nada acrescenta a Deus, como o acidente à substância. Mais ainda, acrescenta de tal modo algo à substância que, ainda que tenha o ser devido a ela, no entanto resulta daí que a substância não pode ser sem qualquer acidente. Nada de semelhante pode existir em Deus" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 78-79). No original: *Deus igitur, cuius esse unitatis non est per intellectum a rebus abstrahentem neque rebus unitum aut immersum, quomodo explicetur per numerum rerum, nemo intelligit. Si consideras res sine eo, ita nihil sunt sicut numerus sine unitate. Si consideras ipsum sine rebus, ipse est et res sunt nihil. Si consideras ipsum ut est in rebus, res aliquid esse, in quo ipse est, consideras; et in hoc erras, ut patuit in proximo capitulo, quoniam esse rei non est aliud, ut est diversa res, sed eius esse est ab esse. Si consideras rem ut est in Deo, tunc est Deus et unitas. Non restat nisi dicere, quod pluralitas rerum exoriatur eo, quod Deus est in nihilo. Nam tolle Deum a creatura, et remanet nihil; tolle substantiam a composito, et non remanet aliquod accidens et ita nihil remanet. Quomodo hoc possit per nostrum attingi intellectum? Nam quamvis accidens pereat sublata substantia, non est propterea accidens nihil. Perit autem, quia accidentis esse est adesse; et propterea, sicut quantitas non est nisi per esse substantiae, tamen quia adest, tunc substantia per quantitatem est quanta. Non sic hic; nam creatura ita Deo non adest. Nihil enim confert Deo, sicut accidens substantiae; immo accidens intantum confert substantiae, quod quamvis ab ea habeat esse, tamen ex consequenti substantia sine omni accidente esse nequit. Hoc quidem in Deo similiter esse nequit*; II, 3, 111: "Como poderemos, pois, entender a criatura como criatura, que é devido a Deus e que nada consequentemente lhe pode proporcionar a ele que é o máximo? E se, como criatura, ela não tem sequer tanto de ser como o acidente, mas é totalmente nada, como se compreende que a pluralidade das coisas seja explicada pelo fato de Deus ser no nada já que o nada não tem qualquer entidade? Se dizes: 'A sua vontade onipotente é a causa, e a vontade e a onipotência são o seu ser, pois toda a teologia está em círculo', é necessário então confessar que ignoras completamente como ocorre a complicação e a explicação, e dizer apenas que ignoras o modo embora saibas que Deus é a complicação e a explicação de todas as coisas e - sendo complicação - todas as coisas nele são ele próprio, e - sendo explicação - ele, em todas as coisas, é aquilo que elas são, tal como a verdade na imagem. E se uma face estivesse numa imagem própria e fosse multiplicada a partir dela de perto e de longe segundo a multiplicação da imagem - não digo segundo a distância espacial, mas segundo o afastamento gradual da verdade da face pois de

> como quando uma única face [que aparece] em diferentes espelhos é removida, nenhuma das imagens permanece (WENCK, 1988, p. 113. Trad. nossa)[434].

Segundo Wenck, esse corolário "priva Deus de seu próprio ser, uma vez que 'ser no nada' equivale a 'nada ser' " (WENCK, 1988, p. 113)[435]. Desse modo, novamente, Wenck malversa a intenção cusana de explorar as aporias em que chega o pensamento ao tocar no assunto "Deus"[436].

No segundo corolário, Wenck começa a avaliar as consequências cosmológicas da doutrina cusana[437]. A primeira menção seria à confusão das quididades das

---

outro modo não pode multiplicar-se - apareceria de modo diverso e multiplicadamente uma só face nessas imagens diferentes e multiplicadas, de modo ininteligível, para além dos sentidos e da mente" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 79). No original: *Quomodo igitur poterimus intelligere creaturam ut creaturam, quae a Deo est et nihil etiam ex consequenti ei tribuere potest, qui est maximus? Et si ut creatura non habet etiam tantum entitatis sicut accidens, sed est penitus nihil, quomodo intelligitur pluralitatem rerum per hoc explicari, quod Deus est in nihilo, cum nihil non sit alicuius entitatis? Si dicis: Eius voluntas omnipotens causa est, et voluntas et omnipotentia sunt suum esse; nam tota est in circulo theologia, necesse est igitur fateri te penitus et complicationem et explicationem, quomodo fiat, ignorare; hoc tantum scire, quod tu ignoras modum, licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et ut est complicatio omnia in ipso esse ipse, et ut est explicatio ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine. Ac si facies esset in imagine propria, quae ab ipsa multiplicatur distanter et propinque quoad imaginis multiplicationem (non dico secundum distantiam localem, sed gradualem a veritate faciei, cum aliter multiplicari non possit): in ipsis multiplicatis ab una facie diversis imaginibus diversimode et multipliciter una facies appareret supra omnem sensum et mentem inintelligibiliter*.

[434] *DIL*, 36, 5-10. No original: *Pluralitas rerum exoritur eo quod Deus est in nihilo. Patet, quia tolle Deum a creatura et nihil remanet, sicut una facies in diversis speculis si tollatur, nihil de imaginibus remanet*.

[435] *DIL*, 36, 9-10. No original: *Istud correlarium destituit Deum a suo esse, cum esse in nihilo nihil sit*.

[436] Segundo Kuhnekath (1975), Cusa, no entanto, o conceito de "nada" utilizado nessa passagem de *DDI* deve ser entendido a partir da metáfora do espelho e da imagem: assim como o rosto é a forma de ser da imagem refletida, de modo tal que o primeiro está no espelho segundo o modo do reflexo, da mesma maneira, Deus é a forma de ser das criaturas e, de fato, ele está no nada; no entanto, não se pode dizer "no modo do reflexo", pois em que se refletiria a forma absoluta do ser? Assim, a dedução do pensamento falha. A maneira pela qual as criaturas surgiram, desse modo, "supera toda a razão e entendimento e permanece incompreensível" (Cf. *DDI*, 2, 3, 111).

[437] *DDI*, II, 4, 115: "Daqui poderá aquele que investiga extrair muitas coisas. Pois assim como Deus, sendo imenso, não é nem no sol nem na lua, embora neles seja o que são de modo absoluto, assim o universo não é nem no sol nem na lua, mas neles é o que são de modo contraído. E porque a quididade absoluta do sol não é diferente da quididade absoluta da lua - porque é o próprio Deus que é a entidade e a quididade absoluta de todas as coisas -. e a quididade contraída do sol é diferente da quididade contraída da lua - porque assim como a quididade absoluta de uma coisa não é a própria coisa, assim a quididade contraída de uma coisa não é diferente dela própria -, torna-se então claro que como o universo é uma quididade contraída, que é contraída de um modo no sol e de outro modo na lua, então a identidade do universo existe na diversidade, tal como a unidade na pluralidade. E, assim, embora o universo não seja nem sol nem lua, é, contudo, sol no sol, e lua na lua. Mas Deus não é sol no sol, e lua na lua, mas é aquilo que é o sol e a lua sem pluralidade nem diversidade. Universo significa universalidade, ou seja, unidade de muitas coisas. Por isso, assim como a humanidade não é nem Sócrates, nem Platão, mas Sócrates em Sócrates e Platão em Platão, assim é o universo em relação a todas as coisas" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 81-82). No original: *Ex hiis multa investigator elicere poterit. Nam sicut Deus, cum sit immensus, non est nec in sole nec in luna, licet in illis sit id, quod sunt, absolute: ita universum non est in sole nec in luna, sed in ipsis est id, quod sunt, contracte. 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,*

coisas, que seria, em suas palavras, a consequência mais abominável, porque "declara que Deus é a quididade de todas as coisas" (WENCK, 1988, p. 113):

> A quididade absoluta do sol não é distinta da quididade [absoluta] da lua. Isso é evidente, porque é o próprio Deus que é a entidade e a quididade absoluta de todas as coisas (WENCK, 1988, p. 113. Trad. nossa)[438].

No terceiro corolário, Wenck nota a substituição da ideia de "mundo" aristotélica pela de "Universo" [439] operada por Cusa:

> Embora o Universo não seja nem o sol nem a lua, no entanto, no sol é o sol e, na lua, é a lua. Isso é evidente porque o Universo indica uma unidade de muitas coisas; portanto, a unidade está na pluralidade. (WENCK, 1988, pp. 113-14. Trad. nossa)[440].

Em resumo, as principais acusações presentes na sétima tese são: i) o retorno da acusação de panteísmo formal, sob a inferência da suposta tese da "eternidade do mundo" e do postulado que Deus é a "*forma essendi*"; ii) a confusão que deriva do panteísmo formal entre Deus e a quididade das coisas é contrária à ciência aristotélica segundo a qual existem diferentes essências nos muitos seres finitos[441]; iii) a substituição do conceito de "mundo" aristotélico pelo conceito de "universo" cusano[442], que destoa de toda a filosofia natural aristotélica.

3.2.8.1 Respostas cusanas à sétima tese

Novamente, Nicolau de Cusa dá uma resposta breve à essa acusação. Para respondê-la, bastaria a leitura dos segundo e terceiro capítulos de *DDI*, que afirmam que "o ser da criatura deriva do ser absoluto de um modo que não pode ser dito nem compreendido". Quando Wenck ataca a tese de que Deus é a quididade absoluta de todas as coisas[443], Cusa contrapõe o exemplo da própria liturgia eclesiástica que

---

ita contracta non est aliud quam ipsa : quare patet quod, cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in sole contracta et aliter in luna, hinc identitas universi est in diversitate sicut unitas in pluralitate. Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna; Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et universitate. Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium; propter hoc, sicut humanitas non est nec Socrates nec Plato, sed in Socrate est Socrates, in Platone Plato, ita universum ad omnia.

[438] *DIL*, 36, 11-13. No original: *Quidditas solis absoluta non est aliud a quiditate lunae. Patet, quoniam est ipse Deus qui est entitas et quidditas absoluta omnium*.

[439] Cf. *DDI*, II, 4, 115. Ver nota anterior.

[440] *DIL*, 36, 16-18. No original: *Licet universum non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna. Patet, quia universum dicit unitatem plurium; ergo in pluribus est illa*.

[441] Ver: (KUHNEKATH, 1975, p. 216).

[442] Sobre o conceito de Universo em Nicolau de Cusa, consultar: (KUHNEKATH, 1975, pp. 212-215), (ANDRÉ, 1997, pp. 403-435) e (SVERSUTTI, 2019).

[443] Segundo Corolário da Sétima Tese, *DIL*, 36, 14-15. "No quarto capítulo do segundo livro do *De docta ignorantia* dedicado ao universo concebido como 'Máximo contraído', Cusa distinguiu a 'quididade

afirma que Deus é a “vida dos vivos”; isso “não significaria confundir ou destruir as quididades das coisas, mas fundá-las, como os sábios entenderam.’ (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 34. Trad. nossa)[444].

Cusa não responde as demais teses wenckianas que supostamente derivam de suas falsificações. Desse modo, Cusa não defende as teses cosmológicas revolucionárias de seu *Livro II*. O Cardeal somente voltaria a tratar de temas cosmológicos no fim da vida, no livro *De ludo globi*.

3.2.9 Oitava Tese: a parte não é o todo

Na oitava tese, Wenck continua a avaliação das consequências cosmológicas das teses cusanas. Analisa agora o passo em que Nicolau de Cusa pensa dialeticamente o modo (contraído) como, em sua ontologia da relação[445], o Universo está nas coisas e as coisas no Universo[446], mais uma vez mal interpretando o sentido das

absoluta’ de Deus das ‘quididades contraídas’ das entidades individuais do universo. Enquanto em Deus, como ‘*quidditas absoluta*’, a quididade do sol coincide com a quididade da terra, no universo as quididades contraídas dos entes individuais são distintas, pois ‘a quididade absoluta de uma coisa não é a própria coisa’, enquanto ‘a quididade contraída nada mais é do que a própria coisa’ (II 4, 115, 4-9). Deus, portanto, é a ‘quididade absoluta’ de todas as coisas, sem que isso leve ao monismo quididativo do qual Wenck censura o Cusano.” (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2550. Trad. nossa).

[444] Para toda essa passagem: *ADI*, 50, 11-25. No original: *Postquam autem raptim legi ex Ignota litteratura conclusiones, quas se ex Docta ignorantia extraxisse scribit, praeceptor arrepto codice Doctae ignorantiae legit secundum et tertium capitulum secundi libri et ad oculum ostendit septimam conclusionem cum correlariis perverse extractam. Nam nihil aliud in illis capitulis ex intentione tractatur, quam quod creaturae esse sit ab esse absoluto, modo quo dici aut intelligi nequit; et alia non est assertio, licet tangantur modi dicendi diversi. Ubi vero adversarius impugnat Deum absolutam omnium quidditatem, aiebat praeceptor: ‘Nihil penitus intelligit homo ille. Nam Deus est quidditas omnium quidditatum et absoluta omnium quidditas sicut absoluta entitas entium et absoluta vita viventium. Ita dicit Ecclesia in oratione: ‘Deus vita viventium’ et reliqua. Nec hoc dicere est confundere aut destruere quidditates rerum, sed construere, ut intelligunt sapientes.*’

[445] Sobre a ontologia da relação no pensamento de Nicolau de Cusa ver: (ANDRÉ, 1997, pp.319-370).

[446] *DDI*, II, 5, 118: “O universo não é nas coisas a não ser de modo contraído e toda a coisa que existe em ato contrai todas de modo a que sejam em ato aquilo que ela é. Tudo o que existe em ato é em Deus porque ele é o ato de todas as coisas. Ora, o ato é a perfeição e o fim da potência. Daí que, como o universo é contraído em qualquer coisa que existe em ato, vê-se que Deus, que é no Universo, é em qualquer coisa e que qualquer coisa que existe em ato é imediatamente em Deus, assim como o universo. Logo, não é diferente dizer que ‘qualquer coisa é em qualquer coisa e dizer que Deus por todas as coisas é em todas as coisas e todas as coisas por todas as coisas são em Deus. Estas coisas sumamente elevadas compreendem-se com um intelecto sutil, como Deus é sem diversidade em todas as coisas porque qualquer coisa é em qualquer coisa, e como todas as coisas são em Deus, porque todas as coisas são em todas as coisas. Mas como o universo é em qualquer coisa de um modo tal que qualquer coisa é nele, o universo é em qualquer coisa de modo contraído aquilo que ela própria é de modo contraído, e qualquer coisa é no universo o próprio universo, ainda que o universo seja em qualquer coisa de modo diverso e qualquer coisa seja de modo diverso no universo” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 84). No original: *Non est autem universum nisi contracte in rebus, et omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id, quod est. Omne autem actu existens in Deo est, quia ipse est actus omnium. Actus autem est perfectio et finis potentiae. Unde, cum universum in quolibet actu existenti sit contractum, patet Deum, qui est in universo, esse in quolibet et quodlibet actu existens immediate in Deo, sicut universum. Non est ergo aliud dicere quodlibet esse in quolibet quam Deum per omnia esse in omnibus et omnia*

palavras cusanas[447]:

> Qualquer coisa, no Universo, é o próprio Universo, não obstante, o Universo está em qualquer coisa de modo diverso e qualquer coisa no Universo de modo diverso. Evidente porque, em cada coisa, o Universo é aquilo que essa coisa é contraidamente. Pois, em cada criatura, o Universo é essa criatura, assim como, em Sócrates, a humanidade é Sócrates (WENCK, 1988, p. 114. Trad. nossa)[448].

Essa tese, segundo Wenck, contradiz o terceiro corolário da sétima tese e implica numa contradição, pois "uma parte integrante do todo não é o todo". A prova cusana que toma como exemplo que a "linha máxima contraída é todas as figuras contraidamente" alude a "entidades matemáticas tornadas concretas por meio de imagens de sua abstratíssima inteligência" (WENCK, 1988, p. 114)[449].

O primeiro corolário extraído (incorretamente)[450] por Wenck seria o de que a "alma do mundo"[451] seria "complexa" ao contrário da opinião dos "filósofos" e Deus seria o "centro do cosmos"[452]:

---

per omnia esse in Deo. Subtili intellectu ista altissima clare comprehenduntur, quomodo Deus est absque diversitate in omnibus, quia quodlibet in quolibet, et omnia in Deo, quia omnia in omnibus. Sed cum universum ita sit in quolibet, quod quodlibet in ipso, est universum in quolibet contracte id, quod est ipsum contracte, et quodlibet in universo est ipsum universum, quamvis universum in quolibet sit diverse et quodlibet in universo diverse.

[447] Ver: (KUHNEKATH, 1975, pp. 217-221).

[448] *DIL*, 36, 20-24. No original: *Quodlibet in universo est ipsum universum, quamvis universum in quodlibet sit diverse et quodlibet in universo diverse. Patet, quia universum est in quolibet id quod est ipsum contracte. In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, sicut Socrates humanitas in Socrate*.

[449] *DIL*, 36, 25-29. No original: *Haec conclusio et contradicit tertio correlario conclusionis septimae per expressum, et implicat [contradictionem], cum pars integrativa non sit totum. Sicut autem exemplificat quod linea maxima contracta est contracte omnes figurae, nescit quid loquitur, quia suae abstractissimae intelligentiae adducit mathematicalia imaginibus concreta*.

[450] Segundo Hopkins: "Nicolau atribui essa visão aos platonistas. Wenck não possui nenhuma razão para acreditar que Nicolau a endossa" (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 455, nota 166).

[451] *DDI*, II, 9, 143, 6-7: "Pareceu bem aos Platônicos que esses exemplares distintos fossem múltiplos na necessidade da complexão [derivando] com ordem natural, de uma razão infinita, na qual todos são um só. Não consideraram, todavia, que esses exemplares foram criados por ela, mas que derivavam descensivamente dela de um modo tal que nunca seria verdade dizer Deus é que não fosse também verdade dizer a alma do mundo é, afirmando que ela é a explicação da mente divina de modo que todas as coisas, que, em Deus, são um só exemplar sejam, na alma do mundo, muitas e distintas coisas" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 101). No original: *Placuit autem Platonicis talia distincta exemplaria in necessitate complexionis plura cum naturali ordine ab una infinita ratione esse, in qua omnia sunt unum. Non tamen ab illa ista exemplaria creata crediderunt, sed taliter descendere, quod numquam fuit verum dicere Deus est, quin etiam esset verum anima mundi est; affirmantes eam esse explicationem mentis divinae, ut omnia, quae in Deo sunt unum exemplar, sint in mundi anima plura et distincta*.

[452] *DDI*, II, 9, 145, 13-14: "E porque ela é a primeira explicação circular - sendo a mente divina como o ponto central e a alma do mundo como o círculo que explica o centro - e a complicação natural de toda a ordem temporal das coisas, por isso, por causa da discrição e da ordem, chamaram-lhe número que se move a si próprio e afirmaram que era composta do idêntico e do diverso" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 103). No original: *Et quoniam ipsa est prima explicatio circularis mente divina se ut puncto centrali habente et anima mundi ut circulo centrum explicante et complicatio naturalis omnis temporalis ordinis rerum, ideo ipsam propter discretionem et ordinem numerum se moventem dixerunt ac esse ex eodem et diverso affirmarunt*.

> A alma do mundo é a explicação da mente divina. Isso é evidente, porque todas as coisas que, em Deus, são um [único] exemplar são, na alma do mundo, muitos [exemplares] distintos; por conseguinte, Deus é o ponto central e a alma do mundo é como o círculo (WENCK, 1988, p. 114. Trad. nossa)[453].

No segundo corolário, Wenck percebe corretamente a destruição da tese aristotélica do primeiro motor na nova cosmologia cusana[454]:

> O movimento absoluto é repouso, e é Deus, porque ele complica todos os movimentos, os quais o repouso explica como um círculo ao seu centro (WENCK, 1988, p. 114. Trad. nossa)[455].

Esse corolário, segundo Wenck, destrói o Primeiro Motor - ao contrário da [visão do] Filósofo, no *Livro oitavo da Física*[456].

Em suma, na oitava tese, Wenck percebeu corretamente a inovação cusana frente à cosmologia aristotélica e demonstra algumas de suas principais características. Pretende, desse modo, questionar: i) a noção cusana de "universo" como unidade de todas as coisas e sua presença contraída nos seres e, por conseguinte, sua ontologia da relação; ii) a noção de "alma do mundo" incorretamente atribuída a Cusa; iii) a destruição da tese do primeiro motor num universo infinito e omnicêntrico.

3.2.10 Nona tese: Deus é o centro do mundo

A nona tese wenckiana explicita a principal novidade da cosmologia cusana, a tese de que o Universo não tem centro e limites absolutos, derivada do *Princípio*

---

[453] *DIL*, 36, 30-35. No original: *Anima mundi est explicatio mentis divinae. Patet, quoniam omnia quae in Deo sunt unum exemplar, in anima mundi sunt plura et distincta; ita quod Deus est ut punctus centralis, anima autem mundi ut circulus*.

[454] Cf. *DDI*, II, 10, 155, 3-4: "Nenhum movimento é, de modo simples, o máximo, porque coincidiria com o repouso. Por isso, nenhum movimento é absoluto, porque o movimento absoluto é repouso e é Deus. Ele complica todo o movimento. Pois como toda a possibilidade é na possibilidade absoluta, que é Deus eterno, e toda a forma e ato na forma absoluta, que é o verbo do pai e o filho na divindade, assim todo movimento de conexão bem como a proporção e a harmonia que une é na conexão absoluta do espírito divino. E isso de modo que haja um só princípio de todas as coisas" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 111). No original: *Non est igitur aliquis motus simpliciter maximus, quia ille cum quiete coincidit. Quare non est motus aliquis absolutus, quoniam absolutus motus est quies et Deus; et ille complicat omnes motus. Sicut igitur omnis possibilitas est in absoluta, quae est Deus aeternus, et omnis forma et actus in absoluta forma, quae est Verbum Patris et Filius in divinis, ita omnis motus connexionis et proportio ac harmonia uniens est in absoluta connexione divini Spiritus* (...); Cf. II, 3, 106, 2-3.

[455] *DIL*, 37, 3-5. No original: *Absolutus motus est quies et Deus, quia ille complicat omnes motus, quos quies explicat ut circulus centrum*.

[456] Cf. Aristóteles. *Física*, VIII, 10, 267 a 22 - 267 b 2.

da douta ignorância[457]. Desse modo, Deus seria seu centro metafísico e a Terra seria uma estrela nobre maior que a lua[458]:

> Deus é o centro do Mundo, da Terra, de todas as esferas e de todas as coisas que no Mundo existem; ao mesmo tempo, é circunferência infinita. Isso é evidente, porque somente ele é a Igualdade Infinita. Acrescenta que a Terra é uma estrela nobre maior que a Lua (WENCK, 1988, p. 114. Trad. nossa)[459].

Segundo Wenck, essa tese "contradiz o nosso conhecimento dos céus" (WENCK, 1976, p. 114. Trad. nossa), provavelmente referindo-se à obra aristotélica

[457] *DDI*, II, 11, 156, 19-30: "Por isso, o centro do mundo coincide com a circunferência. E, por conseguinte, o mundo não tem circunferência. Na verdade, se tivesse centro, teria circunferência, e, assim, teria dentro de si o seu início e o seu fim, e ele seria delimitado relativamente a alguma coisa e fora do mundo haveria outra coisa e outros lugares. Todas estas coisas carecem de verdade. Por isso, como não é possível que o mundo seja fechado entre um centro corpóreo e uma circunferência, o mundo é ininteligível e o seu centro e circunferência são Deus. e embora o mundo não seja infinito, contudo não pode ser concebido como finito, porque está privado de limites entre os quais esteja encerrado" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 112-113). No original: *Centrum igitur mundi coincidit cum circumferentia. Non habet igitur mundus circumferentiam. Nam si centrum haberet, haberet et circumferentiam, et sic intra se haberet suum initium et finem, et esset ad aliquid aliud ipse mundus terminatus, et extra mundum esset aliud et locus; quae omnia veritate carent. Cum igitur non sit possibile mundum claudi intra centrum corporale et circumferentiam, non intelligitur mundus, cuius centrum et circumferentia sunt Deus. Et cum non sit mundus infinitus, tamen non potest concipi finitus, cum terminis careat, intra quos claudatur*. 157, 22-23: "(...) E o centro do mundo também não está mais dentro da terra do que fora, nem a terra nem nenhuma outra esfera tem centro. Pois como o centro é o ponto equidistante da circunferência e não é possível haver uma esfera ou um círculo tão verdadeiros que não seja possível dar uma ou um mais verdadeiros, é evidente que se não pode dar um centro que não se possa dar um mais verdadeiro e mais preciso. A equidistância possível a coisas diversas não se pode encontrar fora de Deus porque só ele é a igualdade infinita. Portanto, aquele que é o centro do mundo, isto é, Deus bendito, é o centro da terra, de todas as esferas e de tudo o que há no mundo. E é, ao mesmo tempo, a circunferência infinita de tudo" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 113). No original: *Neque etiam est ipsum mundi centrum plus intra terram quam extra, neque etiam terra ista neque aliqua sphaera habet centrum. Nam cum centrum sit punctus aequedistans circumferentiae et non sit possibile verissimam sphaeram aut circulum esse, quin verior dari possit, manifestum est non posse dari centrum, quin verius etiam dari possit atque praecisius. Aequedistantia praecisa ad diversa extra Deum reperibilis non est, quia ipse solus est infinita aequalitas. Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium, quae in mundo sunt; qui est simul omnium circumferentia infinita*.

[458] *DDI*, II, 12, 166, 1: "A terra é, por conseguinte, uma esfera nobre que tem a luz, o calor e a influência diferente e diversa relativamente a todas as outras estrelas, tal como também qualquer uma difere das outras no que respeita à luz, à natureza e à influência" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 118). No original: *Est igitur terra stella nobilis, quae lumen et calorem et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus stellis, sicut etiam quaelibet a qualibet lumine, natura et influentia differt*; 167, 8-9: "(...) Também não é a estrela mais pequena, porque é maior do que a lua, como nos ensinam as experiências dos eclipses, e mesmo do que Mercúrio, como dizem alguns, e talvez maior do que outras estrelas. Por isso, não é possível utilizar a sua grandeza como argumento para concluir sua vileza" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 119). No original: *Neque terra est minima stella, quia est maior luna, ut experientia eclipsium nos docuit, et Mercurio etiam, ut quidam dicunt, et forte aliis stellis. Unde ex magnitudine argumentum vilitatem non concludit*.

[459] *DIL*, 37, 8-11. No original: *Deus est centrum mundi, terrae, omnium quae in mundo sunt, simul et circumferentia infinita. Patet, cum ipse solus sit infinita aequalitas. Subdit quod terra est nobilis stella maior luna*.

De caelo et mundi[460], referência cosmológica da época. Nessa cosmologia, as estrelas consistiam de uma substância mais nobre que a terra, a quintessência, enquanto na cosmologia cusana a diferença essencial entre a esfera terrena e a celestial desapareceria: a terra não seria a menor e mais baixa na estrutura hierárquica do mundo, mas uma estrela nobre[461]. A união dessas duas proposições indica, segundo Kuhnekath (1975, p. 226) que Wenck via uma relação imediata entre cada membro do Universo e Deus, de modo que a hierarquia celeste escolástica/aristotélica seria abandonada. Contra a novidade das teses anunciadas por Cusa no *Livro II* de *DDI*, Wenck defendia a posição conservadora, ironizando a tese cusana das "coisas antes inauditas"[462], dizendo que "nada deve ser acrescentado até que seja ouvido primeiro" (WENCK, 1988, p. 114. Trad. nossa)[463].

Como o primeiro corolário dessa tese, Wenck entende que Cusa "derroga a majestade divina" e "confunde a semelhança com a realidade" quando afirma que Deus é a luminosidade absoluta[464]:

---

[460] Segundo Granada, "a segunda parte do título (*De mundo*) faz referência tanto ao texto com esse nome (hoje tido como não aristotélico) que descrevia a estrutura do universo único ou mundo e que se havia incorporado ao corpus aristotélico na qualidade de apêndice ao *De caelo*, como um desejo de precisão da tradição medieval ante ao significado de *caelum* que remetia ao mundo supra lunar" (GRANADA, 1993, p. 18). Granada afirma que: "É sabido que o termo polisêmico *ouranós* (*caelum*) é entendido também pelo Estagirita como universo sensível ou *totalidade física que compreende todo o existente*, exceto as substâncias divinas puramente inteligíveis, isto é, os primeiros motores imóveis ou inteligências motrizes". (GRANADA, 1993, p. 18). Em *De caelo*, I, 5-7, Aristóteles defende a finitude do Universo e a unicidade do mundo (*De caelo*, I, 8-9.). Com esse título, Aristóteles deixaria transparecer que entendia uma identificação entre os termos *caelum*, *universum* e *mundus*.

[461] Segundo (KUHNEKATH, 1975, p. 225), sendo o centro e a circunferência do mundo Deus, a velha hierarquia, segundo a qual o mundo como um todo era dividido em uma região terrena e uma região celestial, deveria ruir.

[462] Cf. *DDI*, II, 11, 156, 1-2: "Admirar-se-ão talvez os que lerem estas coisas antes inauditas, posto que a douta ignorância mostra que elas são verdadeiras" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 156). No original: *Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint, postquam ea vera esse docta ignorantia ostendit*.

[463] *DIL*, 37, 12-13. No original: *nec adiectum prius umquam est auditum*

[464] *DDI*, II, 13, 177: "E com o fogo a terra relaciona-se quase como o mundo com Deus. Muitas semelhanças com Deus tem o fogo em relação à terra: a sua potência é sem fim, tudo operando na terra, penetrando, iluminando, distinguindo e formando por intermédio do ar e da água, de tal modo que nada ou quase do que se gera na terra seria sem a ação do fogo como as diversas formas das coisas são derivadas da diversidade do resplendor do fogo. No entanto, o fogo está imerso nas coisas, sem as quais nem o fogo é nem seriam as coisas terrenas. Mas Deus não é senão absoluto. Daí que os Antigos tenham chamado um 'fogo ardente' absoluto e uma claridade absoluta a Deus, que é a luz em que não existem trevas. Todas as coisas se esforçam por poder participar de muito perto na sua quase igneidade e claridade, como observamos em todos os astros onde encontramos esta claridade contraída de modo material. E a mesma claridade discretiva e penetrativa está contraída de modo imaterial na vida dos que vivem uma vida intelectiva". (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 126). No original: *Et ad ignem terra se habet quasi ut mundus ad Deum. Multas enim Dei similitudines ignis habet in ordine ad terram, cuius potentiae non est finis, omnia in terra operans, penetrans, illustrans et distinguens atque formans per medium aeris et aquae, ut nihil quasi in omnibus sit, quae ex terra gignuntur, nisi alia et alia ignis operatio, ut rerum formae diversae ex diversitate resplendentiae ignis sint. Est tamen ipse ignis rebus immersus, sine quibus nec est nec res sunt terrenae. Deus autem non est nisi absolutus; unde quasi ignis consumens absolutus et claritas absoluta Deus, qui lux, in quo non sunt tenebrae, ab antiquis vocatur; cuius quasi igneitatem atque claritatem omnia, quae sunt, nituntur iuxta posse participare, ut in omnibus astris conspicimus, ubi reperitur ipsa talis*

> Deus é a luminosidade absoluta de cujo esplendor todas as coisas existentes se esforçam para participar, da melhor maneira possível, contraída materialmente em todos os astros e, imaterialmente, na vida dos que vivem a vida intelectiva. Isso é evidente, porque Deus é luz, na qual não há trevas (WENCK, 1988, p. 114. Trad. nossa)[465].

O segundo corolário destaca que, segundo a noção cusana de "Máximo absoluto" em que coincidem ato e potência absolutos[466], há uma confusão de ato e potência, ao contrário do que diz o "Filósofo" na *Metafísica IX*[467]:

> O Máximo Absoluto é, de modo absoluto, todas as coisas possíveis em ato e, por esse motivo, é infinitíssimo de modo absoluto; e, por essa mesma razão, o Máximo que é contraído a um gênero e à uma espécie é, ato de [toda] perfeição possível segundo uma contração dada. Um exemplo é uma linha máxima, com a qual coincide um ponto; e, assim, Deus é, ao mesmo tempo, o Máximo contraído e o Absoluto, que complica as criaturas de toda perfeição. (WENCK, 1988, p. 115. Trad. nossa)[468].

O terceiro corolário wenckiano procura demonstrar a igualdade entre o universo e criador na obra cusana a partir de duas proposições cusanas, a de que "o máximo contraído nada acrescenta ao absoluto"[469], e a de que "o Máximo Absoluto é

---

claritas materialiter contracta; quae quidem discretiva et penetrativa claritas quasi immaterialiter est contracta in vita viventium vita intellectiva. Ver: I Jo. 1: 5.

[465] *DIL*, 37, 14-18. No original: *Deus est claritas absoluta cuius igneitatem omnia quae sunt nituntur iuxta posse participare, in omnibus astris materialiter contracta et immaterialiter contracta in vita vivendium vita intellectiva. Patet, cum Deus sit lux in quo non sunt tenebrae*.

[466] *DDI*, III, 2, 190, 9-13: "Pois o máximo absoluto é em ato, de modo absoluto, todas as coisas possíveis e, com isso, é sumamente infinito de modo absoluto. O máximo contraído ao gênero e à espécie é igualmente em ato a perfeição possível segundo a contração dada, na qual, não se podendo dar uma coisa maior, é o infinito que abraça toda a natureza dessa contração dada. E como o mínimo coincide com o máximo absoluto, também assim o mínimo de modo contraído coincide com o máximo contraído" (NICOLAU DE CUSA, 2003). No original: *Maximum enim absolute est omnia possibilia actu absolute, et in hoc est infinitissimum absolute. Maximum ad genus et speciem contractum pariformiter est actu possibilis perfectio secundum datam contractionem, in qua cum maius dabile non sit, est infinitum ambiens omnem naturam datae contractionis. Et quemadmodum minimum coincidit maximo absoluto, ita etiam ipsum contracte coincidit cum maximo contracto*.

[467] Aristóteles. *Metafísica*, IX, 3, 1047 a 19 ss.

[468] *DIL*, 37, 22-28. No original: *Maximum absolute est omnia possibilia actu absolute, et in hoc est infinitissimum absolute; et maximum ad genus et speciem contractum pariformiter est actu possibilis perfectio secundum datam contractionem. Exemplum est de maxima linea, cum qua punctum coincidit; et ita maximum contractum pariter et absolutum est Deus, et creaturas omnium perfectionum complicans*.

[469] Cf. *DDI*, III, 2, 194: "Quem, pois, conceberia uma união tão admirável que não é como a da forma com a matéria, porque Deus absoluto não é misturável com a matéria e não é informante? Esta união seria certamente maior que todas as uniões inteligíveis: nele não subsistiria o contraído, por que seria o máximo, a não ser na própria maximidade absoluta, nada lhe acrescentando, porque ela é a maximidade absoluta, e não passando para a sua natureza, porque ele é contraído. Por isso, o contraído subsistiria no absoluto de um modo tal que, se o concebêssemos como Deus, erraríamos, porque o contraído não muda a sua natureza, e se o imaginássemos como criatura, enganarmo-nos-íamos, porque a maximidade absoluta, que é Deus, não abandona sua natureza, mas se pensássemos como composto de ambos erraríamos, porque é impossível uma composição de Deus e de criatura, de contraído e maximamente absoluto. Seria, pois, necessário concebê-lo

todas as coisas"[470]:

> O Máximo contraído que complica em si toda a perfeição dessa contração natural não acrescenta nada à Maximalidade Absoluta. Isso é evidente porque o Máximo Absoluto não é outro ou diferente, pois é todas as coisas (WENCK, 1988, p. 115. Trad. nossa)[471].

Wenck, novamente malversando o sentido da reflexão cusana, procura demonstrar que esse corolário "torna a criatura igual ao Criador", reforçando sua interpretação panteísta da metafísica cusana.

O quarto corolário coloca a tese supostamente herética de que Jesus, sendo o ser humano máximo, "complica todas as criaturas"[472]:

---

mentalmente como sendo Deus de modo a ser também criatura, criador e criatura sem confusão nem composição" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 137). No original: *Quis igitur tam admirandam conciperet unionem, quae neque est ut formae ad materiam, cum Deus absolutus sit impermiscibilis materiae non informans? Omnibus profecto unionibus intelligibilibus haec maior esset, ubi contractum non subsisteret cum sit maximum nisi in ipsa absoluta maximitate, nihil illi adiciens, cum sit maximitas absoluta, neque in eius naturam transiens, cum sit contractum. Subsisteret igitur contractum in absoluto taliter, quod, si ipsum Deum conciperemus, falleremur, cum contractum naturam non mutet; si creaturam ipsum esse imaginaremur, deciperemur, cum maximitas absoluta, quae Deus est, naturam non deserat; si vero ut compositum ab utroque putaremus, erraremus, cum ex Deo et creatura, contracto et absoluto maxime, compositio sit impossibilis. Oporteret enim ipsum tale ita Deum esse mente concipere, ut sit et creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque in excelsum adeo elevari possit, ut in unitate diversitatem et in diversitate unitatem concipiat? Supra omnem igitur intellectum haec unio foret*.

[470] Cf. *DDI*, III, 2, 193: "Na verdade, se ela fosse concebida de modo como se concebe que se unem coisas diferentes, seria um erro. Com efeito, a maximidade absoluta não é outra ou diversa, porque é todas as coisas. E seria um erro se a concebêssemos como duas coisas antes divididas e agora unidas. Pois a divindade não se comporta diferentemente segundo um antes e um depois, nem é isto de preferência àquilo, nem o contraído pôde ser isto ou aquilo antes da união, como uma pessoa individual que subsiste em si e nem se deve conceber como partes que se unem no todo, porque Deus não pode ser parte" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 137). No original: *Nam si ipsa conciperetur, quemadmodum diversa uniuntur, error est; non enim maximitas absoluta est alia aut diversa, cum sit omnia. Si ut duo conciperetur prius divisa, nunc coniuncta, error; non enim aliter se habet divinitas secundum prius et posterius, neque est potius hoc quam illud; neque ipsum contractum ante unionem potuit hoc esse vel illud quemadmodum individualis persona in se subsistens. Neque ut partes coniunguntur in toto, cum Deus pars esse non possit*.

[471] *DIL*, 37, 31-34. No original: *Maximum contractum quod in se complicat omnem perfectionem contractionis illius naturae nihil adicit ipsi absolutae maximitati. Patet, quia maximitas absoluta non est alia aut diversa, cum sit omnia*.

[472] *DDI*, III, 9, 233: "Que juiz é mais justo do que aquele que é a própria justiça? Ora Cristo, cabeça e princípio de toda a criatura racional, é a própria razão máxima da qual deriva toda a razão. Mas a razão é o que faz o juízo discretivo. Daí que ele seja o juiz dos vivos e dos mortos, ele que assumiu a natureza racional humana com todas as criaturas racionais, permanecendo Deus, que é recompensador de todos. Julga, no entanto, tudo para lá de todo o tempo, em si e por si, porque abraça todas as criaturas na medida em que é o homem máximo, nele sendo todas as coisas porque é Deus. Como Deus é a luz infinita, em que não há trevas; essa luz ilumina todas as coisas de modo que todas, na própria luz, sejam o mais manifestas à própria luz. Esta luz infinita intelectual complica, para lá de todo o tempo, tanto o presente como o passado, e tanto os vivos como os mortos, tal como a luz corpórea é a hipóstase de todas as cores. Cristo, no entanto, é como o fogo puríssimo, que é inseparável da luz e não subsiste em si mas na luz; e é aquele fogo da vida espiritual e do intelecto, que, tudo consumindo, na medida em que tudo recebe dentro de si, tudo experimenta e julga como se fosse o juízo do fogo material que tudo submete a exame" (NICOLAU DE CUSA, 2003,

> Jesus complica todas as coisas criadas. Isso é evidente porque Jesus é o ser humano máximo, no qual, porque é Deus, todas as coisas [existem] e complica tanto os vivos quanto os mortos assim como a luz corporal é a realidade fundamental (*hypostasis*) de todas as cores. (WENCK, 1988, p. 115. Trad. nossa)[473].

Segundo Wenck, Cusa "não entende a humanidade de Cristo", que é "o colírio de nossos olhos para ver a glória de Deus, como afirma o martelo dos hereges, o bem-aventurado Agostinho" (WENCK, 1988, p, 115)[474]. Tal corolário, na visão de Wenck, desonraria Jesus, universalizando-o.

Em resumo, a nona acusaçao wenckiana tende a interpretar as teses cusanas de que "Deus é o centro do mundo", e a que "é a luminosidade absoluta" a partir de uma perspectiva panteísta. Destaca a subversão por parte de Cusa das noções aristotélicas de ato e potência e introduz, por fim, o debate sobre a cristologia, com o tema da universalidade de Jesus, que supostamente derroga sua a humanidade.

3.2.11 Décima tese: a igualdade de ser entre a divindade e a humanidade

A décima e última acusação wenckiana contra Nicolau de Cusa foca-se na cristologia apresentada no *Livro III* de *DDI*. Wenck avalia primeiramente a tese de que Deus é um com a humanidade máxima de Jesus[475]:

---

p. 164). No original: *Quis iudex iustior quam qui et ipsa iustitia? Christus enim, caput et principium omnis rationalis creaturae, est ipsa ratio maxima, a qua est omnis ratio. Ratio autem est iudicium discretivum faciens. Unde merito hic vivorum et mortuorum iudex est, qui cum omnibus rationabilibus creaturis humanam naturam rationabilem assumpsit manens Deus, qui est remunerator omnium. Iudicat autem supra omne tempus per se et in se omnia, quoniam complectitur omnes creaturas, cum sit maximus homo, in quo omnia, quia Deus. Ut Deus, est lux infinita, in quo non sunt tenebrae; quae quidem lux omnia illuminat, ita ut omnia in ipsa luce sint ipsi luci manifestissima. Haec enim infinita lux intellectualis supra omne tempus ita praesens sicut praeteritum, ita vivum sicut mortuum complicat, sicut lux corporalis hypostasis est omnium colorum. Christus autem est ut ignis purissimus, qui est inseparabilis a luce, et in se non subsistit, sed in luce; et est ignis ille spiritualis vitae et intellectus, qui ut omnia consumens, intra se receptans, omnia probat et iudicat quasi iudicium materialis ignis, cuncta examinans*.

[473] *DIL*, 38, 2-5. No original: *Ihesus complectitur omnes creaturas. Patet, cum sit maximus homo in quo omnia, quia Deus, vivum sicut mortuum complicans, quemadmodum lux corporalis hypostasis est omnium colorum*.

[474] *DIL*, 38, 8-15. No original: *Suadeo tibi emere aurum ignitum probatum ut non appareat confusio nuditatis tuae. Collirio inunge oculos tuos ut videas. Caret enim collirio, humanitatem scilicet Christi non intelligens, quae est collirium oculorum nostrorum videndi Dei gloriam, ut ait malleus haereticorum, beatus Augustinus, tractans illud Iohannis, "Verbum caro factum est, et vidimus gloriam eius." Et ita hoc correlarium Lhesum valde dehonorat dolosa calliditate, eum universalizans*. Jo. 1: 14. Ver: Agostinho. *Comentário ao Evangelho de João*, 2, 16. (PL 35: 1395). Nota de Hopkins (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 455, nota 186).

[475] *DDI*, III, 4, 204: "Tais testemunhos sobre ele e muitos outros vêm-nos dos santos, [declaram] que ele é Deus e homem; nele a própria humanidade está unida pelo verbo à própria divindade, de tal maneira que não subsiste em si mas nele, uma vez que a humanidade não pôde ser em sumo grau e com toda a plenitude a não ser na divina pessoa do filho. E para que, como que na douta ignorância, sobre toda a nossa compreensão intelectual, concebamos esta pessoa, que uniu a si o homem, elevando-nos a isto no nosso intelecto, consideremos o seguinte. Porque Deus, por todas as coisas, é em todas as coisas e estas são em Deus através de todas as coisas, como mostramos

> Deus, na igualdade de ser de todas as coisas e sem mudança alguma em si mesmo, é em unidade com a humanidade máxima de Jesus. Isso é evidente, porque já que Deus é de suprema igualdade e simplicidade, então, enquanto está em todas as coisas, Deus não está nelas de acordo com graus, como se estivesse se comunicando gradativamente e particularmente. Porém, como todas as coisas não podem existir sem diferença de grau, assim, todas as coisas são em Deus de acordo com uma diferença de grau. Logo, mesmo Jesus, o ser humano Máximo, não pode existir em Deus de outro modo senão maximamente (WENCK, 1988, pp. 115-116. Trad. nossa)[476].

Wenck conclui equivocadamente[477] que essa tese "afirma uma igualdade de ser entre a divindade e a humanidade; sustenta igualmente que Deus não é simples, mas composto, por causa da diferença no grau de todas as coisas que, nele, existem distintamente e gradualmente" (WENCK, 1988, p. 116)[478].

---

noutro passo mais acima, então, sendo de considerar estas coisas assim de modo copulativo, ou seja, que Deus é em todas as coisas tal como todas as coisas são em Deus e sendo o ser divino de uma suprema igualdade e simplicidade, então Deus, na medida em que é em todas as coisas, não é nelas segundo graus, como se se lhes comunicasse gradativamente e de modo particular. Mas as coisas não podem ser sem uma diversidade de grau. Por isso elas são em Deus de acordo com o que são, com diversidade de graus. Assim, sendo Deus em todas as coisas como todas as coisas são nele, é manifesto que Deus, sem mudança de si, na igualdade de ser todas as coisas é em unidade com a humanidade máxima de Jesus, porque o homem máximo nele não pode ser senão de modo máximo. E assim em Jesus, que é a igualdade de ser todas as coisas, não só existem, como sendo filho na divindade, que é a pessoa intermédia, o pai eterno e o espírito santo, mas existem também todas as coisas, como sendo o verbo, e toda a criatura é nessa humanidade suprema e sumamente perfeita que complica, de modo universal, tudo o que é criável de modo que toda a plenitude o habita" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 144-145). No original: *Talia quidem et alibi plura perhibentur sanctorum de eo testimonia, quoniam ipse Deus et homo; in quo ipsa humanitas in ipsa divinitate Verbo unita est, ut non in se, sed in ipso subsisteret, postquam humanitas in summo gradu et omni plenitudine aliter esse non potuit nisi in divina Filii persona. Et ad hoc, ut supra omnem intellectualem nostram comprehensionem quasi in docta ignorantia hanc personam concipiamus, quae hominem sibi univit, ascendentes in nostro intellectu consideremus: Cum Deus per omnia sit in omnibus et omnia per omnia in Deo, ut quodam loco superius ostendimus, tunc, cum ista simul copulative consideranda sint, sic quod Deus sit in omnibus, ita quod omnia in Deo, et cum esse ipsum divinum sit supremae aequalitatis et simplicitatis, hinc Deus, ut est in omnibus, non est secundum gradus in ipsis quasi se gradatim et particulariter communicando. Omnia autem sine diversitate graduali esse non possunt; quapropter in Deo sunt secundum se cum graduum diversitate. Hinc, cum Deus sit in omnibus, ita ut omnia in eo, est manifestum Deum absque sui mutatione in aequalitate essendi omnia esse in unitate cum humanitate Iesu maxima, quoniam maximus homo in ipso non aliter quam maxime esse potest. Et ita in Iesu, qui sic est aequalitas omnia essendi, tamquam in Filio in divinis, qui est media persona, Pater aeternus et sanctus Spiritus existunt, et omnia ut in Verbo, et omnis creatura in ipsa humanitate summa et perfectissima universaliter omnia creabilia complicanti, ut sit omnis plenitudo ipsum inhabitans*. Segundo Hopkins: "Onde o texto de Wenck apresenta: *cum humanitate Ihasus maximi*, no texto cusano, lê-se: cum humanitate Jesu maxima" (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 455, nota 187).

[476] *DIL*, 38, 16-23. No original: Deus absque mutatione sui in aequalitate essendi omnia est in unitate cum humanitate Ihesu maximi. Patet, quia cum Deus sit supremae aequalitatis et simplicitatis, tunc Deus, ut est in omnibus, non est secundum gradus in ipsis quasi se gradatim et particulariter communicando. Et cum omnia sine diversitate graduali esse non possint, tunc omnia sunt in Deo secundum se cum graduum diversitate. Ergo et maximus homo Ihesus in ipso Deo non aliter quam maxime esse potest.

[477] Cf. *DDI*, III, 4, 204, 13-19; 22-23. Segundo Hopkins: "esse sumário da *probatio* distorce a argumentação de Nicolau de Cusa" (NICOLAU DE CUSA, 1988b, p. 455, nota 188. Trad. nossa).

[478] *DIL*, 38, 24-27. No original: *Haec nefanda conclusio aequalitatem asserit essendi divinitatis et huma-*

Como o primeiro corolário derivado dessa tese, Wenck conclui que Cusa destrói a humanidade de Cristo, uma vez que a a mesma é "máxima"[479]:

> Desde que a humanidade de Cristo é máxima, ela abrange a potência completa da espécie, de modo que é a igualdade de ser para cada homem que é especialmente unida a ele, e o próprio Cristo é esse mesmo homem por meio da perfeitíssima união, sendo preservada a distinção numérica de cada um. Isso é evidente porque a maximidade da natureza humana faz com que os que são um com ele tenham merecido tudo aquilo que Jesus mereceu por sua paixão, salvo a diferença em grau do mérito segundo a diferença de graus da união de cada um deles com o mesmo [Cristo] pela fé informada pela caridade. (WENCK, 1988, p. 117. Trad. nossa)[480].

Wenck entende que a Universalização de Jesus destrói a doutrina da singularidade da humanidade de Cristo, e isto é o mesmo que dizer que Cristo não era um homem individual, mas universal. Em um dos ataques mais enfáticos à doutrina cusana, Wenck coloca que Cusa, tal qual os Begardos condenados, assume que qualquer ser humano é cristo, atribui o mérito de Cristo à sua maximidade e ignora a diferença dos vários tipos de uniões, confundindo hereticamente a ordem, afastando-se, também, da doutrina da graça:

> Chama sua humanidade de 'Deus', não pela união hipostática, mas, pela abstratíssima inteligência, postula que a essência de Cristo é a

nitatis; pariter et Deum non simplicem sed compositum affirmat, ob diversitatem graduum omnium in eo gradualiter distincte existentium.

[479] *DDI*, III, 6, 219: "Assim, a humanidade em Cristo Jesus preencheu todas as deficiências de todos os homens. Na verdade, ela, sendo máxima, abraça toda a potência da espécie, de modo a constituir-se como uma tal igualdade de ser qualquer homem numa união maior do que a que une a alguém um irmão ou um amigo muito especial. Pois a maximidade da natureza humana faz com que, em qualquer homem que adere a Cristo com uma fé atuada, Cristo seja esse mesmo homem numa união perfeitíssima, salvaguardada a respectiva multiplicidade dos indivíduos. Por ela é verdade o que ele próprio diz: 'o que tiverdes feito ao mais pequeno dos meus foi a mim que o fizestes'; e, inversamente, o que quer que Jesus Cristo tenha merecido com a sua paixão, mereceram-no aqueles que com ele são um só, salvaguardada a diferença de grau do mérito de acordo com a diferença do grau da união de cada um com ele pela fé atuada na caridade. Por isso, nele são os fiéis circuncidados, nele são batizados, nele mortos, nele de novo vivificados pela ressurreição, nele unidos a Deus e glorificados" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 154). No original: *Humanitas igitur in Christo Iesu omnes omnium hominum defectus adimplevit. Nam ipsa cum sit maxima, totam speciei potentiam amplectitur, ut sit cuiuslibet hominis talis essendi aequalitas, quod multo amplius quam frater et amicus specialissimus cuilibet coniunctus sit. Nam hoc agit maximitas humanae naturae, ut in quolibet homine sibi per formatam fidem adhaerenti Christus sit ipse idem homo unione perfectissima, cuiuslibet numero salvo. Per quam hoc verum est, quod ipsemet ait: "Quidquid uni minimo ex meis feceritis, mihi fecistis cf. Matth. 25,40."; et e converso, quidquid Christus Iesus passione sua meruit, illi meruerunt, qui unum sunt cum ipso, salva differentia graduum meriti, secundum differentiam graduum unionis cuiusque cum ipso per fidem caritate formatam. Hinc in ipso circumcisi, in ipso baptizati, in ipso mortui, in ipso denuo per resurrectionem vivificati, in ipso Deo uniti et glorificati fideles existunt*.

[480] *DIL*, 38, 28-35. No original: *Christi humanitas, cum sit maxima, sic totam speciei potentiam amplectitur ut sit cuiuslibet hominis talis essendi aequalitas quod ei specialissime coniuncta et Christus sit ipse idem homo unione perfectissima, cuiuslibet numero salvo. Patet, quia hoc agit maximitas humanae naturae ut quidquid Lhesus sua passione meruit, illi meruerunt qui unum sunt cum ipso, salva differentia graduum meriti secundum differentiam graduum unionis cuiusque cum ipso per fidem caritate formatam*.

> essência de cada um dos homens." Partido do fato de que é a espécie humana como um todo, assume que Cristo também seja qualquer ser humano; e que qualquer ser humano é Cristo. E, o que é a consequência mais perigosa de todas, atribui o mérito de Cristo à maximidade da natureza humana, como se o próprio Cristo não nos tivesse justificando livremente, [nós] que somos inimigos da graça. E sufoca a justiça de Cristo o quanto pode, sendo que não é possível dizer com o profeta: "Porque não conheço a literatura, entrarei nos poderes do Senhor; relembrarei apenas de tua justiça." Pois, não atribui mérito algum à justiça de Cristo, de onde provém todo nosso mérito. E, além disso, diz que merecemos o que Cristo mereceu; e, então, acrescenta sobre a caridade, de modo a pintar uma coloração falsa de fé religiosa sobre sua própria iniquidade. Pois, diferem grandemente uma da outra a união específica da natureza humana, a união hipostática da natureza humana com a natureza divina em Cristo, e a união afetiva ou caritativa da mente com Deus, da qual o Apóstolo, em 1 Coríntios 6 [diz]: "Quem se une ao Senhor é um espírito." Ao ignorar essa diferença de uniões, o escritor de *A douta ignorância* não somente nada prova, mas confunde hereticamente a ordem, não apenas das coisas naturais mas, também, das coisas relacionadas à graça, e, ignorando a natureza, afastando-se da graça em direção ao conselho dos ímpios." (WENCK, 1988, pp. 116-117. Trad. nossa)[481].

O segundo corolário diz que, segundo Cusa, a humanidade de Jesus é totalmente absoluta[482]:

> A humanidade de Jesus, enquanto unida à divindade, é totalmente absoluta. Isso é evidente, porque [a humanidade de Jesus], de um lado, não tem relação com o tempo, é além do tempo e é simplesmente incorruptível; por outro lado, é a verdade do corpo temporalmente contraída, como um sinal, uma imagem e uma sombra da verdade corporal supra-temporal. Quando essa humanidade foi suprimida pela morte, Jesus permaneceu, na ressurreição, num corpo supra-temporal. E, sua

[481] *DIL*, 39, 1-23. No original: *Correlarium primum: Christi humanitas, cum sit maxima, sic totam speciei potentiam amplectitur ut sit cuiuslibet hominis talis essendi aequalitas quod ei specialissime coniuncta et Christus sit ipse idem homo unione perfectissima, cuiuslibet numero salvo. Patet, quia hoc agit maximitas humanae naturae ut quidquid Ihesus sua passione meruit, illi meruerunt qui unum sunt cum ipso, salva differentia graduum meriti secundum differentiam graduum unionis cuiusque cum ipso per fidem caritate formatam. Quanta venenositas huius correlarii! quia tollit singularitatem humanitatis Christi, videlicet quod Christus non fuerit singularis homo sed universalis. Cuius humanitatem dicit Deum non per unionem hypostaticam sed per abstractissimam intelligentiam, ponens essentiam Christi essentiam cuiuslibet hominis. Ex hoc quia species humana tota, ponit etiam Christum quemlibet hominem, et sic quilibet homo esset Christus. Et quod periculosissimum est, meritum Christi ascribit maximitati humanae naturae, non Christo gratuite nos iustificante, inimicus gratiae, quantum in se esset suffocans Christi iustitiam, non valens dicere cum propheta: 'Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini; memorabor iustitiae tuae solius.' Nihil enim ascribit de merito Iustitiae Christi, unde omne nostrum meritum. Et ulterius ait nos meruisse quod Christus meruit; et tunc adiungens de caritate, ut suae nequitiae per fidei quemdam superducat apparentem colorem religionis. Longe enim differunt ab invicem unio specifica humanae naturaé, unio hypostatica humanae naturae cum divina in Christo, et unio affectualis sive caritativa mentis cum Deo, de qua apostolus I Corintheorum VI: 'Qui adhaeret Domino, unus spiritus est.' Quam differentiam unionum ignorans hic scriba doctae ignorantiae et nihil probat, et sic nedum rerum naturalium sed etiam gratialium ordinem sic impie confundit, naturam ignorans et gratiam abiens in consilium impiorum.*

[482] Cf. *DDI*, III, 7, 225, 20-21; 226, 2-4; 8-13.

> humanidade estava inseparavelmente radicada no alto, na incorruptibilidade divina (WENCK, 1988, p. 117. Trad. nossa)[483].

Segundo Wenck, esse corolário "abole a verdadeira humanidade de Cristo" (WENCK, 1988, p. 117. Trad. nossa). Segundo afirma o Credo Atanasiano[484], em virtude da sua humanidade, o homem Cristo tinha alma e carne humanas. Wenck pergunta: "como, então, a humanidade de Cristo é totalmente absoluta?" (WENCK, 1988, p. 117. Trad. nossa). Para Wenck, tampouco a prova cusana se sustenta, porque "a humanidade de Cristo que foi assumida pelo Verbo não estava livre do tempo (...), pois, neste caso, Cristo não estaria verdadeiramente morto" (WENCK, 1988, p. 117. Trad. nossa). Além disso, Wenck entende que Cusa "nega a verdade do corpo de Cristo e sua ressurreição ao universalizar a humanidade de Cristo" (WENCK, 1988, p. 117. Trad. nossa)[485].

Como o terceiro corolário, Wenck encontra a tese de que Cristo e os homens tem a mesma humanidade[486]:

---

[483] *DIL*, 39, 24-31. No original: *Correlarium hoc in se est omnino pestiferum, quia interimit veram Christi humanitatem. Si namque homo Christus secundum humanitatem ex anima et humana carne, ut dicit symbolum Athanasii, quomodo humanitas Christi est plurima absoluta? Nec stat probatio, quia assumpta a Verbo Christi humanitas non fuit absoluta a tempore, quia cum venit plenitudo temporis, teste apostolo, missus est Christus. Ergo eius humanitas non fuit absoluta a tempore nec super tempus et incorruptibilis simpliciter, quia tunc non fuisset Christus vere mortuus. Insuper in huiusmodi probatione negat veritatem corporis Christi ac eiusdem ressurectionem, universalizatione humanitatis Christi, quam abstractio suae intelligentiae sibi fallaciter suggerebat, privans nos sic Christi gratuitis beneficiis in sua temporali humanitate nobis benignissime exhibitis*.

[484] Conforme o Credo Atanasiano, 30: *Perfectus Deus, perfectus homo*: *ex anima rationalis et humana carne subsistens*. (NICOLÁS DE CUSA, 1995, p. 71, nota 112).

[485] Para toda essa passagem, ver: *DIL*, 39, 31-35 - 40, 1-10.

[486] *DDI*, III, 8, 227: "Mostrado isto, é fácil ver que Cristo é o primogênito de entre os mortos. Com efeito, ninguém antes dele pôde ressuscitar, enquanto a natureza humana, atingindo o grau máximo no tempo, se não uniu à incorruptibilidade e à sua imortalidade, como aconteceu em Cristo. Todos eram impotentes [para o fazer] até chegar aquele que diz: 'Tenho o poder de depor a minha alma e, depois, de a tomar de novo'. Por isso, em Cristo a natureza humana revestiu-se da imortalidade, ele que é o primeiro de entre os mortos. Mas não há senão uma só humanidade indivisível e uma essência específica de todos, pela qual todos os homens particulares são homens, distintos entre si em número, de tal modo que é também a mesma humanidade a de Cristo e a de todos os homens, permanecendo sem confusão e distinção em número dos indivíduos. É, pois, evidente que a humanidade de todos os homens, que foram ou serão no tempo antes ou depois de Cristo, se revestiu em Cristo da imortalidade. Por isso, é claro que se pode concluir com razão o seguinte: Cristo homem ressuscitou; assim, todos os homens ressuscitarão por ele depois de todo o movimento de corrupção no tempo, de modo a serem perpetuamente incorruptíveis" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 160). No original: *Ostensis hiis facile est videre Christum primogenitum ex mortuis esse. Nemo enim ante ipsum resurgere potuit, quando humana natura nondum in tempore ad maximum perveniens incorruptibilitati et immortalitati, uti in Christo, unita fuit. Omnes enim impotentes erant, quousque veniret ille, qui ait: Potestatem habeo ponere animam meam et iterum sumere. Induit igitur in Christo humana natura immortalitatem, qui et primitiae dormientium. Non est autem nisi una indivisibilis humanitas et omnium hominum specifica essentia, per quam omnes particulares homines sunt homines inter se numeraliter distincti, ita ut eadem etiam humanitas sit Christi et omnium hominum, distinctione numerali individuorum inconfusa remanente. Hinc manifestum est omnium hominum, qui temporaliter ante aut post Christum fuerunt aut erunt, humanitatem in Christo immortalitatem induisse. Quapropter patet rationem hanc concludere: Christus homo resurrexit. Hinc omnes homines resurgent per ipsum post omnem temporalis corruptibilitatis motum, ut sint perpetuo incorruptibiles*.

> Cristo e todos os homens têm a mesma humanidade, embora a distinção numérica dos indivíduos permaneça inequívoca. Isso é evidente, porque não existe senão uma só humanidade indivisível, que é a essência específica de todos os seres humanos. Por isso, a humanidade de todos os seres humanos que existiram ou que existirão, seja antes ou depois de Cristo, foi alçada, em Cristo, à imortalidade, de modo que, depois de sua ressurreição, serão também perpetuamente incorruptíveis (WENCK, 1988, p. 117. Trad. nossa)[487].

Wenck entende que a primeira parte desse corolário "faz de todos os homens indivíduos idênticos, introduzindo uma verdadeira entidade universal multiplicada, o que é errôneo, pois somente para a Natureza Divina é apropriado multiplicar-se hipostaticamente, ou pessoalmente, mantendo a identidade de natureza" (WENCK, 1988, p. 117. Trad. nossa). A segunda parte, segundo Wenck, contradiz a primeira: "a humanidade de Cristo e de todos os seres humanos é idêntica, mas distinta tanto numérica quanto inequivocamente" (WENCK, 1988, p. 117. Trad. nossa)[488].

No quarto corolário, Wenck expõe uma coletânea de teses presentes no capítulo 12 do *Livro III* de *DDI*: a de que qualquer um dos beatos é Cristo em Cristo e, por ele, Deus em Deus[489], porque o temo Igreja se refere a uma unidade de muitos membros sem confusão de graus[490]; a de que a união da Igreja coincide nas alturas, com a união hipostática de naturezas em Cristo, que coincide com a união absoluta, que é Deus[491], pois Cristo é a caridade e a fé e na sua fé, toda a verdadeira fé está

[487] *DIL*, 40, 11-17. No original: *Eadem est humanitas Christi et omnium hominum, distinctione numerali individuorum inconfusa remanente. Patet, cum non sit nisi una indivisibilis humanitas quae est omnium hominum specifica essentia. Quapropter omnium hominum qui temporaliter ante aut post Christum fuerunt aut erunt humanitas in Christo immortalitatem induisse, ut etiam post resurrectionem perpetuo sint incorruptibiles*.

[488] Para toda essa passagem: *DIL*, 40, 18-24. No original: *Mirabile correlariurn! cuius prima pars omnes homines singulariter identificat, insinuans universale reale identitate multiplicatum, quod est erroneum, cum soli naturae divinae conveniat in identitate naturae se multiplicare suppositaliter sive personaliter. Secunda autem pars eiusdem correlarii contradicit primae, videlicet quod eadem et distincta numeraliter inconfuse sit Christi et omnium hominum humanitas*.

[489] *DDI*, III, 12, 260, 11-19: "Depois, toda a natureza racional, permanecendo a verdade pessoal de cada um, se se converter a Cristo nesta vida, com suprema fé, esperança e caridade, permanecerá tão unida a Cristo que todos, tanto anjos como homens, não subsistirão senão em Cristo; e por ele [terão subsistência] em Deus, uma vez absorvida e atraída pelo espírito a verdade do corpo de qualquer um; a fim de que qualquer dos bem-aventurados, salvaguardada a verdade do seu próprio ser, seja Cristo em Cristo Jesus e, por ele, Deus em Deus, e Deus, permanecendo aquele máximo absoluto, seja o próprio Jesus em Cristo Jesus e, por ele, todas as coisas em todas as coisas" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 184). No original: *Deinde omnis rationalis natura Christo Domino, remanente cuiuslibet personali veritate, si ad Christum in hac vita summa fide et speatque caritate conversa fuerit, adeo unita existit, ut omnes, tam angeli quam homines, non nisi in Christo subsistant; per quem in Deo, veritate corporis cuiusque per spiritum absorpta et attracta; ut quilibet beatorum, servata veritate sui proprii esse, sit in Christo Iesu Christus, et per ipsum in Deo Deus, et quod Deus eo absoluto maximo remanente sit in Christo Iesu ipse Iesus, et in omnibus omnia per ipsum*.

[490] *DDI*, III, 12, 261, 1-3: "Não pode a Igreja de outro modo ser mais una. Com efeito, igreja significa unidade de muitos, salvaguardada a verdade pessoal de cada um, sem confusão de naturezas e de graus" (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 184). No original: *Nec potest ecclesia esse alio modo magis una. Nam ecclesia unitatem plurium, salva cuiusque personali veritate, dicit absque confusione naturarum et graduum*.

[491] Cf. *DDI*, III, 12, 262, 4-7: "Contempla, pois, aqui quão grande é essa união em que se verifica a

incluída, e, na sua caridade, toda a verdadeira caridade está incluída, não obstante, sempre permaneçam as distinções de grau[492].

> Qualquer um dos beatos, tendo a verdade de seu próprio ser preservada, é, em Cristo Jesus, Jesus Cristo; e, por ele, é Deus em Deus. Isso é evidente, porque o termo "Igreja" evidencia uma unidade de muitos [membros], tendo cada um dos quais sua verdade pessoal preservada, sem confusão de naturezas ou de graus. E, a união eclesiástica coincide, nas alturas, com a união hipostática de naturezas em Cristo, que coincide com a união absoluta, que é Deus. Pois, Cristo é fé e caridade; e, na sua fé, toda a verdadeira fé [está incluída], e, na sua caridade, toda a verdadeira caridade está incluída, não obstante, sempre permaneçam as distinções de grau (WENCK, 1988, pp. 117-118. Trad. nossa)[493] .

Wenck tenta demonstrar que esse corolário aproxima mais uma vez Nicolau de Cusa às teses condenadas dos Begardos[494]: "esse corolário assume que cada beato é Cristo e Deus, e que a fé e a caridade são Cristo." Cusa, na visão de Wenck, "confunde a união das coisas distintas". Wenck demonstra também discordar do ponto de vista cusano sobre a política eclesiástica, embora não explicitamente. Cusa "fala de modo extremamente exorbitante sobre a Igreja" (WENCK, 1988, p. 118). Cusa também "substancializa as virtudes na natureza de Cristo, particularmente, a fé e a caridade, que são acidentes da primeira espécie de qualidade" (WENCK, 1988, p. 118)[495].

---

união máxima divina absoluta, a união em Jesus da divindade e da humanidade e a união da igreja triunfante, da divindade de Jesus e dos bem-aventurados. E a união absoluta não é maior ou menor que a união das naturezas em Jesus ou dos bem-aventurados na pátria, porque é a união máxima, que é a união de todas as uniões, sendo assim a união toda, que não é suscetível de ser maior ou menor e que procede da igualdade e da unidade, como foi mostrado no primeiro livro. E nem a união das naturezas em Cristo é maior ou menor que a unidade da Igreja triunfante, porque, sendo a união máxima das naturezas, não é, pois, suscetível de ser maior ou menor" (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 184-185). No original: *Hic igitur contemplare, quanta est haec unio, ubi unio maxima absoluta divina et unio in Iesu deitatis et humanitatis et unio ecclesiae triumphantium deitatis Iesu et beatorum reperitur. Nec unio absoluta est maior vel minor unione naturarum in Iesu vel beatorum in patria, quoniam est unio maxima, quae est unio omnium unionum, et id, quod est omnis unio, non recipiens magis nec minus, ex unitate et aequalitate procedens, ut in primo libro ostenditur. Nec unio naturarum in Christo est maior aut minor unitate ecclesiae triumphantium, quoniam, cum sit maxima unio naturarum, tunc in hoc non recipit magis et minus*.

[492] *DDI*, III, 12, 254, 20-22: "Dentro do máximo estão todas as coisas incluídas, porque ele é o que tudo abraça. Daí que na fé de Jesus Cristo esteja incluída toda a verdadeira fé e na caridade de Cristo toda a verdadeira caridade, permanecendo, no entanto, sempre distintos os restantes graus." No original: *Intra maximum autem omnia includuntur, quoniam ipsum omnia ambit. Hinc in fide Christi Iesu omnis vera fides et in caritate Christi omnis caritas vera includitur, gradibus tamen distinctis semper remanentibus*.

[493] *DIL*, 40, 25-33. No original: *Quilibet beatorum, servata veritate sui proprii esse, est in Christo Ihesu Christus, et per ipsum in Deo Deus. Patet, nam ecclesia unitatem plurium salva cuiusque personali veritate dicit absque confusione naturarum et graduum. Et unio ecclesiastica coincidit sursum cum unione hypostatica naturarum in Christo, quae ulterius coincidit cum unione absoluta, quae est Deus. Christus enim est fides et caritas; et in fide eius omnis vera fides, et in caritate eius omnis caritas vera includitur, gradibus tamen distinctis semper remanentibus*.

[494] Cf. Teses i e iv das *Constituitiones Clementinae* (1317). (FAGGIN, 1946, p. 41).

[495] Para toda essa passagem: *DIL*, 40, 36-35 - 41, 1-6. No original: *Correlarium hoc ponit quemlibet beatum Christum et Deum, et fidem et caritatem esse Christum. Insuper discernendo gradualiter*

Finalizando seu opúsculo, Wenck retoma o tom severo de suas críticas a Nicolau de Cusa, ligando-o ao próprio demônio:

> Não sei se em toda a minha vida já vi um escritor tão pernicioso como este quando se trata da questão da divindade e da Trindade das Pessoas, na matéria da totalidade das coisas e da questão da encarnação de Cristo, sobre a matéria das virtudes teológicas e na questão da Igreja. Agora, quem disser que, a partir dessa "douta ignorância", está mais intensamente inflamado por desejos está, presumivelmente, falando sobre a geena que inflama a língua indomável e desenfreada da religião vã - sobre a qual [fala] *Tiago 3* (WENCK, 1988, p.118)[496].

Wenck aconselha Gelhausen, por fim, a "fugir dele" para que seu bom senso, sendo seduzido por este "pseudo-apóstolo" e "escritor enganoso', não seja corrompido.

3.2.11.1 Respostas cusanas às Oitava, Nona e Décima Teses

A parte final da *Apologia*[497] cusana deixa de responder grande parte das acusações das teses Oitava, Nona e Décima wenckianas e trata apenas de alguns pontos das acusações precedentes, como a passagem em que o acusa de desonrar a Jesus[498]:

> E, falando da passagem [em que Wenck o acusa] de desonrar a Jesus, disse nosso preceptor: 'A intenção de *A douta ignorância* não é desonrar a Jesus, mas que se faça honrado em nosso intelecto e em nosso afeto.' O preceptor me apontou que o adversário fala como alguém que dissesse que: se alguém é elevado ao mais alto cargo público, como rei dos reis e como senhor dos senhores, como Cristo é exaltado - este é, por nós, desonrado; ninguém duvida que tal afirmação seja adequada a um demente.' (NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 33-34)[499].

---

diversas res, continue easdem confundit, et sic discernendo confundit sicuti ad doctum ignorantem pertinet. ipseque se fatetur penitus ignorans uniones rerum distinctas et de ecclesia exorbitantissime loquens, et virtutes, fidem scilicet et caritatem, quae sunt accidentia de prima specie qualitatis, substantificans in Christi naturam.

[496] *DIL*, 41, 6-21: *Nescio an diebus meis unicum scribam sicut hunc umquam viderim tam perniciosum, in materia divinitatis et trinitatis personarum, in materia universitatis rerum, in materia Incarnationis Christi, in materia virtutum theologicalium, in materia ecclesiae. Qui tamen dicit se ex hac docta ignorantia desideriis altius inflammatum, fortassis loquens de inflammatione a Iehenna indomabilis linguae non refrenatae et vanae religionis, de qua Iacobi LI. Quem vos, venerabilis pater, omni conatu fugite, ne sensus vestri ab hoc pseudoapostolo ac operario subdolo se in apostolum Christi transfigurante, veluti ab astuto serpente seducti corrumpantur et excidant a virginitate fidei et simplicitate, quae est in Christo Ihesu Domino nostro, ad cuius honorem et gloriam hanc Ignotam Litteraturam vestrae religiositati devotae sic statui conscribere, qui cum Deo Patre et Spiritu Sancto vivit in saecula benedictus. Amen*.

[497] ADI, 51, 26-55, 16

[498] *DIL*, 38, 14.

[499] *ADI*, 51, 26-51, 10. No original: *Et ad alias conclusiones nihil dicere curavit praeceptor et sprevit ruditatem adversarii. Rogavi tamen, ut aliqua diceret ad hoc, quod adversarius impolluto ore ipsum miserum, pauperem, caecum et nudum intellectu iniuriose despicit. Ad quae praeceptor: Omnia, quae de caecitate intellectus dicit, plane fateor. Sed aiebat se excellere adversarium in hoc, quod*

Cusa reafirma[500] tanto a deturpação de sua obra por motivos escusos, de modo que todas as interpretações de Wenck seriam pervertidas, quanto a procedência escritural de suas reflexões. Essas teriam por objetivo trazer os ensinamentos místicos sobre Cristo que relegaram diversos autores, como João Evangelista, Paulo, Hieroteus[501], Dionísio, Papa Leão[502], Ambrósio[503] e Fulgêncio[504].

O Mestre, em suas palavras finais, diz ao discípulo que aqueles que transcendem a realidade sensível e se unem a Cristo e à verdade: "são desprezados pelos ignorantes deste mundo, porque, como atesta o grande Dionísio no *Décimo capítulo* de *Os Nomes Divinos*: 'aquele que se une à verdade sabe que bem fez, mesmo que a maioria lhe zombe, como se fosse um louco fora de si.' E [Dionísio diz] que os principais professores da verdade testemunham, com a própria morte, que somente esse é o único e simples conhecimento de Deus." (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 35. Trad. nossa)[505]. Cusa reafirma e mantém inalterada sua posição em favor de um Deus incognoscível, Transcendente e imanente, que "pela ciência e ignorância é reconhecido em todas as coisas e além de todas as coisas, como testemunha Dionísio no mesmo Capítulo" (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 35)[506], terminando por classificar Wenck como

---

se caecum sciebat. Et ubi impingit Iesum dehonorari, aiebat praeceptor: Non est haec Doctae ignorantiae intentio, ut Iesus dehonoretur, sed ut maior fiat in intellectu et affectu. Sed adversarium loqui ostendit, quasi quis diceret, quod, si quis exaltatur in maxime publicam personam, ut sit rex regum et dominus dominantium, uti Christus exaltatur, quod per hoc dehonoretur; et hoc dictum quisque dementis esse non ambigit.'

[500] *ADI*, 52, 11-22. No original: *Applicatis igitur adversarii scriptis ad textum Doctae ignorantiae et ostenso, quod impugnator false elicuit assertas conclusiones et nihil ex omnibus intellexit aut saltim intelligere voluit omnia perverse interpretando, dixit praeceptor: 'Quae de Iesu scripta sunt in Docta ignorantia, secundum Scripturas sanctas modo convenienti ad finem, ut Christus in nobis crescat, scripta sunt. Ad ea enim, quae Iohannes evangelista et apostolus Paulus et Hierotheus et Dionysius et Leo Papa, Ambrosius in Epistolis ad Herennium et Fulgentius atque ceteri altissimi intellectus sancti nobis de Christo reliquerunt, nititur Docta ignorantia suo modo nos ducere, licet ipsa et omnes deficiant, qui se ad describendum illud mysterium umquam contulerunt.*'

[501] Cf. *Os nomes divinos*, II, 10; IV, 15-18. 153. "Hieroteu é o personagem que Dionísio, o Areopagita, apresenta como seu mestre e como autor de uma obra intitulada Elementos teológicos, da qual Dionísio cita uma passagem (*De div. Nom.*, II 10, 684 C - 694 C), e de um escrito sobre os hinos de amor (citado em De div. nom., IV 15-17, 713 AD), ver: *De div. nom.*, III 2-3, 681 A - 684 D. Quanto ao Papa Leão, suas *Epístolas* e *Sermões* estão contidos no Cod. Cus. 39 e no Cod. Cus. 40." (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2551. Nota 153. Trad. nossa).

[502] Papa Leão, *Sermones et Epistulas* (PL, 54-56). Cod. Cus. 39 e 40. (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 34).

[503] Ambrósio, *Epistolis ad Herennium*. Em sua *Edição Crítica* da Apologia, Klibansky assinala que, entre os destinatários das epístolas de Ambrósio, não há um correspondente chamado Herennius; de acordo com Klibansky (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 34), talvez pudesse ser Irineu de Lyon. (NICCÒLO CUSANO, 2017, p. 2551, nota 154).

[504] Fulgentius, *Opera* (PL 65). Cod. Cus., 50 (*De quinque quaest.*); 52 (*De fide catholica*); 36 (*Sermo*). (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 34).

[505] *ADI*, 53. No original: *Amice, optime nosti, quomodo hii, qui sensibilia transilientes per altitudinem fidei Christo et veritati coniuncti ab ignorantibus huius mundi contemptui habiti sunt, quia testante maximo Dionysio De divinis nominibus capitulo decimo 'is, qui veritati coniunctus est, novit, quam bene habeat, etiam si plures ilium corripiant quasi amentem et extra se factum', et quod per mortem contestati sunt principales duces veritatis banc solum esse unicam et simplicem divinam notionem.*

[506] ADI, 13, 9-19. No original: *Hinc maximo animi affectu admonuit, ut non tepescerem in studii fer-*

um “sofista” que deveria ser ignorado e exorta o discípulo a rir “de todos os cegos quando prometerem te revelar aquele que eles não vêem” (NICOLAI DE CUSA, 2007, p. 35. Trad. nossa)[507].

3.3 CONCLUSÃO PARCIAL: PRINCIPAIS ACUSAÇÕES E RESPOSTAS

3.3.1 Principais acusações de Wenck

As acusações de João Wenck a Nicolau de Cusa, podem ser classificadas segundo três áreas principais: i) a metafísica e a teologia, ii) a teoria do conhecimento e a lógica, e, iii) a filosofia prática (ética e política).

As principais críticas referentes à Metafísica e à Teologia cusana, por parte de Wenck, referem-se, principalmente à:

1. ausência de fundamentação escritural e utilização de uma “visão sábia que insufla”. (*DIL*, 20, 4-7).

2. acusação de “pseudoprofeta”, relacionada à proposição da possibilidade de se alcançar a visão de Deus em vida através do método de teologizar da douta ignorância, isto é, superando as imagens e dispensando o concurso da graça divina, tal qual os Begardos (tese i) (*DIL*, 20, 33-34).

3. acusação de destruição da distinção entre Deus e criatura, mediante uma identificação de Deus com a “coincidência dos opostos”. Isto é, a acusação de panteísmo formal, referida no mote principal do texto wenckiano: “*Vacate e videte quoniam ego sum Deus*” (*DIL*, 19, 21-23). Cusa não consegue captar o significado do pronome “Eu” da passagem citada, que singulariza Deus e exclui toda criatura da divindade e se associa, assim, a Mestre Eckhart e aos Begardos condenados.

4. acusação de destruição do dogma da Trindade (*DIL*, 25, 23-32; 34, 10-12).

5. acusação de destruição do modo clássico de teologizar (*DIL*, 32, 10-12) e, por conseguinte, de abandono do próprio *Evangelho*.

6. acusação de destruição da doutrina da Criação (*DIL*, 35, 31-34 - 36, 1-4).

---

ventia, quousque ad simplicitatem intelligentiae elevarer ad melius cognoscendum incognoscibilem Deum, qui ‘in omnibus et ab omnibus per scientiam et ignorantiam agnoscitur,’ ut in eodem capitulo Dionysius attestatur, et Iesum benedictum, qui est solus altissimus, perfectio et plenitudo omnium; quodque eo studio omnem conatum mentis ad hoc quanto acutius concederetur conferrem, ut me semper nihil dignum intelligere viderem; promittens numquam quemquam sophistarum me turbare posse, si tanti secreti ineffabilis gratiae divinam dulcedinem qualitercumque degustarem.

[507] *ADI*, 54, 25-28. No original: *Ridebis omnes caecos, quando tibi eum ostendere promittent, quern non vident, et inhaerebis eius amplexibus, quem düiget anima tua ex omnibus viribus suis*.

7. acusação de destruição da onto-teologia aristotélica (*DIL*, 29, 27-31).
8. acusação de destruição da doutrina da encarnação do Verbo do Credo Atanasiano em referência ao tema da universalização de Cristo (*DIL*, 38, 8-15).
9. acusação de destruição da doutrina da simplicidade de Deus (*DIL*, 26, 31-27, 3; *DIL*, 38, 24-27).
10. aniquilação da individualidade das coisas (*DIL*, 22, 7-9).
11. acusação do abandono do dogma da graça (*DIL*, 34, 28-29; 39, 1-23).
12. destruição da noção de quididade das coisas (*DIL*, 36, 11-13.)
13. acusação de destruição da cosmologia aristotélica como um todo (*DIL*, oitava e nona teses).

Em segundo lugar, as principais críticas às epistemologia e lógica cusanas são:

1. A doutrina cusana do conhecimento anularia qualquer tipo de possibilidade de se buscar pelo conhecimento de Deus. Portanto, anularia a metafísica. (*DIL*, 27, 12-17; 28, 17-25).
2. Conhecer é ignorar (*DIL*, 23, 20-25). Segue-se a destruição de todo o conhecimento.
3. A quididade das coisas, que é a verdade dos seres, é inatingível em sua pureza (*DIL*, 28, 26-28).
4. abandono da doutrina da similitude (*DIL*, 27, 17-23).
5. à destruição das *Categorias* aristotélicas e da existência das coisas em seu próprio gênero (*DIL*, 28, 2-12).
6. à destruição da operação própria do intelecto (*DIL*, 28, 33-29).
7. à destruição da doutrina do exemplar e da imagem (*DIL*, 27, 17-23).
8. à questão sobre a visão de Deus ser reservada ao estado futuro (*in patria*) e não no estado presente (*in via*) (*DIL*, 28, 33-35.)
9. destruição processo científico e toda inferência lógica, destruindo também toda oposição e a lei da [não]-contradição (*DIL*, 29, 15-19)
10. à destruição da possibilidade da defesa da fé perante os infiéis (*DIL*, 21, 31-34.)

11. à destruição da contingência dos eventos futuros (*DIL*, 35, 19-22.).

E, por fim, em terceiro lugar, as principais críticas de Wenck à filosofia prática cusana seriam:

1. à impossibilidade de defesa da religião católica perante aos infiéis (*DIL*, 21, 31-34).
2. à permissividade com as seitas e dissidências (*DIL*, 21, 1-3).
3. à universalização de Cristo que implicaria na consequência de sua Justiça (paixão e redenção), fundamento da doutrina da graça, perder o mérito (*DIL*, 39, 1-23).
4. acusação de igualar cada beato a Cristo e a Deus (*DIL*, 40, 36-35 - 41, 1-6).
5. acusação de desvirtuação da noção de *Igreja* e das virtudes cardeais (*DIL*, 40, 36-35 - 41, 1-6).
6. à definição de Igreja de modo hierárquico, compatível com o centralismo papal (*DIL*, 40, 25-33).

3.3.2 Principais respostas cusanas às acusações de Wenck em *ADI*

Conforme o sumário das acusações de Wenck apresentado na seção precedente, classificam-se, agora as principais respostas cusanas presentes em *ADI* segundo as mesmas áreas da filosofia.

Em relação às críticas à metafísica e teologia:

1. Em relação à acusação de panteísmo, Cusa afirma que “Nunca houve alguém tão insensato que não reconhecesse que Deus, que é formador (*formans*) de todas as coisas, não pode ser outro senão aquele do qual nada maior pode ser concebido.” (*ADI*, 11).
2. Deus tem seu aspecto transcendente. Deus não é nem isto nem aquilo, nem céu nem terra, mas doador do ser de todas as coisas, de modo tal que é a própria *Forma de todas as formas*, ainda que toda forma que não seja Deus não é, propriamente, ‘forma’, na medida em que é formada pela Forma não-contraída e absoluta. (*ADI*, 11).
3. Porém, Deus tem, misteriosamente, seu aspecto imanente: “Por essa razão, a Forma absolutíssima e perfeitíssima e também simplíssima não pode estar ausente de nenhum ser, desde que [a mesma] confere todo o ser.” (*ADI*, 11).

4. E, como todo ser deriva desta Forma [das formas] e, fora dela, nada é, todo ser é nela; portanto, nessa Forma [das formas], cada ser não pode ser outro senão essa própria [Forma], pois a mesma é a Infinita Forma do ser (forma essendi), simplíssima e perfeitíssima. (*ADI*, 11).

5. O modo de ser divino (transcendente e imanente não pode ser descrito com termos e conceitos referentes à criação, (como o "Euťť wenckiano): "A partir disso, é evidente que não é possível conceber que Deus possua um ser do modo como é concebido de qualquer ente singular diverso e distinto possui, nem daquele modo pelo qual o universal é concebido como gênero ou espécie; mas para além da coincidência do singular e do universal, como a Forma absolutíssima de todos os gêneros, espécies e singulares e de quaisquer formas que possam ser concebidas e nomeadas. A Forma inefável que excede a todo conceito é, portanto, o começo, o meio e o fim de todos eles" - (*ADI*, 11).

6. Cusa mantém a distinção da sua teologia (modo de ser divino que não exclui a criatura) com a de Wenck (dualista que exclui a criatura) e mantém que a sua é verdadeira, reafirmando sua procedência escritural.

7. A douta ignorância é um modo de buscar a Deus acima da razão e da matemática: "Se alguém, por exemplo, acima de toda disciplina da matemática, que às coisas impõe termos e medidas, e acima de toda a pluralidade, número e proporção harmônica, intui todas as coisas sem medida, número e peso, vê todas as coisas em uma certa simplíssima unidade. E, assim, ver a Deus é ver todas as coisas como Deus e Deus como todas as coisas, - este é o modo que vemos, através da douta ignorância, aquele que por nós não pode ser visto." (*ADI*, 12).

8. A matemática e a linguagem, porém, não pode ser sem a diferença: "Se, no entanto, alguém vê todas as coisas em seu número, peso e medida, experimenta em si mesmo que as mesmas não podem ser sem diferença e concordância." (ADI, 11).

9. "Pois, como o Reino de Deus não pode ser alteridade, ele é simplicidade e paz, que excede todo sentido, - então, [no Reino de Deus], também não pode haver singularidade daquele modo como nosso oponente a concebe, em vez disso, é melhor [concebida] daquele modo que fala Avicena da singularidade de Deus em sua Metafísica." (*ADI*, 12)

10. Portanto, a concepção de "Eu" distinto e isolado do mundo de Wenck é uma opinião vulgar sobre Deus.

11. "De fato, aquele que fixa seu olho mental na Singularidade absoluta de todas as singularidades verá com que a universalidade absoluta coincide com a singulari-

dade absoluta, assim como o Máximo absoluto coincide com o Mínimo absoluto, no qual, todas as coisas são o Uno." (ADI, 13).

12. Antes de Avicena, e de maneira mais acurada, o divino Platão, no Parmênides, tentou mostrar, de maneira semelhante, qual é o caminho que leva a Deus; o divino Dionísio o imitou a tal ponto que é possível ver como, com frequência, as mesmas palavras de Platão são encontradas literalmente [em suas obras].

13. Wenck atribui falsamente o julgamento de que em sua doutrina a criatura coincide com o Criador. Ela na verdade mantém tanto a transcendência quanto a imanência, portanto é panenteísta e não panteísta. (*ADI*, 23).

14. De fato, dizer que a imagem coincide com o exemplar e o causado com a sua causa cabe mais a um homem insensato do que ao que se equivoca. Portanto, do fato de que todas as coisas são em Deus assim como as causadas são na causa, não se segue que o causado seja a causa, - ainda que, na causa, não seja senão a causa, como sempre ouviste a propósito da unidade e o número. De fato, o número não é a unidade, embora todos os números estejam complicados na unidade, assim como o causado na causa; mas, o que entendemos por número é a explicação da força da unidade. Do mesmo modo, na unidade, o número não é senão unidade. (ADI, 23).

15. Santo Tomás diz algo semelhante na Suma contra os gentios, isto é, que alguns aproveitaram o que foi dito pelo magno Dionísio para argumentar que todas as coisas são Deus, uma vez que, na Hierarquia celeste, Dionísio diz que o Deus [supersubstancial] é o ser de todas as coisas; se tivessem lido todos os escritos do Areopagita, teriam encontrado, sobretudo em Os nomes divinos que, para ele, Deus é o ser de todas as coisas, de modo a não ser nenhuma delas, pois o causado nunca pode ser elevado à igualdade de sua causa. ADI, 24.

16. Pois, assim como Deus está presente tanto em todos os lugares como em nenhum deles, - já que de nenhum lugar está ausente o que está em nenhum lugar -, de modo que está em todos os lugares não-localmente, assim como é grande sem quantidade: também Deus é ele mesmo todo lugar de modo não-local, e todo tempo de modo a-temporal e toda entidade não-entitativamente. E, por isso, não é algum dos entes, tampouco um lugar, ou um tempo, embora esteja todo em todas as coisas, assim como a mônada é tudo em todos os números, porque se subtraída, o número nada é, já que o mesmo só pode ser graças à ela; e porque a mônada é todo número, ainda que não-numericamente, mas no modo da complicação, do mesmo modo, não é qualquer número [individual]; pois não é nem o dois nem o três. ADI, 25.

17. Deus coincide com todas as coisas - Por que não diz qual é a passagem de A douta ignorância em que essa conclusão é encontrada? E eu: Ele não podia dizer, porque não está em lugar algum.

18. A criatura não é Deus, nem o nada.

19. “Pois todos os atributos divinos coincidem em Deus e toda a teologia está em círculo, de modo que, em Deus, a justiça é bondade e vice-versa - e o mesmo se aplica a todos outros atributos. É isso que li, e com isso concordam todos os santos que contemplam a infinita simplicidade de Deus”.

20. A super bendita Trindade é compatível com isso. (*ADI*, 34).

21. Por exemplo, quando dizemos que o Pai é uma pessoa, o Filho é outra pessoa e o Espírito Santo é uma terceira pessoa, a alteridade não pode manter seu significado ordinário aqui, pois esse termo é usado para designar uma alteridade a partir da unidade divisa e distinta, de modo que [entendida nesse sentido] não há alteridade sem o número.

22. Sobre a Trindade de Boécio - o comentarista mais lúcido de todos os que li - diz: Visto que não há número em Deus, no qual a Trindade é unidade - na qual, como diz Agostinho, se você começa a numerar, começa a errar - então, em Deus, não há propriamente nenhuma diferença (*differentia*).

23. A subsistência das coisas em suas próprias formas ainda não é eliminada. ADI , 37.

24. Wenck equivoca-se sobre Eckhart: em sua doutrina, “Deus é o próprio ser (Ipsum esse), e que dá o ser e que as formas particulares são este ou aquele ser, acrescenta que, por isso, a existência das coisas em seu próprio ser não é eliminada, mas sim melhor fundamentada. (*ADI*, 38).

25. Retomando a fundamentação escritural da imanência e transcendência divinas operada em DQD, Cusa afirma que: “Sabemos do apóstolo Paulo e de todos os sábios que Deus está em todas as coisas e que todas as coisas estão em Deus. No entanto, ninguém [que apoia esta tese] postula uma composição em Deus, porque todas as coisas, em Deus, são Deus; a terra, por exemplo, em Deus, não é terra, mas Deus; e o mesmo de todas as coisas singulares.” (*ADI*, 39).

26. “E quando ele diz que a perfeição infinita não pode ser mais perfeita, eu aceito. (ADI, 40).

27. Wenck não compreende a doutrina da coincidência por seu desprezo pela intuição: “De fato, como Deus é puríssimo ato infinito, a partir disso, ele é, de modo

absoluto, todo o possível absolutamente; e, nessa coincidência, está latente toda a teologia apreensível. Mas, tampouco nosso oponente entende o que é teologia e nem mesmo aquilo contra o que está lutando ou aquilo que está defendendo." (*ADI*, 46).

28. Segundo sua infinidade, Deus não é nem pai nem filho, porque a consideração de Deus segundo a infinidade se dá pela via da negação. (*ADI*, 48).

29. Deus é a quididade de todas as quididades e a [quididade] absoluta de todas as coisas, assim como é a entidade absoluta das entidades e a vida absoluta dos vivos. Isso mesmo a Igreja diz na oração (*ADI*, 50).

30. A intenção de *DDI* não é desonrar a Jesus, mas que se faça honrado em nosso intelecto e em nosso afeto. (*ADI*, 51).

Em relação à epistemologia/lógica:

1. Cusa mostra que a sua perspectiva sobre a doutrina paulina da imagem e semelhança mantém-se tradicional. Wenck mesmo, ao levantar essa questão demonstra que Deus tal como é é incompreensível. (ADI, 15).

2. "E aquele que concebe cada criatura como uma imagem do único Criador vê em si mesmo que o ser da imagem, como tal, não tem nada absolutamente da perfeição por si mesma; o exemplar, de fato, é a medida e a razão da imagem. E, é assim que Deus reluz nas criaturas como a verdade na imagem. Portanto, aquele que vê que a grande variedade de coisas é uma imagem do Deus único, ele deixa de lado a variedade de todas essas imagens e encaminha-se, incompreensivelmente, ao incompreensível". (*ADI*, 15).

3. A visão de Deus que se dá na intuição refere-se à essa mesma questão: "De fato, chega a uma espécie de êxtase quando vê maravilhado este ser infinito que está presente em todas as coisas compreensíveis como em um espelho e enigma." (*ADI*, 15).

4. "E ele bem vê que essa Forma, da qual toda criatura é uma imagem, a nenhuma criatura é compreensível; de fato, nenhuma imagem pode ser uma medida adequada da verdade, uma vez que [a verdade], nela, como imagem, encontra-se debilitada. Portanto, a verdade absoluta não é compreensível" (*ADI*, 15).

5. Portanto, Cusa mantém sua posição, dizendo que Wenck concorda com ela.

6. Cusa distingue novo item da ontologia ou da gnoseologia, o intelecto, que não se faz presente na teoria de Wenck (aristotelismo?).

7. Portanto, se deves ascender àquela [verdade] de algum modo, é necessário um tipo de incompreensível intuição feita por meio de um arrebatamento instantâneo, assim como quando, com os olhos carnais, intuímos incompreensivelmente, por um momento, o esplendor do sol. (*ADI*, 16).

8. Quando visto pelo "olho do intelecto" a inteligibilidade de Deus é ininteligibilidade: "Assim, Deus, que é a verdade, porque é objeto do intelecto, é maximamente inteligível e devido à sua super-excelsa inteligibilidade, é ininteligível". (ADI, 16). Donde, a via mais verdadeira para transcender em direção à ele continua sendo somente a douta ignorância, ou a compreensível incompreensibilidade. (*ADI*, 16)

9. Douta ignorância é fundamentada nas Escrituras, em Agostinho (Patrística Latina) e Dionísio (Patrística Grega), bem como nas filosofias místicas de todos os povos, por exemplo, a de Al-Ghazali. (*ADI*, 17-18).

10. Há uma diferença entre a verdadeira e a falsa teologia: a diferença entre o testemunhar (ver) e o ouvir (ler sobre).

11. Subordinação da racionalidade à intuição. A teoria cusana incorpora a racionalidade, de modo a não excluí-la. (*ADI*, 20).

12. Quem afirma uma exclusão entre audição e visão não compreende corretamente sua teoria, *ADI*, 20.

13. A lógica não chega à visão de Deus *ADI*, 21.

14. O raciocínio não define o ser humano.

15. Todos os animais raciocinam. O que define o ser humano é a intuição (*ADI*, 21).

16. Há uma distinção entre razão e intelecto: Na região do intelecto, que vê de que modo o número é complicado na unidade, a linha no ponto e o círculo no centro, alcança-se com a visão mental, sem discurso, a coincidência da unidade e da pluralidade, do ponto e da linha, do centro e do círculo, como pudeste ver nos livros da obra *As conjecturas* (*ADI*, 21).

17. Deus está acima da coincidência dos contraditórios, uma vez que ele é a *oposição dos opostos* (*opositio oppositorum*), segundo Dionísio [Areopagita]. (*ADI*, 21).

18. Agostinho afirma a coincidência dos opostos: movimento e repouso. (*ADI*, 22).

19. Relembrando DQD, a douta ignorância, existente na alta região do intelecto, exerce seu julgamento sobre o discurso racional. (ADI, 22).

20. Em *DDI* não se afirma, porém, que conhecer é ignorar, a não ser do modo declarado neste Capítulo; ou seja, 'que se sabe ignorar'. (*ADI*), 26.

21. A contemplação das criaturas são importantes para a busca de Deus: "Uma vez que, porque não há proporção entre a criatura e o criador, nenhuma coisa criada tem em si uma beleza através da qual seja possível alcançar o criador. Contudo, elevamo-nos à beleza infinita e incompreensível a partir da grandeza, beleza e decoro das coisas criadas, assim como somos levados ao artista a partir de uma obra" (*ADI*, 27).

22. Sobre a questão da precisão: Wenck deturpa totalmente sua doutrina por motivos de paixão política. (*ADI*, 28, 31).

23. Os opúsculos Cusanos são fonte privilegiada para compreender as doutrinas criticadas por Wenck, uma vez que eles complementam as ideias de DDI: "De fato, em todos os meus Opúsculos, nada se encontra mais abertamente a não ser o contrário daquilo que ele critica. Se ele quisesse, poderia ter descoberto que em todos os livros apoiei a opinião de que a precisão, tal como é, permanece a todos inacessível, - ainda que eu reconheça que apenas a douta ignorância supera incomparavelmente todo modo de contemplar a Deus, o que é reconhecido por todos os santos." (*ADI*, 31).

24. Retomando *DQD*, Cusa demonstra que o modo divino está acima da linguagem ordinária: "De fato, o divino modo, que é o modo de todos os modos [de ser], não pode ser atingido, a não ser acima de todos os modos [de ser], já que nossa mente é incapaz de conceber algo semelhante a ele, como Paulo disse elegantissimamente, no *Décimo Sétimo Capítulo de Atos dos apóstolos*, (*ADI*, 35).

25. O Modo divino transcendente e imanente é retratado no credo Atanasiano: "Quem, de fato, é capaz de conceber um modo [divino de ser] que é indistintamente distinto, como o Credo Atanasiano diz: nem confundir as Pessoas, nem separar a substância?" (*ADI*, 35)

26. Wenck não compreende seu significado oculto: "Pois, todos os símbolos propostos pelos santos, incluindo o diviníssimo Dionísio, são plenamente improporcionais e, para todos aqueles que não possuem a douta ignorância - ou seja, aquela ciência que explica porque os mesmos são improporcionais -, [os símbolos], ao invés de serem úteis, são inúteis." (*ADI*, 35).

27. Para Cusa, a ciência racional das coisas divinas é realmente anulada: "Quando ele diz que esse fundamento anula a ciência das coisas divinas, ele fala a verdade: pois não há conhecimento se alguém crê saber o que não pode ser conhecido; neste caso, conhecer significa saber que não se pode saber." (*ADI*, 41).

28. Cusa mantém que “todas as semelhanças são imperfeitas”. O outro corolário sobre a semelhança também é verdadeiro: o “de que, por meio da semelhança, não se atinge a verdade.” (*ADI*, 41)

29. Ainda que Deus fosse inteligível , nunca seria entendida em ato, assim como no caso de Deus que é sumamente inteligível e do sol sumamente visível. (*ADI*, 42).

30. O princípio da não contradição é o primeiro. (princípio no que diz respeito à razão discursiva, mas de nenhum modo no que se refere ao intelecto vidente, - como se discutiu anteriormente. (*ADI*, 42).

31. Amaury de Bène não entendeu corretamente de que modo Deus é todas as coisas no modo da complicação. (*ADI*, 43).

32. Além disso, sucede que homens dotados de fraco intelecto caem em erro quando investigam questões elevadas sem [a ajuda do] método da douta ignorância; Por isso, todos os santos alertam corretamente que aqueles de visão mental débil são privados da luz intelectual (*ADI*, 43).

33. Mesmo assim, a ciência das coisas divinas não cessa, pois pode ser investigada simbolicamente: Todavia, este fato de que as coisas espirituais, em si por nós inatingíveis, possam ser investigadas simbolicamente tem sua raiz naquilo que acima se disse, ou seja, que todas as coisas têm em si reciprocamente uma certa proporção, embora oculta e incompreensível para nós, de tal maneira que de todas surge um único universo e que todas são no máximo uno o próprio uno.

34. Somente Cristo é a imagem em igualdade com Deus: “E, embora qualquer imagem pareça chegar à semelhança do modelo, contudo, exceto a imagem máxima que é aquilo que o modelo é na unidade da natureza, não há imagem de tal modo semelhante ou igual ao modelo que não possa haver outra infinitamente mais semelhante e igual, como é já sabido pelo que acima se disse.” (*ADI*, 44).

35. A douta ignorância não é uma ‘vida abstrata’. (*ADI*, 45).

36. A expressão “É todas as coisas e nenhuma delas” não implica contradição, pois deve ser entendida sob a luz da doutrina da complicatio-explicatio: “[Deus] é todas as coisas complicativamente e nenhuma delas explicativamente.” (*ADI*, 46).

37. A impossibilidade de existir uma linha infinita é demonstrada repetidamente em A douta ignorância; não obstante, o intelecto usa o exemplo de uma linha infinita como um amparo para se alçar ao infinito simples. (*ADI*, 47).

Em relação à Política:

1. Cusa devolve a acusação de heresia em relação à falsificação de seus escritos: ‘É costume dos hereges mais obstinados mutilar as Sagradas Escrituras’ (*ADI*, 23).

2. Gelnhausen, o destinatário do escrito de Wenck “defendeu solicitamente o partido que apoiava a verdade sustentada da Sé Apostólica, cujo adversário era Wenck.” (*ADI*, 6).

3. Cusa demonstra, portanto, a motivação política-eclesiástica de suas críticas infundadas: “ninguém se opôs aos homens de Basiléia com tanto ardor quanto o nosso preceptor”. Portanto, aquele Wenck, “que abjurou a posição apoiada por todos os preceptores da Universidade de Heidelberg para ingressar no partido condenado dos [da maioria] de Basileia, no qual ele talvez ainda persista pertinaz, não enrubesceu ao denominar pseudo-apóstolo um defensor da verdade. E tratou de tudo para que nosso preceptor parecesse odioso e de pouco valor aos olhos do próprio Abade e de todos; mas a fraude não prevaleceu, pois a verdade venceu.” (*ADI*, 6).

4 POSSÍVEIS REFLEXOS DO *DCW* NO PERÍODO DOS *OPÚSCULOS*

4.1 INTRODUÇÃO

Depois de realizar no *Terceiro Capítulo* a apreciação em pormenores de todas as acusações e respostas envolvidas no *DCW*, nossa investigação pretende, a partir de agora, servir como ponto de partida para um novo campo de pesquisa sobre esse relevante período da trajetória de Nicolau de Cusa. Ainda que de modo incipiente, em seu *Quarto capítulo*, apresentam-se os primeiros resultados na investigação da plausibilidade da Hipótese Flasch-Elpert, isto é, da hipótese de que Nicolau de Cusa teria ciência das acusações wenckianas anteriormente à redação de *ADI*, já no período dos *Opúsculos* e que tal fato influenciou no desenvolvimento de seu percurso filosófico. Para que essa hipótese seja consolidada no âmbito dos estudos sobre o Cusano, a confluência temática daqueles textos com o *DCW* deve necessariamente ser passível de constatação, devendo, portanto, ser sistematicamente explorada. No entanto, a detecção da influência do *DCW* no período anterior à *ADI* não poderia ser exaustiva tanto: i) sem os passos anteriormente desenvolvidos nesta pesquisa (avaliação pormenorizada do *DCW*); quanto: ii) sem a avaliação da totalidade dos *Opúsculos filosóficos* do período (*De querendo deum*, *De dato patris luminum*, *De filiatione dei* e *De genesi*). Uma vez que essa tarefa demandaria um tempo impraticável para a presente tese, nossas considerações finais a respeito da totalidade da influência filosófica do *DCW* no período dos *opúsculos* serão fundamentalmente incompletas. A avaliação do restante dos *opúsculos* constituirá, portanto, objeto de futuras investigações.

Tendo em vista a constatação das possíveis influências das acusações de Wenck no período dos *Opúsculos*, a metodologia adotada no *Quarto capítulo* continua sendo aquela adotada nos capítulos precedentes: a tradução dos textos e a avaliação pormenorizada de seus preceitos filosóficos, de modo a possibilitar a constatação ou não de temas correlatos entre os mesmos e o wenckiano *A ignota literatura*. Em relação às teses históricas, a descoberta ou não de paralelos entre essas obras evidenciaria a plausibilidade ou não das mesmas. E, em relação ao desenvolvimento teórico da filosofia cusana, a sistematização de possíveis paralelos entre as questões filosóficas dos *Opúsculos* e as de *DIL* evidenciaria como Cusa teve de lidar com as principais questões polêmicas de *DDI*, tendo em vista as críticas de seus contemporâneos e uma possível condenação que a suposta heterodoxia de suas teses implicaria.

Em um segundo momento, a comparação desses paralelos verificados nos *Opúsculos* com as respostas dadas na *Apologia* também demonstraria quais seriam os pontos polêmicos que realmente preocuparam Nicolau de Cusa previamente. A

constatação desses pontos favoreceria, assim, a hipótese de Flasch-Elpert; caso contrário, beneficiaria a tese de Haubst-Hopkins, isto é, àquela tese de que Cusa só toma conhecimento das acusações no próprio ano de 1449, em que imediatamente compõe sua *Apologia*. A importância do resultado dessa investigação seria a de evidenciar: i) que as acusações de Wenck preocuparam mais a Nicolau de Cusa do que se considera atualmente, levando-o a clarificar nos *Opúsculos* do período intermediário (1445-1449) pontos centrais de sua filosofia; e ii) quais seriam as acusações que mais impactaram o pensamento cusano no período dos *Opúsculos*. Devido a essa clarificação, os resultados da presente avaliação serão capazes de trazer um relevante ganho de compreensão para esse período de seu pensamento.

Os dois textos avaliados no *Capítulo 4* são do ano de 1445, período imediatamente posterior às considerações de Wenck em *A ignota literatura* (1443): i) o *Sermão 48*: *O dia santificado* (*Sermo XLVIII*: *Dies sanctificatus*, 1445); e, ii) o *Opúsculo A busca de Deus* (*De quaerendo deum*, 1445), textos por nós traduzidos nessa pesquisa e que se já se encontram publicados[1]. Essas obras estão intimamente ligadas pelo desenvolvimento de uma temática filosófica bem estabelecida: no *Sermão 48*, Cusa trata da gnoseologia (da inefabilidade dos nomes divinos) e da metafísica (da paradoxal imanência e transcendência divina), temas filosóficos que, em ambos os textos, vêm desenvolvidos mediante *conjecturas* escriturais e naturais, como o exemplo do grão de mostarda, o da “luz e das cores” e o dos “modos de conhecimento” humanos. Ambos os textos se adéquam aos propósitos da presente tese devido à sua proximidade com a data da composição de *DIL* e relevância filosófica.

4.2 UM OLHAR SOBRE DUAS OBRAS DO PERÍODO INTERMEDIÁRIO

Segundo as considerações de Elpert (2002, pp. 118-119) e Flasch (2002, p. 231) - por nós denominadas “Tese Flasch-Elpert” em oposição à tese de Haubst (1955, p. 100) que fora seguida por Hopkins (1988, pp. 3-4) -, Nicolau de Cusa provavelmente teve ciência das acusações de Wenck alguns anos antes da publicação de sua *Apologia à douta ignorância* (1449), obra em que responde diretamente às mesmas. Segundo essa tese, Cusa teria esperado o melhor momento para responder às delicadas questões envolvidas nas acusações de Wenck, isto é, esperado ter o respaldo institucional que o Cargo de Cardeal lhe traria. Além disso, Cusa contaria com o apoio do Papa humanista Nicolau V, fato que menciona em *ADI*. Em sentido contrário, Haubst (1955) nota que, em *ADI 2*, Cusa menciona que: “hoje, eu tenho um livro em mãos de um homem não só imprudente, mas muito arrogante, que se auto intitula ‘mestre em teologia’, cujo nome é Johannes Wenck, cujo título é ‘*A ignota literatura*”[2], fato que

[1] Ver: *Sermão 48*: (NICOLAU DE CUSA, 2022b) e *A busca de Deus*: (NICOLAU DE CUSA, 2022a).

[2] ADI, 2. No original: *Pervenit ad me hodie libellus quidam cuiusdam non tantum imprudentis sed et arrogantissimi viri, hominis, qui se magistrum in theologia nominat, vocabulo Iohannis Wenck, cui*

comprovaria seu conhecimento recente da obra de Wenck.

Tendo em vista as diferentes posições dos estudiosos da obra cusana supracitados a respeito dessa questão, avalia-se na presente seção dois escritos do período intermediário entre as acusações de Wenck (1443) e as respostas de Cusa (1449), datados de 1445: o *Sermão 48* e o *A busca de Deus*. Por constituírem obras de relevância filosófica do período imediatamente posterior às acusações wenckianas, busca-se nelas reconhecer ou descartar a presença de possíveis respostas àquelas. A presença ou a ausência dessas evidências textuais seriam, ao menos, capazes de fortalecer ou enfraquecer a hipótese de que Nicolau de Cusa teve um contato de imediato com as acusações de Wenck e que tais acusações nortearam o desenvolvimento de sua obra filosófica do período intermediário (1445-1449). A presente investigação encontra paralelo com a linha de pesquisa inaugurada por Ziebart (2014), que avalia a influência do debate Cusa-Wenck (*DCW*) na composição de outras obras de Nicolau de Cusa, notadamente no período imediatamente posterior à *Apologia*, em: *O leigo. Sobre a Sapiência*. Nossa pesquisa inova e se distingue daquela no sentido de que leva em conta a possibilidade da correção da Hipótese Flasch-Elpert. Inaugura, portanto, um novo campo de pesquisa sobre o *DCW*: a avaliação da possível influência do *DCW* nos textos *anteriores* à *Apologia*. A seguir, avaliam-se textualmente nessas duas obras o desenvolvimentos filosóficos possivelmente influenciadas pelo *DCW*.

4.2.1 O *Sermão 48* - O dia santificado

O *Sermão 48*, "*O dia santificado*" (*Sermo XLVIII: Dies Santificatus*), proferido em Mainz na data de 6 de Janeiro de 1445, na Festa da Epifania do Senhor, é citado no Opúsculo *A busca de Deus* (*DQD*, I, 16, 3) de 1445, como sendo a primeira tentativa cusana de tratar do tema dos "modos de conhecimento" (*modi cognoscendi*) a partir da perspectiva do tema da "luz e das cores", caro à tradição de comentadores escolásticos do *De anima* aristotélico, como o próprio João Wenck[3]. Essa tentativa viria a ser aprimorada no referido *Opúsculo*, como afirma o próprio Nicolau de Cusa (*DQD*, 1, 16, 3). Em geral, no *Sermão 48*, Cusa busca uma "conjectura" capaz de simbolizar a relação paradoxal de imanência e transcendência de Deus em relação à Criação, mediante o exemplo da relação que se estabelece entre a luz sensível e as cores do arco-íris. A luz, embora *explicada* em suas determinações, isto é, nas cores, ainda permanece transcendente às mesmas, as *complicando* enquanto luz pura. Do mesmo modo, Cusa evoca o exemplo do "sentido comum" da tradição aristotélica que, em seu vocabulário neoplatônico, seria responsável por "*complicar*" todos os sentidos.

titulum Ignotae litteraturae inscripsit.

[3] Cf. *DIL*, 21, 14-17: "(...) *ex III De Anima, hoc sit phantasma ad intellectum quod est color ad visum. Constat autem sine lumine coloris actuante obiectaliter visum nihil posse videre: ergo nec sine phantasmate contingit nos intelligere*." (WENCK, 1988, p. 99). Kuhnekath (1975, pp. 15-74) apresenta detalhadamente a doutrina da alma wenckiana apresentada em seu *Comentário ao De anima III*.

Por fim, mediante os exemplos da luz e dos sentidos, Cusa encaminha sua reflexão à visão do "modo de ser divino" que, segundo ele, também poderia ser intuído mediante o nome divino *IHWH*. Esse "nome inominável" *complica* todos os nomes, assim como os demais exemplos tratados, simbolizando aquela realidade divina que *complica* e *explica* todas as coisas. A reunião desses exemplos é abalizada por uma coleção de citações escriturais, que buscam trazer respaldo às suas interpretações.

Dentre seus os principais temas, estão a fundamentação nas *Escrituras* de suas posições previamente defendidas em *A douta ignorância* e a criação de conjecturas a respeito da natureza divina a partir da relação entre a luz e as cores e do nome inefável de Deus, *YHVH*. Uma coleção de citações bíblicas é apresentada por Nicolau de Cusa a fim de evidenciar a fundamentação do tema da *Douta ignorância* nas *Escrituras*. Os nomes divinos são abordados mediante os conceitos de *complicatio-explicatio*, que evidenciam a metafísica panenteísta cusana, marcada por uma relação de transcendência-imanência entre Deus e a Criatura.

O *Sermão 48* inicia com a explicação sobre os nomes divinos do *Evangelho* que serão abordados, a partir da interpretação da passagem dos "reis magos" (*Mt*. 2: 11):

> O dia santificado, etc. Trata-se do oitavo responsório. A partir do *Evangelho*, notamos duas coisas: em primeiro lugar, que aquele menino que 'nasceu em Belém' e 'se chama Jesus', etc., foi encontrado por reis. E, naquela passagem, foi revelado o que foi omitido no dia da Circuncisão, a respeito do nome 'Jesus', e de que maneira é procurado e encontrado o Salvador. Em segundo lugar, obtemos o modo pelo qual o tendo encontrado 'se prostraram em oração' e 'renderam-lhe presentes'. Primeiramente, vejamos na medida de nossas capacidades, a respeito do nome de Deus, do nome das criaturas e do nome 'Jesus' (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 414)[4].

Nota-se, primeiramente, que Cusa delimita os dois principais temas de sua investigação: a metafísica, isto é, sobre a natureza *complicante* da divindade, e a gnoseologia, isto é, sobre a possibilidade de se buscar e encontrar a Deus (retratada na busca e no encontro de Jesus pelos reis Magos). Essa busca pelo nome divino, característica da segunda temática, remete a um tema caro à tradição dionisiana[5]. As

[4] *Sermo XLVIII*, 1, linhas: 1-13. No original: *'Dies sanctificatus', etc. Est octavum responsorium. Ex evangelio duo notemus: primo, quod puer ille, qui 'natus est in Bethlehem' et 'vocatur Jesus' etc, inventus est per reges. Et in illa parte expediatur id, quod fuit in die Circumcisionis omissum, de nomine 'Jesus', et quo modo quaeritur et invenitur Salvator. Secundo habemus, quo modo reperto eo 'procidentes eum adoraverunt' et 'obtulerunt ei munera'. Quoad primum videamus de nomine Dei, de nomine creaturae et de nomine 'Jesus'*.

[5] Com André (1997, p. 216), entende-se que a influência dionisiana "repercurtir-se-á em Nicolau de Cusa através da '*disproportio*', que o leva a resolver de modo relativamente diferente da escolástica a problemática dos nomes divinos. A '*disproportio*' marca a inadequabilidade de qualquer categoria ontológica para designar a Deus: 'Ser', 'Essência', 'Substância' ou 'Uno' são conceitos que o 'pensamento do infinito' acaba por 'curto-circuitar', e, por esse motivo, é evitada a utilização de qualquer

três espécies de nomes divinos que serão tratadas no *Sermão 48* correspondem à mesma tripartição temática da obra *A douta ignorância*: em primeiro lugar, Cusa trata do nome divino correspondente à Deus, depois do correspondente às Criaturas e, em terceiro lugar, do nome de Jesus.

De início, Cusa preocupa-se em situar o nome de Deus acima do "intelecto", referindo-se à sua inefabilidade como um dogma que remete ao patriarca Abraão e com o qual concordam todos os "prudentes". Fundamentando sua interpretação nos *Salmos*[6], situa o nome divino "acima dos céus intelectuais" e nos *Provérbios de Salomão*[7], encontra palavras sobre a humildade daquele que reconhece a sua própria ignorância:

> Abraão buscou pelo nome de Deus, e Deus disse: 'Por que buscas meu nome, que é prodigioso?' Por que prodigioso? Pois é inatingível. Porque essa é a opinião concorde de todos os prudentes, que seu nome não é nomeável, uma vez que 'prodigioso é seu nome por toda a terra'. E, a partir disso, Davi disse que 'elevada é a sua magnificência acima dos céus' intelectuais, que bem 'narram sua glória, e suas obras anunciam o firmamento'. E Salomão, no último de seus provérbios ascende em espírito acima e abaixo, mas não encontra seu nome. E o que isso significa, veja-se no texto, o que explica claramente 'a visão que expôs um homem, com o qual está Deus, e que tendo sido confortado pela assistência de Deus que reside nele, disse: eu sou o mais insensato dos homens e a sabedoria não está comigo'. E posteriormente, em outro lugar dessa obra, diz claramente [o nome de] Deus: 'qual é o seu nome, e qual é o nome de seu filho, se é que o sabes? Toda palavra de Deus é purificada pelo fogo', etc. (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 414)[8].

Sendo a inefabilidade do nome divino escrituralmente fundamentada, restaria a pergunta: qual conhecimento sobre Deus o ser humano poderia obter? De certo, no âmbito das criaturas o ser humano não poderia encontrar seu nome inefável, pois, nesse âmbito, nenhum nome é capaz de retratar aquele que está acima de todos os

substantivo com uma clara configuração metafísica e uma acepção designativa ou denominativa" (ANDRÉ, 1997, p. 216). Cusa, desse modo, entende que os nomes divinos "ao mesmo tempo que dizem, mostram que permanece oculto o que dizem, ao mesmo tempo que nomeiam, mostram a natureza limitada dessa nomeação, ao mesmo tempo que exprimem, ostentam no que exprimem a inexauribilidade expressiva do que pretendem exprimir" (ANDRÉ, 1997, p. 217).

6 Sl. 8: 2-10 e Sl. 18:2.

7 Pv: 30.

8 *Sermo XLVIII*, 2, linhas: 1-21. No original: *a) De nomine Dei - Abraham quaesivit nomen Dei, et dixit Deus: 'Cur quaeris nomen meum, quod est admirabile', etc? Cur admirabile? Quia non attingitur. Nam haec est omnium prudentium concors sententia, quod nomen eius non est nominabile, quoniam 'admirabile est nomen eius in universa terra'. Ex eo dicit David, quia 'elevata est magnificentia eius supra caelos' intellectuales, qui bene 'enarrant gloriam eius, et opera eius annuntiant firmamentum', etc. Et Salomon Proverbiorum paenultimo ascendit in spiritu sursum et deorsum, sed non reperit nomen eius. Sed quid ait ipse, videatur in textu, quia enarrat 'visionem viri, cum quo Deus, et qui Deo secum commorante ait confortatus: Stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum'. Et postquam opera aliqua Dei enarravit, dicit: 'Quod nomen eius est, et quod nomen filii eius, si nosti? Omnis sermo Dei ignitus', etc*.

níveis do Ser. Isso, o demonstra a "metáfora da cor e da visão" que aponta para o modo divino de *complicar* todas as coisas sem ser por elas contido:

> O que, portanto, todas as criaturas atingem a respeito de Deus? Pois em sua obra atinge a mesma maravilhosa, mas não atinge ele mesmo. Vê: onde são encontrados os nomes das cores? Não seria na região da visão? Pois, subtraída a visão, a cor não é. Na cegueira não há cor; desse modo, em toda região que a cegueira pode atingir não se encontra a cor. Portanto, a cor é na região da visão. Mas a visão não é atingida por nenhuma cor, pois a visão não é colorida. Portanto, a visão é exterior à região das cores; e, sobretudo a visão julgada na região das cores não é nada daquilo, pois não há nenhum nome e conceito na região das cores a não ser o da cor. Tampouco vês a cor dizer ou nominar o não-colorido. E, se procuras Deus na região das cores, não encontras nada a não ser aquela cor ótima, isto é, [a cor] que é perfeição e beleza de toda cor, etc. (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 416)[9].

Cusa utiliza-se da própria constituição da alma humana segundo sua teoria do conhecimento - que admite têss níveis distintos de conhecimento: a sensação, a razão e o intelecto -, como um exemplo de como os níveis superiores de cognição estariam *presentes* nos inferiores de modo a não serem por eles contidos. No exemplo que se segue, o dos sentidos, o "sentido comum" - que Cusa empresta da teoria aristotélica da Alma[10] -, contém os demais sentidos, assim como a visão em relação às cores. Seguindo esse mesmo exemplo, a razão complica os sentidos e o intelecto complica a razão. Analogamente, Deus complica a criação. Desse modo, em sua região, as criaturas somente podem nomear a Deus conforme suas limitações, ou seja como sua "perfeição última":

> E o mesmo se dá em relação a todos os sentidos. Portanto, assim como esse olho no centro da visão não possui cor, de modo que é o princípio, meio e fim de toda cor, e o mesmo se diz dos outros sentidos; assim como o sentido comum nada possui dos sentidos particulares, o intelecto nada possui de tudo aquilo que se encontra na região da razão e dos sentidos, para que possua a si mesmo, assim como o olho em relação às cores. Da mesma forma, Deus possui a si mesmo e a todas as criaturas. Portanto, na região de todas as criaturas não encontras Deus nem seu nome, senão segundo a natureza de sua região, isto é, segundo a perfeição última que nessa região é possível. A perfeição intelectual é a mais elevada. Ela denomina a Deus enquanto

[9] *Sermo XLVIII*, 3, linhas: 1-19. No original: *Quid igitur attingit omnis creatura de Deo? Nam in operibus eius attingit ipsum admirabilem, sed ipsum non attingit. Vide: Ubi reperiuntur nomina colorum? Nonne in regione visus? Nam sublato visu non est color. Apud caecum non est color; in omni enim regione, quam caecus attingere potest, non reperit colorem. Est igitur color in regione visus. Sed non attingit omnis color visum; nam visus non est coloratus. Est igitur visus extra omnem regionem coloris; et potius visus iudicatur in regione coloris nihil quam aliquid, quia nullum est nomen aut nulla est notitia in regione coloris nisi de colore. Nec sciret color dicere aut nominare non coloratum. Et si quaeritur Deus in regione coloris, tunc non reperitur nisi quid optimum coloris, scilicet ubi est omnis coloris perfectio et pulchritudo, etc*.

[10] Cf. *De anima III*, 1-2.

> 'puro intelecto', que é a verdade, e o 'puro amor', que é o bem, e, assim por diante (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 416)[11].

Esse nome análogo que possui traços das imperfeições da criatura não pode ser o verdadeiro nome inefável. Esse último deve ser, portanto, como um "nada"[12] em relação à criatura, isto é, como um não-ser relativo procleano[13]:

> Mas este não é o nome de Deus, do modo como foi preestabelecido. Portanto, segundo o obtido por todo intelecto criado, [Deus] é, sobretudo, "nada", uma vez que ele não é inteligível pela razão, ou, dito de outro modo, uma vez que essa região não atinge o não-inteligível. E porque toda palavra emana do intelecto, pois é razão - a palavra não é senão o intelecto na razão -, assim, Deus é nominado pelo intelecto na razão; de modo que, dado que o intelecto atinge a obra divina no seu céu - segue-se, que ele encontra as virtudes, potências, etc. -, e porque nada da causa primeira aparece nessa região dentre todos os causados, assim ele nomeia Deus na razão como o 'nada' altíssimo e perfeito, etc.; assim como nominamos 'ourives' ao mais digno artesão que fabrica a partir do ouro e da prata (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 416).[14]

O intelecto, apesar de constituir o nível último da cognição natural humana acima da razão, ainda não é capaz de atingir o não-inteligível por sua própria capacidade, de modo que todos os nomes que formula unicamente apontam para a realidade superior aos seus poderes cognitivos. Isso lhe é possível porque compreende que essa realidade inefável exista, apesar de não concebê-la de um modo supra-intelectivo, assim como a luz se projeta no olho, revelando-lhe sua presença, embora sua natureza supra-colorida seja por ele percebida apenas em suas determinações,

---

11 *Sermo XLVIII*, 4, linhas: 1-17. No original: *Ita de aliis omnibus sensibus. Sicut igitur ob hoc oculus in centro visus non habet colorem, ut sit omnis coloris principium, medium et finis, et ita de aliis sensibus, sic sensus communis nihil habet sensuum particularium, intellectus nihil habet de omnibus, quae in regione rationis et sensus sunt, ut sit se habens ad ipsa, sicut oculus ad colores. Sic Deus se habet ad omnes creaturas. In regione igitur omnium creaturarum non reperitur Deus nec nomen eius nisi secundum naturam illius regionis, scilicet secundum perfectionem ultimam ibi in illa regione possibilem. Intellectualis autem perfectio est ultima. Illa Deum purum intellectum nominat, hoc est veritatem, et purum affectum, hoc est bonum; et ita de reliquis*.

12 Nota do Cusanus Portal: Cf. Thierry de Chartres. *Glossa De Trinitate*, IV, n. 14 (p. 287,7 - 12), ali citando Hilário e Calcídio; Eckhart, *Sermão 71* (D.W.3, p. 211,6): "*mit offenen ougen sach er (Saulus) niht, und daz niht was gott, et saepius*"; Henrique Suso, *Büchlein der Wahrheit*, c.1 (ed. K. Bihlmeyer l.c. p. 328,24 - p. 329,6): "*darumb sprichet Dionysius ... daz got si nit wesen oder ein niht ... moechte man ime sprechen ein ewiges niht*"; ib. c.5 (p. 342, 5 - 344, 3).

13 Cf. *In Parm.*, VI, 1039. (PROCLUS, 1987, p. 400). Sobre o Não-ser relativo em Proclo e Nicolau de Cusa, consultar (SVERSUTTI, 2019, p. 66).

14 *Sermo XLVIII*, 5, linhas: 1-17. No original: *Sed non est aliquod nomen tale Dei, ut ex praehabitis patet. Secundum igitur omnem creatum intellectum Deus potius 'nihil' est, cum non sit de ratione intellegibilium, quam aliquid, cum regio illa non attingat non intellegibile. Et quia omne verbum ab intellectu emanat, cum sit ratio verbum enim non est nisi intellectus in ratione , hinc Deus per intellectum nominatur in ratione; ut, quia intellectus attingit in suo caelo opera divina reperit scilicet virtutes, potentias etc. , Deum sic nominat in ratione, quia nihil reperit in regione sua de causatis omnibus a causa priore, nihil altius perfectiusque etc; sicut fabrum, qui ex auro et argento fabricat, aurifabrum dicimus a digniore etc*.

isto é, mediante as cores. Essa doutrina, segundo Cusa, é concorde com a teoria agostiniana da iluminação, apresentada na *Cidade de Deus*[15]:

> Mas, além disso, [o que se segue serve] como recomendação: que, como a visão não atinge senão o colorido, ainda assim, a luz se projetando atinge o não-colorido na visão. Ainda não atinge a luz definitivamente, pois ela não pertence à região colorida. Então, não se sabe o que é a luz, a não ser que é em si mesma deleitável e boníssima acima de tudo, pois sem essa luz, nada em sua região pode-se atingir. Portanto, assim como a luz corpórea se faz presente ao olho corporal, assim também a luz espiritual se faz presente ao olho espiritual, ou intelecto, como também diz Agostinho na *Cidade de Deus*, XI, c. 4, e isso não é dito inconvenientemente. Pois a luz espiritual se projeta nas mentes e não é apreendida de maneira definida, e é luz acima da região das apreensões intelectuais, mas de modo tal que, assim como o olho atinge tudo aquilo que é na região da visão, assim também o intelecto [atinge] em sua região das coisas inteligíveis (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 418)[16].

Nesse momento, Cusa destaca nitidamente as doutrinas católicas da revelação e da graça divina e as insere de um modo claro em sua teoria do conhecimento. A descida da luz divina é que revela as coisas inteligíveis ao intelecto do mesmo modo que a luz física revela "a visão que estava em potência":

> Portanto, segue-se claramente que assim como o olho da luz corporal é prodigioso e é inefável ou boníssimo, sem o qual nem seria possível o ver nem algo que é visível, que é a própria luz pela qual e na qual toda visão se faz, assim também a luz intelectual é divina e prodigiosa e inefável ou inominável, boníssima, para além de tudo, pela qual e na qual se faz a intelecção. E essa é a luz da revelação e da graça. Pois, assim como a luz ocular revela as cores e atualiza a visão que estava em potência, assim essa é luz, luz da revelação e da graça revelando as coisas inteligíveis ao nosso intelecto (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 418).[17]

Essa iluminação também é uma doutrina fundamentada na *Sagrada Escritura*. Segundo o Salmo de Davi (Sl. 119:18) e a passagem da *Sabedoria de Salomão*, o ser

---

15 Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, XI, c. 4.

16 *Sermo XLVIII*, 6, linhas: 1-19. No original: *Sed adhuc advertendum, quod sicut visus non attingit nisi coloratum, attingit tamen lumen se ingerens in visum non coloratum. Non tamen attingit definitive lumen, cum non sit de regione coloris. Nescit enim, quid sit lumen, licet sit sibi delectabile et gratissimum supra omnia, cum sine illo lumine nihil in sua regione attingere possit. Sicut igitur lumen corporale se habet ad oculum corporalem, ita spirituale lumen ad oculum spiritualem, scilicet intellectum, ut Augustinus etiam dicit XI De civitate c. 4o hoc non inconvenienter dici. Nam ingerit se hoc lumen spirituale mentibus, et non apprehenditur definitive, et est lumen extra regionem intellectualium apprehensionum, sed tale, in quo, sicut oculus attingit omnia, quae in regione visus sunt, sic intellectus omnia suae regionis intellegibilia*.

17 *Sermo XLVIII*, 7, linhas: 1-13. No original: *Sic igitur patet, quod sicut oculo lumen corporale est admirabile et ei ineffabile, sed gratissimum, sine quo nec videre potest nec quidquam visibile est, ut sit lumen ipsum, per quod et in quo fit omnis visio, sic lumen intellectuale est divinum et admirabile et ineffabile seu innominabile, gratissimum super omnia, per quod et in quo fit intellectio. Et hoc est lumen revelationis et gratiae. Nam sicut lumen oculis revelat colores et ponit visum in actu, qui erat in potentia, sic hoc lumen est lumen revelationis et gratiae revelans intellectui nostro intellegibilia*.

humano, *por si só*, não atinge a apreensão de Deus e a palavra de Deus é um *escudo* para aqueles que nele esperam (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 418)[18]. Assim também a tradição de todos os sábios concorda com a doutrina do responsório da Festa de Pentecostes[19]: "Sem essa luz, nada há no ser humano". Isto é, engana-se aquele presunçoso que se jacta saber da verdade última por suas próprias forças, segundo o exemplo do próprio Lúcifer:

> Portanto, digamos a partir de todos os santos: 'Sem essa luz, nada há no ser humano' que possibilite obter algo da vida em sua região. Pois ver para o olho significa viver. E assim, o inteligir para o intelecto é viver. Portanto, não vive o intelecto quando carece dessa luz. Porque esta é toda a tradição de todos os sábios, que reconhecemos que nós não podemos, a partir de nossa própria presunção, viver pela vida intelectual, e que somos instruídos, pelos exemplos da queda do anjo Lúcifer e do homem Adão, que aquela luz não provém da graça, mas por presunção, eles se jactam querendo ser iguais ao Altíssimo, ele que é o único a não carecer de outro (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 418).[20]

O modo pelo qual o ser humano roga ao próprio Deus que se lhe revele seria, portanto, a humildade (aqui relacionada à doutrina da douta ignorância) fundada no "amor e na prece", como revela Salomão (Pv. 2: 6), pois "toda sapiência pertence a Deus" (Ec. 1:1.) e "somente de sua boca procede o conhecimento" (Sl. 42:3). Davi roga a Deus para que lhe envie a "(...) luz e tua verdade, estas me conduzirão" (Sl. 42:3) (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 420)[21]. Esses fundamentos da doutrina da graça encontram-se na "*Sagrada literatura*" e relacionam-se ao tema dos nomes divinos, isto é, explicam a doutrina da *complicação* contida no único nome acima do Intelecto revelado nas *Escrituras*: o *Tetragramaton*, ou Jehova (*IHVH*)[22]:

---

18 *Sermo XLVIII*, 8, linhas: 1-12. No original: *Et hoc est fortassis, quod omnes sapientes, prophetae et sancti nobis in Scripturis insinuant, quo modo revelatione ipsius Dei solum apprehensio est possibilis. Hinc ait David: 'Revela oculos meos! Et considerabo', etc., quoniam ex nobis nihil possumus. Et hoc est, quod Salomon videtur dicere in allegato loco. Postquam ignorantiam nostram nominis Dei et Filii eius praemisit, dicit: 'Omnis sermo Dei ignitus clipeus est sperantibus in se. Ne addas quidquam verbis eius et arguaris inveniarisque mendax*!'

19 Cf. Nota do Cusanus Portal: *Sine tuo numine nihil est in homine*.

20 *Sermo XLVIII*, 9, linhas: 1-14. No original: *Docemur igitur ab omnibus sanctis 'sine illo lumine nihil esse in homine', quo possit quidquam vitae habere in regione sua. Nam videre oculo est vivere. Sic 'intellegere intellectui est vivere'. Non igitur vivit intellectus, quando hoc lumine caret. Quare haec est omnis omnium sapientium traditio, ut cognoscamus 'nos' ex nostra praesumptione non posse vivere vita intellectuali, ut docemur per exempla casus Luciferi angeli et hominis Adae, qui hoc lumen non ex gratia, sed praesumptione se habere iactabant volentes similes esse Altissimo, qui solum alio non indiget*.

21 *Sermo XLVIII*, 10, linhas: 1-16. No original: *Et ad humiliationem deducamur scientes omnem revelationem seu vitam dari gratuite, ut illam impetremus. Ita Salomon, cui Deus haec revelavit, scilicet quod sapientia habetur ex gratia, non aliud docuit de modo ipsam acquirendi nisi, quod ipsa diligenter inquiratur per amorem et petatur, sicut et ipse petiit: 'Mitte mihi sedium tuarum assistricem sapientiam!', etc. Hoc in 2o c. Parabolarum probat, quo modo scilicet debet quaeri cum aviditate maiore, ut pecunia quaeritur. Et tunc dabitur, quia a Deo est sapientia, et de 'ore eius prudentia procedit' . Nam 'omnis sapientia a Domino Deo est', etc. 'Emitte lucem et veritatem tuam. Ipsa me deduxerunt', etc*.

22 Cusa trata desse nome divino em: *DDI*, I, 24.

> E o mesmo vemos a partir da tradição das revelações da *Sagrada Literatura* em outras passagens acerca do nome de Deus, a respeito do nome *Tetragramaton* e de outros nomes divinos; E não há senão um nome acima da região intelectual, isto é, *Jehova*, que não é da região intelectual, porque não-inteligível, nem mesmo significa Deus segundo alguma razão, mas de modo que revela-se (*exsistit*) causa de todas as razões e inteligências. Sobre isso, discuto em outro lugar (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 420. Modificada)[23].

Os demais nomes divinos pertencem à região do intelecto. Esse é o caso daqueles nomes de que trata São Jerônimo nas suas *Cartas*[24] e os demais sábios de outras nações[25], como os Caldeus, os Gregos e Egípcios.[26]

Na segunda parte do *Sermão 48*, Cusa passa a avaliar os "nomes das criaturas". Segundo Nicolau de Cusa, "o conhecimento é causa dos nomes", isto é, a causa da imposição de nomes que se dá pelo movimento da razão, assim como a luz é a causa das cores. As cores, por sua vez, seriam as "determinações da luz em um meio diáfano", isto é, derivam seu ser do ser da luz. Do mesmo modo, "a graça divina é a causa das coisas", uma vez que Deus "é aquilo que é" verdadeiramente, segundo Paulo, enquanto todos os demais entes são dependentes dele. Dessa causalidade descendente, isto é, da doação do ser do nível inferior pelo superior e do movimento do nível inferior em busca do conhecimento do nível superior é que deriva, segundo Cusa, a doutrina de Agostinho[27], que afirma que a alma "obtém a verdade imutável a partir do alto", porém, sendo "ela formada no interior" (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 420).[28]. Analogamente, conclui Cusa, os nomes de todas as coisas são determinações do nome inefável de Deus, pois aquelas são *seres dependentes* (*ab esse*), ainda que, pelo movimento da razão, obtenham nomes próprios. Isto é, uma vez que o ser da criatura depende totalmente de Deus, em Deus, ela tem o seu nome inefável e, fora dele, nenhum nome:

---

[23] *Sermo XLVIII*, 11, linhas: 1-10. No original: *Et sic scimus ex traditione Sacrarum Litterarum revelationes aliquas circa nomen Dei, ut de nomine Tetragrammaton et aliis divinis nominibus; et non est nisi unum nomen supra regionem intellectualem, scilicet 'Jehova', quod non est de regione intellectuali, quia non intellegitur, neque ipsum significat Deum secundum aliquam rationem, sed ut omnis rationis et intellegentiae causa exsistit etc; de quo alibi*.

[24] São Jerônimo. *Epistulae*, 2, 24, *Ad eadem Marcellam. De decem nominibus dei*.

[25] Cf. *DDI*, I, 24 e 25.

[26] Cf. *Sermo XLVIII*, 12, linhas 1-12. No original: *Alia sunt nomina divina, sed de regione intellectuali, quorum aliqua sunt nobis explicata per vigorosos intellectus, qui sanctitate luminis revelationis prae ceteris claruerunt, ut sunt nomina Dei, de quibus sanctus Hieronymus in epistula etc. Alia sunt nomina sapientium Chaldaeorum, Graecorum, Aegyptiorum, paganorum nationum linguarum; alia uniuscuiusque devoti viri, qui Deum varie nominat etc. Et de hoc alibi. Et hoc de prima primae*.

[27] Santo Agostinho. *O livre Arbítrio*, capítulo 2.

[28] Para toda essa passagem, ver: *Sermo XLVIII*, 13, linhas: 1-11. No original: *Notitia est nominis causa; notitia ex intellectu est; motus rationis imponit nomina. Et considerandum, quod sicut lumen est causa colorum nam color non est nisi terminus lucis in diaphano , ita gratia divina est causa rerum, per quam Paulus aiebat se id esse, quod erat. Et beatus Augustinus II De libero arbitrio dicit, quo modo anima quadam immutabili veritate desuper praesidente, interius manente formatur illa*.

> Portanto, os nomes de todas as coisas não são senão determinações do nome de Deus, pois a criatura não é algo a partir de si. Desse modo, é patente que a criatura, quando é a partir de si, não possui nome a não ser nenhum nome; e quando é a partir de Deus, não possui nome a não ser o nome de Deus, assim como o filho do homem é chamado homem. Mas a diversidade de determinações da luz da graça é a causa da variação das criaturas a partir da luz da unidade. Logo, a criatura recebe um nome distinto a partir de uma certa razão, que distingue uma criatura de outra (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 421. Modificada).[29]

Nessa passagem, faz-se evidente a teoria da *complicatio-explicatio* cusana apresentada em *DDI*: quando vista na simplicidade de Deus, a criatura não é nomeável assim como a cor não é vista na pura luz. Quando vista no âmbito da contração, ela é nomeável assim como as cores. Sendo Deus a infinidade absoluta interminável, nada há fora dele e, portanto, não pode ser determinado *ex termino*. Quando vista nessa unidade infinita, também a criatura é inominável através de termos que envolvam alteridade. Ainda que, pela razão, as criaturas recebam nomes determinados, lá onde a razão não encontra termos que possam determinar, as mesmas tornam-se inomináveis:

> A partir disso, a criatura não é nomeável lá onde não há diversidade das criaturas, como no caso da luz. Nem é nomeável o que está fora desta luz porque, fora dela, é nada. Nem é nomeável a partir do termo, isto é, de modo que seja determinada a luz, porque nem a luz é determinável em algo fora de si, pois nada existe fora dela, nem é determinada em si, pois o termo não é determinação. E, a partir disso, qualquer criatura não é compreensível como ela é (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 423. Modificada).[30]

Desse modo, Cusa afirma que a denominação das coisas por um nome somente se dá pela operação da razão para seus próprios fins, isto é, em seu movimento em direção à intuição de Deus, mas não devido a natureza limitada/determinada das próprias coisas. Desse modo, do nome infinito e inefável de Deus deriva todos os nomes possíveis que são, por assim dizer, "explicações" (*explicatio*) do nome inefável "que é o verdadeiro nome das coisas":

---

[29] *Sermo XLVIII*, 14, linhas: 1-11. No original: *Non est igitur nomen omnis rei nisi terminus nomibvnis Dei; nam creatura non est quidquam ex se. Tunc patet, quod creatura, ut est ex se, non habet nomen nisi nihili nomen; et ut est ex Deo, non habet nomen nisi Dei nomen, sicut filius hominis homo nominatur. Sed diversitas terminationis luminis gratiae est causa variationis creaturarum ex unitate lucis. Tunc creatura sortitur nomen discretivum per aliquam rationem, qua discernitur una creatura ab alia*.

[30] *Sermo XLVIII*, 15, linhas: 1-10. No original: *Unde non est creatura nominabilis ibi, ubi non est creaturarum diversitas, scilicet in lumine. Nec est nominabilis, ut est extra hoc lumen, quia extra ipsum nihil est. Neque est nominabilis ex termino, ubi scilicet terminatur lux illa, quia nec lux est terminabilis in aliquo extra se, cum nihil sit extra ipsam, nec in se terminatur, cum termini non sit terminus. Unde non est comprehensibilis aliqua creatura, uti est*.

> Porque a sua denominação se dá a partir da razão derivada de uma operação diversa e dela se eleva à virtualidade da coisa, e à própria coisa que não se apreende como ela é, mas na operação que dela emana, nomeando-a segundo a razão da operação ou outra razão discretiva. E compreendas que é partir disso [que se explica] que a variação de nome de uma mesma coisa se dá segundo a variação do movimento da razão. E [compreendas] que o verdadeiro nome é inefável; e que todos os nomes impostos pelo movimento da razão são explicações com certa similitude para com o verdadeiro nome das coisas, que não atingimos na região racional (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 423. Modificada).[31]

Cusa reúne, em seguida, uma coleção de passagens escriturais[32] para fundamentar a sua doutrina de que a Criatura não saberá "o que ela é ou qual é seu nome a não ser na luz da sua glória e sua felicidade última" (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 423)[33]. Em comparação, outros nomes, os da região intelectual e o da região racional tem a característica de serem determinações dos níveis superiores. Por exemplo, o nome de "Jesus" revelado na ocasião dos reis magos como a "criança que nasceu em Belém"[34], segundo Cusa, é um nome "atribuído pelo anjo", ou seja, atribuído "pelo intelecto [presente] na região da razão" (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 423. Modificada)[35]. Também, a nomeação dos anjos se dá a partir de nomes que "ressoam como determinações da luz", segundo seu significado, por exemplo: "Michael" como "fortaleza de Deus", "Gabriel" e "Raphael"[36]. Esses nomes seriam, para Cusa, "determinações da luz divina segundo a região intelectual" (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 425)[37]. Os nomes da região da razão remetem-se sempre às determinações de algo,

---

[31] *Sermo XLVIII*, 16, linhas: 1-13. No original: *Quare nominatio eius est ex ratione deprehendente operationem diversam et de illa se ad virtutem rei elevantem et ipsam rem quam non apprehendit, uti est, sed in operatione, quae ab ipsa emanat, nominando secundum rationem operis aut aliam rationem discretivam. Et scias ex hoc esse, quod secundum varietatem motus rationis est variatio nominis eiusdem rei. Et verum nomen ineffabile est; et omnia nomina rationis motu imposita sunt explicantia in aliqua similitudine verum nomen rei, quod non attingimus in rationali regione*.

[32] Ap. 2:11; 3:5; 12:21; 13:8; 20:12; 21:27. Is. 62:2. Ex. 33.

[33] *Sermo XLVIII*, 17, linhas: 1-14. No original: *Nemo igitur poterit scire, quid sit aut quod nomen eius, nisi in lumine gloriae et felicitatis suae ultimae. Et sic solum ille, 'qui vicerit', sciet nomen suum, quod erit sibi 'novum' et manifestabitur sibi et erit tale, quod 'os' hominis numquam 'nominavit'. Et ita patet, quo modo damnati numquam scient nomen suum. Et moritur intellectus, quia vitam, quae est intellegere, perdet etc. Et hic est scriptus 'in libro vitae', qui habet nomen, et in Deo vivit notitia eius, quem Deus ex nomine noscit, sicut Moysen scriptum 'in libro vitae' Deus dicit se noscere ex nomine (Exod. 33o). Etc*.

[34] Mt. 2: 1.

[35] *Sermo XLVIII*, 17, linhas: 14-26. No original: *Tertium est nomen Jesus. Et hoc est nomen impositum ab angelo, hoc est intellectu in regione rationis, quia 'salvum faciet populum', etc. Dicit Isaias, quod 'os Domini nominavit' hoc nomen. Et Evangelista dicit, quod 'angelus'. Unde collige 'angelum', 'os Domini', quia non loquitur Deus rationi nisi per intellectum. Ex ratione igitur illa, quae est ex opere salvationis, 'Jesus' dictus est puer 'natus in Bethlehem'; de quo vide alibi. Nota de libro vitae Apocalypsim 3o et 13o et 20o*.

[36] Cf. Hugo de Strasburgo. *Compendium theologica veritatis*. II c.20 (ed. Borgnet 34,56b). São Jerônimo. *Liber interpretationis nominum Hebraicorum*. (CCSL 72 p. 140): "*Gabriel...fortitudo dei vel virtus mea deus*"; Isidorus Hisp. *Etymologia*, VII c.5 10-11. Isidorus (l.cit. 13): "Raphael interpretatur curatio vel medicina Dei"; Glossa ordin. in. Tob. 3,25 (l.cit. col. 1518): "*Raphael medicina Dei*".

[37] *Sermo XLVIII*, 18, linhas: 1-11. No original: *Unde ex hoc collige mysterium, quo modo angeli non*

como os da geometria, que remetem às determinações de uma superfície: triângulo, tetraedro, hexágono, etc., "porque seu número de ângulos é limitado" (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 425)[38] e o das cores do arco-íris que, porque são determinações da luz, podem ser chamadas de "cores lúcidas". Ao contrário, dá-se com o nome verdadeiro das criaturas que, tendo seu fundamento no Deus inefável, tem, portanto, seu nome ignorado[39].

No que se refere ao nome de Deus, uma vez que este ultrapassa todos os *modi cognoscendi*, o mesmo deve, portanto, ser buscado pela remoção de todas as determinações, isto é, pela teologia negativa dionisiana:

> A partir disso, concebas, de que modo o homem deve buscar a Deus no seu nome, para que encontre seu nome verdadeiro. Pois, deve-se tolher todas as determinações, aquelas figurações de seu nome, e, dentro de si, encontrar a luz, assim como disse Dionísio, ascender mediante a remoção, assim como fazem os que buscam uma colher num pedaço de madeira. Eles tolhem as determinações nas quais a matéria da madeira é determinada, até que devenha a forma desejada. E, então, aquilo que viu o intelecto na madeira pela fé, antes de estar no sentido, é tornado presente no sentido. Assim, nesse mundo, nós que buscamos Deus pela razão, tolhemos tudo, para que Deus, que é presente pela nossa fé, ao invés de ser buscado pela razão, seja feito presente aos olhos do intelecto (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 425).[40]

A busca de Deus pela razão mediante a concepção dos nomes divinos ("abstração") visa encaminhar a alma à intuição direta de Deus ("ascensão"), mediante o intelecto, porém, Cusa destaca: "não podemos alcançar a pura luz não-mista por quaisquer ascensões e abstrações" (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 425), pois, uma vez que Deus é a infinidade absoluta, sempre restará algo para "alcançar o puro conceito tal como é". Desse modo, não se pode intuir a Deus nesta vida, a não ser que

---

habent nisi nomina, quae sonant terminum lucis, scilicet 'Michael', quasi 'fortitudo Dei': 'Gabriel', 'Raphael', etc, hoc est, ubi relucet lumen illud in termino fortitudinis aut in termino salutis secundum interpretationem nominum illorum. Et non reperiuntur nomina esse intellectualium spirituum nisi quaedam terminationes lucis divinae secundum regionem intellectualem; sic etiam de aliis in sua regione.

38 *Sermo XLVIII*, 19, linhas: 1-11. No original: *Quem ad modum in mathematicis ex terminatione superficiei figura nomen sortitur: trigona, tetragona, hexagona etc, quia tot angulis clauditur*.

39 Para toda essa passagem, ver; *Sermo XLVIII*, 20, linhas: 1–9. No original: *Et qui scit colorem iridis ex termino lucis solaris esse, potest nominare et definire colorem iridis esse colorem lucidum. Et hoc secundum est propius exemplum. Sic, qui sciret, unde esset creatura, ille secundum hoc nomen imponeret. Sed quamdiu ignoratur nomen Dei, a quo omnia, necesse est et ignorare nomen creaturae, quod est similitudo nominis Dei*.

40 *Sermo XLVIII*, 21, linhas: 1-15. No original: *Ex hoc elicias, quo modo homo in nomine suo quaerere debet Deum, ut inveniat nomen suum verum. Nam tollere debet omnes terminationes, quas figurat nomen suum, et intra se reperiet lumen, sicut Dionysius docet per ablationes ascendere, sicut faciunt quaerentes coclear in ligno: Tollunt terminos, in quibus terminatur materia ligni, quousque deveniatur ad formam quaesitam. Et tunc id, quod vidit intellectus per fidem in ligno, antequam esset in sensu, factum est praesens sensui. Sic in hoc mundo per rationem Deum quaerentes tollimus omnia, ut Deum, qui per fidem nobis praesens est, antequam quaeratur ratione, fiat etiam praesens oculo intellectus*.

Deus mesmo se lhe revele, como "se revelou ao suplicante Moisés" (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 425)[41]. Nesse sentido, é necessária a mediação do Salvador Jesus:

> Portanto, possuímos o modo pelo qual podemos ser guiados àquele local em que está o rei dos Judeus, na luz da graça, ou na luz revelada, ou na luz das estrelas, caso diligentemente percorrermos [o caminho] e buscarmos. Mas, o mesmo, em sua pureza, tal como é, não alcançamos, a não ser que a luz nos conduza a Jesus, de modo que atinjamos o rei na criança. Pois, se lermos o divino Dionísio, [veremos] aquelas ascensões manifestas e, depois, somos remetidos a Jesus, que é 'Esplendor' do Pai, etc., que, mediante o esplendor, encontramos em Jesus, segundo nossa comum humanidade; somos salvos atingindo pelo rei da glória no homem criança em aparência, o rei neste mundo secular da alteridade (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 427).[42]

Ao adentrar na discussão final do *Sermão 48*, a respeito do nome "Jesus", na passagem supracitada, Cusa destaca a comum humanidade entre Jesus e os demais homens realizada na encarnação e a salvação desses últimos mediante o "encontrar na criança" o esplendor do Pai. Tal como indica a passagem escritural dos Reis magos, mote do Sermão, tal feito seria possível. A situação humana decaída seria, portanto, *capax dei*, isto é, capaz de ser superada mediante o conhecimento de seu nome, como o "Salvador" [43]. Tal qual o exemplo da luz que se projeta no olho para que se dê a visão, Cristo é a projeção da luz divina supra-intelectual no mundo dos homens que revela a luminosidade que estaria escondida na própria natureza humana:

> Além disso, somos conduzidos tanto a Jesus quanto a si mesmo, lá encontramos o que se encontra na nossa natureza, conduzida a toda suficiência ou perfeição, bem como a própria altitude. Pois, a luz que em nossa natureza encontramos em Jesus não é a luz refratária refletida no inteligível, mas é aparição da luz na qual apreendemos a própria luz 'acima de toda potestades, virtudes' e todos os habitantes das regiões intelectuais. Pois o esplendor não é outro senão Jesus,

[41] *Sermo XLVIII*, 22, linhas: 1-11. No original: *Sed non possumus ad purum lumen impermixtum per quemcumque ascensum et abstractionem pervenire, sicut non potest statuarius in ligno formam, quam prius vidit per conceptum in intellectu, per quamcumque ablationem pertingere, quin remaneat semper aliquid de eo, quod auferre deberet et nondum abstulit, ut ad purum conceptum, uti est, deveniat. Unde in hac vita Deum non posse intueri Exodi 33o Deus Moysi oranti, ut eius faciem videret, revelavit etc*.

[42] *Sermo XLVIII*, 23, linhas: 1-16. No original: *Habemus igitur, quo modo in lumine gratiae seu lumine revelato seu in luce stellae, si diligenter ambulaverimus et quaesiverimus, poterimus ad aliquem locum perduci, 'ubi est rex Judaeorum'. Sed ipsum in puritate, uti est, non invenimus, sed ducit nos lumen ad Jesum, ut in puero regem attingamus. Nam si legimus divinum Dionysium has ascensiones aperientem, tunc remittimur ad Jesum, qui est 'Splendor' Patris etc, ut medio splendoris, quem in Jesu nobis secundum humanitatem communi reperimus, salvemur attingentes in puero, regem gloriae, hoc est attingentes in homine puero nondum apparente rege in hoc mundo regem saeculi alterius*.

[43] Cf. (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 427). *Sermo XLVIII*, 24, linhas: 1-8. No original: *De tertio, scilicet de nomine 'Jesus', est nunc considerandum, quo modo omnis impossibilitas et defectus, infirmitas et ignorantia in Jesu et in nomine seu notitia eius adimplentur. Nam si ipse Jesus nobis innotescit in nomine, quia Salvator, tunc haec est ostensio, ubi reperimus omne desideratum*.

> porque é a figura e a substância do Pai e sua luz na hipóstase viva e verdadeira (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 427).[44]

Jesus é o exemplar para o qual são conduzidos os homens a fim de comungarem, em seu nome, da natureza divina. Suas iluminações enquanto encarnado, não seriam, todavia, decaídas, mas segundo sua natureza divina, que "não efluiu em sua obra a não ser devido à salvação" (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 427. Modificada)[45]. Jesus é a "medicina" que "apreendemos na quietude" e não seria o Salvador caso à sua natureza não pudéssemos aderir[46]. Para tanto, o ser humano deve ser sedento por apreender a sapiência, tal qual os Magos da passagem que vieram a encontrar a Jesus:

> 'Jesus', portanto, é o nome do Salvador que nos salva eternamente, porque ele disse que, em sua força que é nome, é Deus e homem, criador e criatura. Portanto, aquele que é sedento por apreender a sapiência, como os magos, e a inquire diligentemente, será conduzido a Jesus, pela luz da graça, para que alcance o mediador, sem o qual a natureza daqueles que buscam seria incapaz da glória buscada (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 429).[47]

Por fim, Nicolau de Cusa discute o nome "*Tetragramaton*", ou "*IHVH*". Em sua interpretação, Cusa utiliza-se da doutrina da *complicatio-explicatio* para indicar que, no nome inefável de Deus, estariam *complicadas* todas as vogais. Esse nome, portanto é a "forma dos verbos" pela qual e na qual se dão todos os termos:

> Ademais, saibas que aquele nome *Tetragramaton* é dito talvez 'inefável', porque não é senão unidade de todas as vozes. Pois, se consideras retamente, também Jehova não é senão uma coleção de todas as vogais em unidade. Ioth, He, Vau, He são quatro letras. E se diz Tetragramaton devido às quatro letras . Entretanto, [Deus] não é expresso

---

44 *Sermo XLVIII*, 25, linhas: 1-12. No original: *Ducimur autem ad Jesum tamquam ad ipsum, ubi in nostra natura reperimus omnem sufficientiam seu perfectionem ad altitudinem deductam. Nam lumen, quod in nostra natura in Jesu reperimus, non est lumen refractum intellegibilia refrenans, sed est ostensio lucis, in quo et ipsam lucem 'supra omnem potestatem, virtutem' atque omnes inhabitatores intellectualis regionis apprehendimus. Non enim 'splendor' est alius Jesus quam Patris 'et figura substantiae eius' et ipsa lux in hypostasi viva et vera*.

45 *Sermo XLVIII*, 26, linhas: 1-10. No original: *Et ob hoc illuminationes Jesu, quae ab ipso ut exemplari et magistro processerunt, non sunt de regione mundi huius, sed de regione Patris et aeternitatis, per quae ducti sumus ut apprehendamus hoc nomen sibi competere, quia non effluxit in opere eius nisi salvatio, ac quod eapropter ipse sit Salvator et eius nomen Jesus. Et hoc est 'nomen supra omne nomen caelestium, terrestrium et infernorum'. 'Neque est aliud nomen, in quo' est 'salus'*.

46 Cf. (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 427). *Sermo XLVIII*, 27, linhas: 1-9. No original: *Reperitur igitur Jesus medicina et medicus, ad quem pertingere possumus in regione nostra, quia homo et creatura, in quo apprehendimus nos in quiete, quia Deus et ob hoc 'Jesus' dicitur a salvatione, quae est Creatoris. Illius enim est salvare, cuius est dare esse. Et non esset Salvator, si esset extra naturam nostram nobis imparticipabilis, cui adhaerere non possemus*.

47 *Sermo XLVIII*, 28, llinhas: 1-9. No original: *'Jesus' igitur est nomen Salvatoris salvantis nos aeternaliter; quod dicit insua virtute eum, cuius est nomen, Deum esse et hominem, Creatorem et creaturam. Qui igitur sitit apprehendere sapientiam, uti magi, et illam diligenter inquirit, ducitur lumine gratiae ad Jesum, ut ad mediatorem perveniat, sine quo incapax esset natura quaerentis quaesitae gloriae*.

> por aquelas letras, mas [as mesmas] são centrais para expressão, as quais pelas quatro vogais, isto é, 'i', 'e', 'o', 'a'. Na letra Vau é notada a expressão do 'o', ainda que a mesma seja 'v'. Com efeito, as letras 'o' e 'v' coincidem na raiz das vogais. Por isso, no alfabeto grego não se encontra o 'v' e no Hebraico não se encontra o 'o'. E o que tens, segundo os Latinos, no nome 'Jehova' não é senão todas as vogais: 'h', desta forma, não é letra. Portanto, seu nome é 'inefável' porque complica todas as vogais em si. Portanto, observas o mesmo na língua grega, na hebraica e no latim, não há outro senão aquele nome que complica tudo em si pelo qual é formado o verbo pela vogal. Portanto, [seu nome] é a forma dos verbos. A partir disso, é forma sem a qual o verbo vocal não pode ser feito; verdadeiramente, sem vogal, não se faz um verbo. A partir disso, é o Verbo de Deus, isto é, o Verbo pelo qual e no qual se dão todos os verbos (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 429).[48]

Segundo Cusa, Jesus é denominado *Jesua* em Hebraico que significa o "verbo de Deus", que é interpretado como o "sem pronúncia", verbo "no qual todas as coisas são feitas" (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 429).[49]. Por conseguinte, finalizando o *Sermão 48*, Nicolau de Cusa considera o modo como deve ser pensado o pronome "Eu" associado a Deus, ou seja, como um nome divino que indica sua infinidade complicante:

> 'Ouçam o que Deus fala em mim', etc., de modo idêntico, acerca do nome 'Eu', de que modo Deus diz: 'Eu sou Deus onipotente'; e 'Eu sou'; e 'Eu sou o que sou'. E [nota] que Cristo diz: 'Eu sou o alfa e o ômega'. A partir disso, [nota] que 'Eu' não convém senão a Deus e ao senhor Jesus, porque os supostos 'outros' não subsistem propriamente, pois sua hipóstase não é a eternidade (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 432).[50]

---

[48] *Sermo XLVIII*, 29, linhas: 1-28. No original: *Scias autem, quod hoc nomen Tetragrammaton dicitur 'ineffabile' forte, quia non est nisi unitas omnis vocis. Nam, si recte consideras, tunc non est Jehova nisi collectio vocalium in unitate. Ioth, He, Vau, He sunt quattuor litterae. Et dicitur Tetragrammaton quasi 'quattuor litterarum'. Non tamen exprimitur per illas litteras, sed sunt puncta expressionis, quae signantur quattuor vocalium, scilicet i, e, o, a. Et in Vau littera est nota expressionis de o, licet ipsa sit v. Nam o et v vocales coincidunt in radice vocalitatis. Hinc in alphabeto Graeco non reperitur v, et in alphabeto Hebraeo non reperitur o. Et ita habes secundum Latinos in nomine 'Jehova' non esse nisi vocalitatem omnem; h enim non est littera. 'Ineffabile' igitur est hoc nomen, quod omnem [p. 212] vocalitatem in se complicat. Sive igitur ad Graecam sive Hebraeam sive Latinam linguam respicis, non aliud habet hoc nomen, quam quod in se complicat omnia, per quae verbum vocale formatur. Est igitur forma verborum. Unde est forma, sine qua non potest verbum vocale fieri; sine enim vocali non fit verbum. Unde est verbum Dei, scilicet Verbum, per quod omne verbum et in quo omne verbum*.

[49] *Sermo XLVIII*, 30, linhas: 1-15. No original: *'Jesus' autem vocatur Hebraice 'Jesua'. Et est verbum Dei cum sancta littera, quae dicitur 'sin'; et interpretatur 'sin' 'elocutio' quasi verbum Dei elocutum. Est igitur Jesua seu Jesus Verbum Dei elocutum. Verbum autem Dei elocutum est, in quo 'omnia sunt facta': 'Dixit' enim 'et facta sunt'. Quid igitur 'Jesus' nisi complementum verbi elocuti seu salvatio et perfectio? Quod nota! Et hinc 'os Domini nominavit' hoc nomen, ut dicit Isaias propheta. Sed Deus loquitur per intellectum et intellectus per rationem et ratio per sensum, etc*.

[50] *Sermo XLVIII*, 31, linhas: 1-9. No original: *'Audiam, quid loquatur in me Deus', etc. Item de nomine 'Ego': Quo modo Deus dicit (Gen. 17o): 'Ego, Deus omnipotens'; et: 'Ego sum'; et: 'Ego sum, qui sum'. Et Christus dicit: 'Ego sum Alpha et Omega'. Unde 'Ego' non convenit nisi Deo et Domino Jesu, quia alia supposita non proprie subsistunt, cum hypostasis eorum non sit aeternitas etc*.

Tendo-se compreendido que o Tetragramaton complica todos os nomes e é o nome impronunciável de Deus, o nome “Eu”, associado a Deus, deve ser entendido para além das limitações racionais e intelectuais. O termo “Eu” associado a Deus deve ser corretamente entendido a partir de sua infinidade: nada há além dela, pois os supostos “outros” não subsistem propriamente” (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 432).

Em resumo, os principais tópicos abordados no *Sermão 48* podem ser considerados:

1. Cusa busca fundamentações escriturais para as sua doutrina da douta ignorância. Nesse sentido, a passagem dos Reis Magos revela de que modo a compreensão da divindade deve ser buscada e também que a mesma pode ser atingida.
2. A criança que nasceu em Belém revela a imanência divina necessária para que seja possível a salvação da humanidade.
3. Deve-se buscar a Deus por seus nomes. Há diversos tipos de nomes, da região racional, intelectual e supra-intelectual.
4. A inefabilidade divina, fundamento da douta ignorância, é fundamentada escrituralmente.
5. Porém a sua paradoxal possibilidade de busca também é fundamentada nas escrituras.
6. Cusa utiliza da metáfora dos modos naturais de conhecimento humanos para representar a paradoxal imanência e transcendência divinas. Essa constituição natural do ser humano se compõe de sentidos, razão e intelecto.
7. Pela teologia positiva, o ser humano predica de deus que o mesmo é a perfeição última das coisas; Pela negativa, remove todas as delimitações das coisas de Deus.
8. No entanto, nenhuma de suas faculdades naturais (i) atinge a Deus por sua própria capacidade, a não ser que Deus mesmo se lhe revele.
9. Cusa delimita claramente qual é, portanto, o papel da graça em sua teoria do conhecimento, aliando-se à doutrina da iluminação de Agostinho e escritural (*Salmos* e *Sabedoria de Salomão*).
10. O arrogante jacta-se de possuir a sabedoria divina por presunção, assim como Lúcifer.

11. A doutrina da graça está intimamente relacionada com a doutrina da inefabilidade e da busca pelos nomes divinos.

12. A busca pelos nomes divinos é universal.

13. O ser humano deve ser sedento pela sabedoria, tal qual os Reis magos.

14. O nome das criaturas é inefável pois seu ser é dependente do ser de Deus.

15. A individualidade dos seres deriva da razão e não da realidade mesma.

16. O verdadeiro nome das criaturas é o nome inefável de Deus.

17. Jesus, que é o Deus imanente e transcendente possui a natureza humana e a divina.

18. No nome *IHVH* revela-se a natureza complicante da Divindade, pois nele complicam-se todas as vogais explicadas nas inúmeras palavras.

19. Complicar todos os verbos é ser "forma" de todos os verbos.

20. O mérito da razão está em encaminhar a reflexão à intuição direta do nome inefável, transcendente e imanente.

21. Somente Deus pode dizer "Eu" verdadeiramente, pois os supostos "outros" não subsistem propriamente.

4.2.2 O opúsculo *A busca de Deus* (1445)

O opúsculo "A busca de Deus" ("*De quaerendo deum*", 1445, doravante denominado "*DQD*") de Nicolau de Cusa (1401-1464) retoma temas centrais das suas duas principais obras filosóficas anteriores - "*A douta ignorância*" ("*De docta ignorantia*", *DDI*, 1440) e "*As conjecturas*" ("*De coniecturis*", 1441) - e os insere numa tradição escriturária, escolástica e patrística. Com efeito, nele, Cusa percorre as áreas da metafísica e da teoria do conhecimento, tanto a partir da temática da "luz e das cores", advinda da tradição escolástica de interpretações do *De anima* aristotélico[51], como a

[51] Sobre o tema "*Sine lumine nihil est videre*", ver: Aristóteles, *De anima*, III, 3, 429 a 4. Sobre o tema da cognição em relação à luz e à cor, ver: *De anima*, III, 7, 431 a 17. O *De anima* recebeu diversos comentários no medievo, dentre os quais se destacam o de Alberto Magno e o de Tomás de Aquino. No século XV, havia uma "acalorada disputa entre albertistas e tomistas entre 1426 e 1456" em relação à questão da "possibilidade de um conhecimento humano puramente espiritual que não está mais vinculado à imagem (*phantasmata*) neste mundo". (HAUBST, 1955, p. 87. Trad. nossa). Ver, também, as análises de Mestre Eckhart: *As questões parisienses* 1 e 2, em: (ECKHART, Maître, 1984).

partir da “metafísica da luz”[52] e da “busca de Deus”, temáticas advindas da tradição agostiniana[53] e, sobretudo, dionisiana.

A metafísica da infinitude, exposta em *DDI*, que traz como pauta principal a dialética transcendência e imanência divinas em relação ao mundo criado, é ressignificada por Cusa a partir da utilização de sua própria teoria do conhecimento como um símbolo que aponta para essa modalidade infinita real, *modus essendi* divino. A teoria cusana do conhecimento, por sua vez, fundamenta-se numa tripartição de “modos de conhecimento” (*modi cognoscendi*), isto é, o da sensibilidade, o da razão e o do intelecto (*intellectus*) e obedece ao seguinte princípio: cada um desses *modi cognoscendi* está intimamente conectado ao outro, numa dependência ontológica e gnosiológica, respeitando uma hierarquia decrescente de simplicidade, a tal ponto que os modos superiores não se reduzem ao(s) seu(s) subordinado(s), mas sim, fundam-nos em razão de sua própria transcendência (*DQD*, II, 33-34). A consonância desse princípio com as teorias do conhecimento de alguns autores da linhagem da Escola de Colônia, como Dietrich de Freiberg[54], Mestre Eckhart[55] e Bertoldo de Moosburgo[56], que, nesse

[52] Cf. (GROSSETESTE, 2013); Ver também: (GROSSETESTE, 2015); e: (GROSSETESTE, 1963).

[53] Dada as influências bíblica e platônica, a luz exerce uma função fundamental no pensamento de Agostinho. Com efeito, sua notória “teoria da iluminação” tem a luz como elemento central do conhecimento. Segundo o Hiponense, aquilo que nós possuímos propriamente não é senão mentira ou falsidade. Assim sendo, o acesso às verdades espirituais, inteligíveis, deve mobilizar uma luz que transcende o sujeito cognoscente, luz que só pode ser pensada propriamente como um dom do absoluto. Comumente, essa teoria da iluminação é pensada como sendo uma metáfora epistemológica, extraída do nível sensível e transferida ao inteligível. No entanto, como lê-se nas *Confissões* (X, XXXIV, 51), a luz sensível é mais do que um simples paradigma epistemológico. Ele diz, com efeito, que, de fato, a luz sensível, rainha das cores, inunda tudo o que a vista pode atingir: ela é responsável pela visão. No entanto, já no nível sensível, a luz se insinua em nós com tal força que se ela for suprimida subitamente, ela causa em nós acesso ao obscuro fenômeno da privação de ser, o que nos causa tristeza, enfraquecimento existencial. Logo, a luz deve ser apreendida como causa ontológica: assim como a luz divina é condição ontológica da existência do verdadeiro no que se refere às coisas inteligíveis, na ausência de sua luz própria, a realidade sensível sucumbe. Assim, Agostinho vai tirar todas as consequências daquilo que lemos no seu Prólogo do Evangelho de João, a saber, que “no Princípio era o Verbo”, mas também que esse Verbo era vida e que essa vida é luz. Com efeito, no seu comentário exegético ao livro do Gênesis (*De genesi ad litteram*), Agostinho defende a tese segundo a qual a luz exerce uma função cosmológica: o Logos divino é aqui interpretado como potência irradiante de criação que, extraindo a matéria das trevas, do caos, dá a essa informidade primordial, formas e contornos. A luz é pensada como causa de existência e não mais simplesmente como causa da visibilidade daquilo que, de certa forma, já é, já existe. Com efeito, segundo Agostinho, a matéria informe, sem a luz, não possui a consistência ontológica necessária à informação do Logos divino. Se, antes, ela não for iluminada pela luz, ela seria como um espelho que, na obscuridade, é incapaz de emitir um reflexo qualquer. Nicolau de Cusa, em A busca de Deus, inspira-se abundantemente nessas intuições agostinianas.

[54] Sobre o papel do *intellectus agens* na visão beatífica segundo Dietrich de Freiberg, ver: (FREIBERG, 1977, p. 1-124).

[55] Em Eckhart, além da obra supracitada, o tema é igualmente tratado em diversos escritos: sobre o papel do *intellectus agens*, ver, por exemplo: *Comentário ao Evangelho de João*, n. 358; *Sermo XXII*, n. 212; *Sermo VIII*, n. 93. Sobre o tema do “nascimento de Deus na alma” em Eckhart, ver: *Sermões alemães*, n. 101 a 104.

[56] Sobre a influência de Bertoldo de Moosburgo e demais pensadores da escola de Colônia no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: (FIAMMA, 2017, pp. 91-128).

período de sua vida (1441-1449), era objeto de intenso estudo[57], é patente.

Não se sabe a quem esse *Opúsculo* é endereçado[58], mas sua data de composição é bastante precisa[59]. Constata-se que o mesmo sucede outro Opúsculo, "O Deus Escondido" ("*De deo abscondito*"[60], *DDA*, 1440-45) e também o "Sermão 48, *O Dia santificado*" ("*Sermo XLVIII, Dies sanctificatus*")[61], proferido na "Festa da Epifania" de 1445, e referido expressamente no texto (*DQD*, I, 16, 3).

Em *DQD*, Nicolau de Cusa apresenta uma reflexão sobre o nome divino "Deus" (*Theos*) a partir de uma perspectiva dionísio-erigeniana[62]. Ao mesmo tempo em que o sintagma "*quaerendo deum*" indica a busca de Deus, atividade própria do ser humano que, mediante sua natureza intelectual, intenta conhecer o seu princípio, ele também remete à busca *de* Deus, isto é, ao próprio desejo divino de ser conhecido pelos seres humanos. Com efeito, o sintagma "a visão de Deus", objetivo dessa busca, seria pensado por Nicolau de Cusa na obra "*A visão de Deus*" ("*De visione dei*", *DVD*, 1453)[63] como um genitivo objetivo e subjetivo: a visão beatífica da qual a divindade é o escopo, e também, a visão da qual a própria divindade é o sujeito. Desse modo, poder-se-ia relacionar o sintagma "a busca de Deus" (*quaerendo deum*) diretamente àquela interpretação erigeniana do termo "*Theós*" como uma "visio absoluta", no sentido de que aquele Deus abscôndito, absoluto e infinito, busca e também é buscado, ou seja, no sentido de que é, ao mesmo tempo, busca absoluta e visão absoluta.

O *DQD* dá início, então, a uma série de outros quatro Opúsculos teológico/filosóficos: "A filiação divina" ("*De filiatione dei*", *DFD*, 1445); "O dom do pai das luzes" ("*De dato patris luminum*", *DPD*, 1445-1446); "*Conjectura sobre os últimos dias* ("*De coniectura ultimis diebus*", *DCUD*, 1446) e "*A Gênese*" ("*De genesi*", DG, 1447), que compõem o *Volume IV* da *Edição Crítica*[64] de sua *Opera Omnia*, realizada pela Universidade de Heidelberg.

Consta que Nicolau de Cusa nutria alta estima por esse escrito, uma vez que a ele se remete em sua autobiografia filosófica "*A caça da sabedoria*" ("*De venatione sapientiae*", *DVS*, 1463), um ano antes de sua morte, e também em seu "*Apologia da douta ignorância*" ("*Apologia doctae ignorantiae*", *ADI*, 1449). Em *A busca de Deus*, Nicolau de Cusa parece ter em mente uma certa preocupação em detalhar alguns pontos passíveis de polêmica em suas doutrinas. Dentre esses assuntos abordados

[57] É o que sugere a grande quantidade de notas da Edição Crítica (IV) (NICOLAI DE CUSA, 1959a) que remetem à obra de Eckhart.
[58] Cf. (NICOLAI DE CUSA, 1959a, p. 21. Praefatio editoris).
[59] Cf. (VANSTEENBERGHE, 1920, pp. 268-269).
[60] Ver: (NICOLAU DE CUSA, 1964).
[61] Ver: (NICOLAU DE CUSA, 2022b).
[62] Cf. Dionísio Pseudo-Areopagita. *De divinis nominibus*, XII, 2. ErÍgena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).
[63] Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988a).
[64] Cf. (NICOLAI DE CUSA, 1959a).

em *A busca de Deus*, constam: uma nova fundamentação no texto escritural de sua concepção de um Deus infinito, transcendente e imanente[65] e o esclarecimento da necessidade do concurso da graça divina para a realização da visão beatífica, temas curiosamente já polemizados por Wenck[66].

Na primeira parte do *A busca de Deus* (DQD, I), Nicolau de Cusa se utiliza principalmente dos *Atos dos Apóstolos* (17, 18-29). Nessa passagem, Paulo, discursando no Areópago para uma plateia de filósofos - que incluía seu discípulo Dionísio[67] - sobre o "*Deus desconhecido*" enunciava o problema da paradoxal incognoscibilidade divina e da possibilidade do ser humano buscá-lo: "Deus não está longe de ninguém, porque nele somos, vivemos e nos movemos. Posteriormente, advertindo contra a idolatria, acrescentou que, não pode haver no pensamento humano nada semelhante ao divino" (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 413)[68]. Isto é, apesar de Paulo predicar a verdade de Deus (*Theón*) e sua presença no mundo, ele sustentava paradoxalmente que o mesmo seria superior às faculdades cognitivas humanas e que, no âmbito corpóreo das criaturas, nada poderia ser-lhe semelhante, uma vez que é mais espírito do que corpo[69]:

> Cada vez que leio o livro *Atos dos Apóstolos*, eu me admiro com seu procedimento. De fato, Paulo queria fazer o Deus ignoto se manifestar aos filósofos, mas, depois, afirma que esse Deus não pode ser concebido por nenhum intelecto humano. Portanto, é nisso que Deus se manifesta, isto é, no fato de que todo intelecto se reconheça demasiadamente pequeno para representá-lo e concebê-lo. No entanto, Paulo o denomina 'Deus' ou, em grego, '*Theón*'. Portanto, o homem veio a este mundo para buscar a Deus e, uma vez que o encontre, una-se a ele e, unindo-se, repouse; e, como o homem não pode buscá-lo e tocá-lo como uma coisa do mundo sensível e corpóreo, visto que Deus é mais espírito que corpo e não pode ser atingido mesmo na abstração intelectual, pois, como diz Paulo, não é possível conceber nada seme-

---

65 Ver, por exemplo: *DDI*, I, 2, 5, 1-13: "Querendo tratar do saber máximo da ignorância, considero necessário enfrentar a natureza da própria maximidade. Chamo máximo àquilo relativamente ao qual nada pode ser maior. Mas a plenitude convém ao uno. Por isso, a unidade, que é também a entidade, coincide com a maximidade, pois se uma tal unidade é desligada universalmente de qualquer referência e contração, então, porque é a maximidade absoluta, é claro que nada se lhe opõe. Assim, o máximo é o uno absoluto, porque é tudo e nele [está] porque é o máximo. E porque nada se lhe opõe, com ele coincide simultaneamente o mínimo. Por isso, ele está em tudo. E porque é absoluto, é então em ato todo o ser possível, nada contraindo das coisas, e todas dele derivando." (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 5).

66 Wenck imputa a Nicolau de Cusa a alcunha de "falso profeta", que diz enganosamente na *Carta ao Cardeal Juliano* (*DDI*, III, 264, 7-9.) ter visto a Deus *in via*, através o método da "douta ignorância". Segundo Wenck, Nicolau é um exemplo daqueles falsos profetas que "se envaideceram em suas cogitações" ("*evanuerunt in cogitationibus suis*", *DIL*, 20, 10).

67 Conforme D'Amico (2014, p. 85), Nicolau de Cusa acredita piamente ser o discípulo de Paulo, Dionísio Areopagita, o autor do *Corpus areopagyticum*, a quem nutria imensa estima.

68 DQD, I, 17, linhas 11-12. No original: "*quamvis non longe absit a quoquam, quoniam in ipso sumus, vivimus et movemur. Deinde redarguens idolatriam subiungit in cogitatione hominis nihil simile divino esse posse*".

69 Cf. Jo. 4: 24. Agostinho, *De trinitate*, XV, 5, 7. Eckhart, *Expositio Libri Genesis*. II, 42

> lhante a Deus, de que modo, então, ele pode ser buscado a fim de ser encontrado? (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 413).[70]

O encontro de Deus, necessariamente, é o fim do movimento intelectual pelo qual o homem encontra sentido para a sua existência, pois, ao contrário, sua busca seria vã (*DQD*, I, 18). Deus, portanto, é o "repouso"[71] em que o ser humano encontra a realização de sua natureza. Porém, Cusa nota que a *disproportio*[72] entre o infinito e o finito poderia ser capaz de invalidar os esforços em buscar a Deus. Não obstante, paradoxalmente, segundo as palavras do próprio Apóstolo, Deus não se encontra distante de ninguém, pois: "nele, somos, vivemos e nos movemos" (*DQD*, I, 17, 11). Conclui Cusa que é necessária a possibilidade de se extrair do mundo criado certos símbolos e que os mesmos seriam capazes de conduzir o viajor na busca de Deus (*DQD*, I, 18, 13-15):

> Certamente, se este mundo não tivesse utilidade para aquele que busca, o ser humano teria sido enviado ao mesmo em vão, a fim de buscá-lo. Portanto, é necessário que o mundo dê sustentação àquele que busca, mas também é necessário a quem busca saber que, nem neste mundo, nem em tudo aquilo que o humano concebe há algo semelhante a ele (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 413)[73]

Esses símbolos, porém, são "medidas" através das quais o intelecto se mede a si mesmo cada vez mais distante daquela apreensão última, levando-o a reconhecer-se ignorante. Desse modo, esses mesmos símbolos desvelam aquela própria incognoscibilidade do *modus essendi* divino[74]. E, tendo em vista essa almejada experiência da "douta ignorância", Nicolau de Cusa coloca que: "é nisso, portanto, que Deus se manifesta: no fato de que todo intelecto se reconheça demasiadamente pequeno para representá-lo e concebê-lo" (*DQD*, I, 18, 3). Ou seja, para Cusa, quando o intelecto humano criador de símbolos se reconhece ignorante, mediante os mesmos símbolos

---

[70] *DQD*, I, 18, linhas: 1-11. No original: *Admiror ego, quotiens Actus apostolorum lego, hunc processum. Voluit enim patefacere Paulus philosophis ignotum deum, quem postea nullo intellectu humano concipi posse affirmat. In hoc igitur patefit deus, quia scitur ipsum omnem intellectum ad ipsius figurationem et conceptum minorem. Sed ipsum nominat deum seu theon graece. Si igitur homo ad hoc ingressus est hunc mundum, ut deum quaerat et invento adhaereat et adhaerendo quiescat, et cum quaerere ipsum non possit homo et attrectare in hoc mundo sensibili et corporali, cum deus potius spiritus sit quam corpus et non possit in abstractione intellectuali attingi, cum nihil simile deo concipere queat, ut ait, quomodo igitur quaeri potest, ut inveniatur*?

[71] Cf. Sl. 72: 28. Eckhart, *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*, n. 25. (LW, II, 225, 13).

[72] Cf. Nicolau de Cusa, *DDI*, I, 1, 3.

[73] *DQD*, I, 18, linhas: 11-15. No orginal: *Certe nisi hic mundus serviret quaerenti, in vanum missus esset homo ad mundum ob finem quaerendi eundem. Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei*.

[74] Segundo João Maria André, para Nicolau de Cusa: "o símbolo (...) mais do que símbolo do infinito, ele só pode ser símbolo da incompreensibilidade desse mesmo infinito, devendo torná-lo visível precisamente na sua invisibilidade." (ANDRÉ, 1997, p. 98).

imperfeitos que cria e que poderia criar melhores símbolos indefinidamente, compreende a Deus incompreensivelmente.[75]

Nesse sentido, o nome divino "Deus" ("*Theós*") (*DQD*, I. 19, 1), composto pela junção dos significados dos verbos gregos "ver" (*theorô*) e "correr" (*théon*)[76], apresenta-se como um símbolo apropriado ao viajor que percorre neste mundo aquela *via inveniendi*. Enquanto significante da visão não-mista[77], transcende o objeto visto e, paradoxalmente, enquanto visão que percorre todas as coisas do mundo, é-lhe imanente:

> Agora, vejamos se o nome '*Theós*' ou 'Deus' nos oferece uma ajuda nesse quesito. O nome '*Theos*', na verdade, não é o nome próprio de Deus, o qual excede todo conceito. De fato, tal nome, que não pode ser concebido, permanece inefável. Expressar-se, verdadeiramente, significa expressar um conceito intrínseco externamente, por meios vocais ou outros signos figurativos. Portanto, o nome daquele de quem nada semelhante pode ser concebido permanece ignorado. '*Theós*', portanto, não é o nome de Deus, senão um nome a fim de que ele seja buscado pelo humano, nesse mundo. Aquele que busca Deus deve considerar cuidadosamente de que modo nesse nome '*Theós*' se complica uma certa via de busca, na qual Deus se encontra, para que se possa ser atingido. '*Theós*' vem de '*theorô*', que significa 'eu vejo' e 'eu corro'. Portanto, aquele que busca deve, mediante a visão, correr para que possa atingir o '*Theón*' vendo todas as coisas. A visão comporta uma semelhança com a via ao longo da qual aquele que busca deve caminhar. Portanto, é necessário que dilatemos a natureza da visão sensível antes do olho da visão intelectual e, a partir dela, fabriquemos uma escada para a ascensão (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 413-414).[78]

O exemplo do nome divino "Deus" (*Theós*) não poderia ser mais claro, pois revela o paradoxal *modus essendi* divino, isto é, o modo como incognoscivelmente Deus é imanente e transcendente ao mesmo tempo em relação à sua criação. Em sua composição, esse nome também remete à visão intelectual humana[79] como uma pista pela qual deve-se buscar a compreensão daquele modo divino. Desse modo, Cusa passa a investigar a composição da visão humana, retomando a teoria da visão

---

75 Ver: *DDI*, I, 12, 23.

76 Cf. Erígena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

77 Cf. Aristóteles, *De anima*, III, (4, 429 a 16-20).

78 *DQD*, I, 19, linhas: 1-14. No original: *Nunc videamus, an nobis nomen theos seu deus adminiculum praestet ad ista. Non est enim nomen ipsum theos nomen dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet. Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis. Cuius igitur similitudo non concipitur, nomen ignoratur. Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homine in hoc mundo. Quaerens igitur deum attente consideret, quomodo in hoc nomine theos via quaedam quaerendi complicetur, in qua deus invenitur, ut possit attrectari. Theos dicitur a theoro, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus*.

79 Cf. Boaventura, *Breviloquium*, II, 12 (V 230 a): "*per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus es gradatim ascendere in summum principium, quod est deus*."

esboçada no *Sermão 48*, aliando uma fundamentação naturalista à sua metafísica panenteísta. Segundo Cusa, para que a visão humana se dê, é necessário o concurso de uma conexão entre duas espécies de luzes: a extrínseca e um espírito luminoso que "desce do cimo do cérebro"[80]. Essa visão não se encontra, portanto, no mundo das cores visíveis, mas para além dele[81], no espírito humano. Desse modo, a visão é capaz de julgá-las:

> Nossa visão é gerada por um certo espírito luminoso e claro que desce do cimo do cérebro ao órgão do olho e pelo objeto colorido, com a ajuda da luz extrínseca multiplicando no olho a similitude de sua espécie. Na região das coisas visíveis, não encontramos senão as cores. Por outro lado, a vista não pertence à região das coisas visíveis, mas está situada para além de todas as coisas visíveis. Portanto, a vista não tem cor, porque não pertence à região das cores: para que possa ver uma cor qualquer, ela não é contraída em nenhuma daquelas e, para que seu juízo seja verdadeiro e livre, não possui mais uma cor do que outra e, para que sua potência se estenda a todas as cores, não é restrita a nenhuma. Para que sua visão seja verdadeira, a vista é não-mista com as cores (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 414).[82]

Segundo essa conjectura, caso se tentasse formular um conceito positivo da visão, a mesma deveria, portanto, ser comparada à mais elevada "potência de beleza da brilhantíssima e perfeitíssima cor" (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 415-416)[83]. E, caso se quisesse melhor descrevê-la, as cores só poderiam ter uma imagem negativa, isto é, mediante a quadrupla negação[84] de todos os modos de nomear das cores, afirmativo, negativo, copulativo ou disjuntivo:

> Portanto, à visão, nenhum nome dentre todos aqueles suscetíveis de serem nomeados na sua região convém, nem o nome 'branco', nem 'negro', nem os de todas as cores misturadas, nem o nome 'branco e não-branco' copulativamente, nem o nome 'negro e não-negro' copulativamente. Portanto, ainda que se tome singularmente ou disjuntivamente todos os nomes de sua região, e, ainda que se leve em consideração conjuntamente os nomes das cores opostas ou que se considere

---

[80] Cf. Al Ghazali, *Optica*, I, 4, 17-20. Witelo, Perspectiva, III, 4, (p. 135: Baeumker). Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 25 (LW, III, 20, 6-10).

[81] Cf. Eckhart, *Sermo VIII*, n. 93 (LW, IV, 88, 6): "*oculum oportet esse immixtum et intellectum. De intellectu impermixto*", cf. n. 25, 6.

[82] *DQD*, I, 20, linhas: 1-11. No original: *Visio nostra ex quodam spiritu lucido et claro de summitate cerebri in organum oculi descendente et obiecto colorato in ipsum species similitudinis eius multiplicante concurrente luce extrinseca generatur. In regione igitur visibilium non nisi color reperitur. Visus autem de regione visibilium non est, sed supra omnia visibilia constitutus. Non habet igitur visus colorem, quia non est de regione colorum, et ut possit videre omnem colorem, non est contractus ad aliquem et, ut iudicium suum sit verum et liberum, non plus habet de uno colore quam de alio et, ut potentia sua sit ad omnes colores, per nullum colorem est restrictus. Impermixtus est visus per colores, ut vera sit visio eius*.

[83] *DQD*, I, 23, linhas: 1-13. No original: *Quod si dixerit quis, cum color non sit discretus et cognitus a se, sed a causa altiori, scilicet visu, et rogaverit omnia visibilia (...) sed dicerent ipsum esse ultimum potentiae pulchritudinis lucidissimi et perfectissimi coloris*.

[84] Ver: *DC*, I, V, 21.

> a conjunção de todos os nomes das coisas que podem ser nomeadas, nada atinge quanto ao nome e essência da visão (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 415).[85]

Através da conjectura do mundo das cores, Cusa também demonstra como concebe o escalonamento dos níveis de cognição humanos. Assim como no *Sermão 48*, Cusa traz primeiramente o exemplo do "sentido comum", mediante o qual dialoga com a tradição aristotélica:

> Considera, irmão, que tais coisas e muitas outras similares são verís-simas. Portanto, através de um procedimento semelhante, ascende da vista à audição e ao gosto, ao olfato e ao tato e, em última análise, ao sentido comum, que está posicionado acima de todo o sentido, do mesmo modo como a audição se situa acima das coisas audíveis, o gosto das gustativas, o olfato das olfativas e o tato das táteis (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 416).[86]

Desse modo, a conjectura das cores e da visão é transportada para o mais alto nível de cognição humana: o intelecto deve transcender todas as razões, assim como se dá com o "sentido comum", que transcende todos os sentidos. Como a vista está para a cor, o intelecto está para aquelas coisas suscetíveis de raciocínio[87] e Deus (*Theon*) está acima das naturezas intelectuais:

> Em toda a região das potências intelectuais, não se encontra nada semelhante a este soberano, nem há nela um conceito semelhante a ele, antes, ele se encontra acima de tudo aquilo que é concebido e inteligido e seu nome não é inteligível, embora seja o nome que dá nomes e que discerne todas as coisas inteligíveis. E sua natureza é infinitamente superior à toda sabedoria intelectual em altura, simplicidade, força, poder, beleza e bondade, visto que toda natureza intelectual, em

---

85 *DQD*, I, 22. Linhas: 1-17. No original: *Nullum igitur nomen omnium nominum, quae nominari possunt in ea regione, visui convenit, nec enim albedinis nomen nec nigredinis nec omnium mixtorum colorum, quoniam nec albedinis et non-albedinis copulative nec nigredinis et non-nigredinis copulative. Sive igitur omnia nomina regionis singulariter notet disiunctive sive contrariorum colorum nomina copulative sive omnium nominum nominabilium copulationem respiciat, nihil attingit de nomine et essentia visus*.

86 *DQD*, I, 24, Linhas: 1-5. No original: *Talia, frater, atque plura similia verissima conspicis. Ascende igitur de visu ad auditum per consimilem habitudinem et ad gustum, odoratum atque tactum, deinde ad sensum communem, qui est positus super omnem sensum, sicut auditus super audibilia, gustus gustabilia, olfactus odorabilia, tactus tangibilia*.

87 *DQD*, I, 25. Linhas: 1-16. No original: *Deinde altius ad intellectum perge, qui est super omnia intelligibilia, quae sunt rationabilia. Rationabilia enim per intellectum apprehenduntur, sed non reperitur in regione rationabilium intellectus, cum intellectus sit ut oculus et rationabilia ut colores. Et si vis, extende te in tua consideratione, ut bene apprehendas quomodo intellectus est ut visus liber, scilicet iudex verus et simplex omnium rationum, in quo non est permixtio specierum rationum, ut sit clarum iudicium intuitivum rationum in varietate regionis rationum. Iudicat enim intellectus hanc rationem necessariam, hanc possibilem, hanc contingentem, hanc impossibilem, hanc demonstrativam, hanc sophisticam et apparentem, hanc topicam, et ita de reliquis, uti visus iudicat hunc colorem album, hunc non album sed nigrum, hunc plus album quam nigrum, et ita de ceteris. Non attingitur in omni regione rationum intellectus, sed dum ipsum suum regem praepositum et iudicem voluerit figurare mundus seu universitas rationum ipsum terminum et ultimitatem perfectionis dicit esse*.

> comparação a ela, é sombra e vacuidade de potência, grossura e pobreza de sabedoria e, assim, de infinitos modos semelhantes (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 417).[88]

Cusa, portanto, deixa bem claro que Deus, apesar de sua imanência, encontra-se para além de todos os *modi cognoscendi* humanos, de modo a também ser o "nada das coisas":

> Assim, poderás percorrer essa via, pela qual Deus é descoberto para além de toda visão, audição, paladar, tato, olfato, fala, sentido, razão e intelecto. E se descobre que ele não é nada das coisas, mas é, acima de todas elas, o Deus dos deuses e o soberano de todos os soberanos. O soberano do mundo intelectual é, de fato, o soberano dos soberanos e o senhor dos senhores no universo. Na verdade, ele é o soberano da natureza intelectual, que reina sobre a natureza racional, a qual reina sobre a natureza sensível, e a natureza sensível reina sobre o mundo das coisas sensíveis, presidido pelos seguintes soberanos: visão, audição, paladar, tato, olfato. Todos esses soberanos são capazes de distinguir, especular, isto é, teorizar, até o soberano dos soberanos e o senhor dos senhores, que é a própria especulação e o próprio '*Theós*' ou Deus, que, em sua potestade, tem todos os soberanos e, do qual, todos os soberanos possuem aquilo que possuem: soberania, beleza, entidade, deleite, alegria, vida e todo o bem (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 417-418).[89]

E quando a visão mental foca-se no próprio absoluto, acima do intelecto, naquela simplicidade divina, tudo é o próprio Deus:

> (...) lá reside a alegria de toda alegria apreendida com os olhos, os ouvidos, o gosto, o tacto, o cheiro, a sensação, a vida, o movimento, a razão e a inteligência, uma dádiva divina infinita e inexprimível, quietude de toda alegria e de todo prazer, visto que a mesma é '*Theós*', Deus,

---

88 *DQD*, I, 26. Linhas: 1-16. No original: *Sed intellectuales naturae pariformiter non possunt negare regem sibi praeponi. Et uti visibiles naturae hunc regem sibi praepositum asserunt ultimitatem omnis visibilis perfectionis, sic intellectuales naturae, quae sunt naturae intuitivae veri, affirmant regem eorum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium et hunc nominant theon seu deum quasi speculationem seu intuitionem ipsam in suo complemento perfectionis omnia videndi. Nihil tamen in tota regione intellectualium virtutum reperitur, cui similis sit rex ipse, neque cadit in omni regione intellectuali conceptus similitudinis eius, sed est supra omne, quod concipitur et intelligitur, cuius nomen non est intelligibile, licet sit nomen omnia intelligibilia nominans et discernens. Et eius natura est intellectualem omnem sapientiam per infinitum altitudine, simplicitate, virtute, potentia, pulchritudine et bonitate antecedens, cum omne intellectualem naturam inhabitans sit eius comparatione umbra et vacuitas potentiae, grossities et parvitas sapientiae, et sic de infinitis similibus modis*.

89 *DQD*, I, 27. Linhas: 1-13. No original: *Poteris itaque currere in hac via, per quam invenitur deus super omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, affatum, sensum, rationem et intellectum. Invenitur quidem nullum horum, sed super omnia ipsum deum deorum esse et regem regum omnium. Rex enim mundi intellectualis est rex regum et dominus dominantium in universo. Nam est rex intellectualis naturae, quae est regnum habens in rationali. Quae quidem rationalis regnat in sensuali, et sensualis in mundo sensibilium, cui reges praesunt visus, auditus, gustus, tactus, odoratus. Omnes isti reges sunt discernentes, speculantes seu theorizantes usque ad regem regum et dominum dominantium, qui est ipsa speculatio et ipse theos seu deus in sua potestate omnes reges habens, a quo habent omnes reges id quod habent, potentatum, pulchritudinem, entitatem, amoenitatem, laetitiam, vitam et omne bonum*.

> especulação e caminho, que vê todas as coisas, que está presente em todas as coisas e que percorre todas as coisas. Todas as coisas o procuram como a seu soberano. Ao seu comando, todas as coisas que se movem e correm e todo o movimento que tem a quietude como fim são a ele dirigidos. Portanto, '*Theós*', que é o princípio do efluxo, o meio no qual nos movemos e o fim de todo refluxo, é tudo. Nessa via, pois, meu irmão, esforça-te em buscar a Deus com diligentíssima especulação, pois aquele que está em toda parte não pode deixar de ser encontrado se corretamente for buscado. E ele é buscado corretamente mediante seu nome, a fim de que, segundo esse seu nome, nosso louvor vá até os limites extremos da potência de nossa natureza terrena (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 420-421).[90]

No segundo momento do *Opúsculo* (*DQD*, II), outras conjecturas surgem para simbolizar aquele paradoxal *modus divino*. É nesse momento que Cusa apresenta a cognição humana como um desses mesmos símbolos (*DQD*, II, 35, 1). A vista é um ato de interpretação da alma sobre as sensações captadas pelo sentido da visão, não sendo este, portanto, um ato passivo, pois é a alma racional que confere sentido e distinção às cores e a tudo aquilo que é captado pelos olhos, mediante a atenção. Essa teoria apresenta, assim, um duplo movimento: o da luz que ascende a partir do "aspecto do objeto" corpóreo e o da luz que descende pelas "veias óticas do cérebro para o olho", isto é, a luz do espírito anímico, ou racional que se encontra acima dos sentidos[91]. De uma conexão[92] entre essas duas espécies de "luz", nasce uma "sensação confusa" que necessita da concorrência de um espírito superior que opere a "distinção" mediante a "atenção", o da razão[93] O visível, portanto, constitui-se de uma conexão entre esse espírito racional e a ativação da visão pela luz que penetra o olho através de suas cores:

> (...) como visualizamos no arco-íris. Na verdade, as diferentes cores surgem segundo os diferentes modos em que um raio de sol se determina em uma nuvem aquosa. Assim, é evidente que a cor é visível quando está em seu princípio, ou seja, na luz, já que a luz extrínseca e o espírito óptico se comunicam na claridade. Consequentemente, aquela luz que ilumina o visível penetra na luz análoga e traz à tona a

---

90 *DQD*, I, 31. Linhas: 1-19. No original: *(...) ibi est laetitia omnium gaudiorum, quae oculis, auribus, gustu, tactu, odoratu, sensu, vita, motu, ratione et intelligentia hauriuntur, laetitia infinita, divina et inexpressibilis, et quies omnis laetitiae et delectationis, quia ipse est theos deus, speculatio et cursus, qui omnia videt, in omnibus est, per omnia discurrit. Ad ipsum omnia respiciunt ut ad regem. Ad iussum suum omnia moventur et discurrunt, et omnis cursus ad finem quietis est ad ipsum. Igitur omne theos, qui est principium effluxus, medium in quo movemur et finis refluxus. Hac igitur via, frater mi, stude diligentissima speculatione quaerere deum, quoniam non potest non reperiri, si recte quaeritur, qui ubique est. Et tunc recte quaeritur secundum nomen suum in finem, ut secundum nomen suum sit et laus sua usque ad fines potentiae terreae naturae nostrae*.

91 Cf. (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 422). *DQD*, II, 33, linhas: 1-16.

92 Sobre o tema da conexão (*nexus*) no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: (NETO, José Teixeira, 2017).

93 Cf. (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 422). *DQD*, II, 34. Linhas: 1-16.

> espécie de cor que é projetada na vista. (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 422-423).[94]

Cusa demonstra que há uma hierarquia nos *modi cognoscendi* e que faz-se necessária uma conexão desses níveis mediante uma causalidade descendente, a atenção no caso da razão, a intuição no caso do intelecto e a graça divina no caso da iluminação. O espírito anímico que se faz presente no espírito ótico, discerne. Do mesmo modo, é o intelecto presente na razão que discerne e é o espírito divino presente no intelecto que o ilumina:

> Com base nisso, irmão, podes te preparar um caminho para buscares de que modo o Deus desconhecido nos revela tudo o que é necessário para que nos movamos em sua direção. Agora, está claro para ti, de fato, que o espírito anímico presente no espírito óptico discerne e a luz torna o visível apto a ser visto e, como viste, a vista ainda não apreende o próprio espírito ou a luz. Com efeito, a luz não pertence à região das cores, pois não é colorida. Portanto, em toda região onde o olho reina ela não é encontrada. Por conseguinte, a luz é desconhecida ao olho e, no entanto, é deleitável à vista. E, assim como a razão discretiva é a que distingue as coisas visíveis ao olho, assim também é o espírito intelectual quem, na razão, compreende e é o espírito divino quem ilumina o intelecto (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 423-424).[95]

Desse modo, a razão também funciona como uma conexão entre dois espíritos - o sensitivo e o intelectual. Por sua vez, o espírito intelectual, dono da força intelectiva, é aquele que, mediante o per-correr interminável da criação de símbolos, busca ascender a seu princípio (meio e fim) "*Theós*", "que é a Luz do intelecto" (*DQD*, II, 36, 3). E, desse modo, para que esse movimento de ascensão do *intellectus* atinja seu fim último e aquiesça, faz-se necessário o concurso do descenso do *divinus spiritus* em sua direção, isto é, do concurso da "graça divina" para que se realize a conexão entre a "luz intelectual" e a "Luz ela mesma". Nessa visão beatífica é que ocorre a *Theosis*[96], isto é, segundo Nicolau de Cusa, a união final em que o espírito "aquiesce" e em que "não somos nós que conhecemos, mas sim, ele em nós":

---

[94] *DQD*, II, 34, linhas: 1-16. No original: *Color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo, quoniam non est color nisi terminus lucis in diaphano, ut in iride experimur. Secundum enim quod radius solis in nube aquosa aliter et aliter terminatur, alius et alius generatur color. Unde manifestum est colorem in suo principio, scilicet in luce, visibilem, quoniam lux extrinseca et spiritus visivus in claritate communicant. Hinc lux illa, quae illuminat visibile, ad comparem lucem se ingerit et adducit coloris speciem visui obiectam*.

[95] *DQD*, II, 35. Linhas: 1-23. No original: *Ex his, frater, para tibi cursum quaerendi quomodo ignotus deus praestat omne id, per quod ad ipsum movemur. Nam etsi iam clare tibi constet spiritum animalis in spiritu oculi discernere et lumen facere visibile aptum, ut videatur, non tamen visus vel spiritum ipsum vel lumen deprehendit. Lumen enim non est de regione colorum, cum non sit coloratum. In omni igitur regione, ubi oculus principatur, non reperitur. Ignotum est igitur lumen oculo et tamen est delectabile visui. Sicut igitur ratio discretiva est, quae in oculo discernit visibilia, ita intellectualis spiritus est, qui in ratione intelligit, et divinus spiritus est, qui illuminat intellectum*.

[96] Sobre o tema da *Theosis* no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: (HUDSON., 2007).

> De modo semelhante, concebe o mesmo do intelecto, que é a luz da razão discretiva e, a partir do intelecto, eleva-te a Deus, que é a luz do intelecto. E, se assim percorres, graças ao que foi aprendido sobre a visão, descobrirás que o nosso Deus bendito por todo sempre é tudo aquilo que é em tudo aquilo que é, assim como a luz discretiva está nos sentidos e a intelectual na razão, e também descobrirás que ele é aquele de quem a criatura recebe o que é, a vida e o movimento, e que todo o nosso conhecimento se encontra em sua luz, e que, a partir disso, não somos nós que conhecemos, mas sim, ele em nós. E, quando nos elevamos ao seu conhecimento, embora ele nos seja desconhecido, não nos movemos senão em sua luz, que penetra em nosso espírito para que, por meio de tal luz, prossigamos em sua direção. Portanto, assim como ser depende de Deus, da mesma forma, de Deus depende o ser conhecido. Do mesmo modo que o ser cor depende da luz corpórea, a cognição da cor também depende dessa mesma luz, como já dissemos anteriormente (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 424).[97]

Nesse sentido, tal qual a atenção é o poder pelo qual a razão compreende a sensação, faz-se necessário uma espécie de "busca de Deus" em relação à criatura. Nessa conexão última, o conhecimento que o ser humano tem de Deus é o mesmo conhecimento que o próprio Deus tem de si, segundo o genitivo objetivo "*quaerendo deum"*, título da obra. Uma vez que Deus é "admirável em suas obras" e por elas deve ser buscado, a luz corporal seria o elemento físico mais apropriado a levar à compreensão daquele *modus essendi* divino. Nesse sentido, Cusa apresenta em seguida a sua *conjectura do arco-íris* que apresenta a seguinte analogia: tal qual a luz imiscível manifesta a variedade de cores do arco íris quando presente em um meio diáfano, quando presente no Universo, Deus manifesta a variedade de criaturas:

> Portanto, devemos nos atentar ao fato de que o Deus, admirável em suas obras, criou a luz que, devido à sua simplicidade, é superior a todas as outras coisas corporais, a fim de que ela seja a mediação entre a natureza espiritual e a corporal e que, através dela, este mundo corporal, como que através de seu ser simples, ascenda ao mundo espiritual. De fato, a luz transmite as figuras à vista, de tal modo que a forma do mundo sensível ascende à razão e ao intelecto e, mediante o intelecto, atinge seu fim em Deus. É assim, com efeito, que o mundo sensível também veio a ser, de modo que este mundo corpóreo é o que é devido à sua participação à luz, e as coisas corpóreas são consideradas tão mais perfeitas em sua espécie corpórea quanto mais participam da luz, como experimentamos na gradação dos elementos. E, assim, sem dúvida, a criatura dotada do espírito da vida

[97] *DQD*, II, 36. Linhas: 1-14. No original: *Pari quidem modo de intellectu id ipsum concipe, qui lumen est rationis discretivae, et ab illo te eleva in deum, qui lumen est intellectus. Et dum sic curris per id, quod in visu compertum est, comperies quomodo deus noster in saecula benedictus ita est omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectuale in rationibus ac quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum, et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis. Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamquam ipse sit ignotus nobis, tamen non nisi in lumine suo, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus. Sicut igitur ab ipso dependet esse, ita et cognosci. Quemadmodum a luce corporea dependet esse coloris, ita et ab ipsa luce dependet cognitio coloris, ut praemisimus*.

> é tanto mais perfeita quanto mais participa da luz da vida. Da mesma forma, a criatura dotada de vida intelectual é tanto mais perfeita quanto mais participa da luz da vida intelectual. Deus, por outro lado, é uma luz imparticipável e infinita que brilha em todas as coisas, como a luz discretiva brilha nos sentidos. Assim como a variedade de modos determinados da luz imparticipável e imiscível faz com que a variedade das criaturas se manifeste, assim também os vários modos pelos quais a luz corporal se determina em um meio diáfano manifesta a variedade de cores, embora a luz permaneça, em si mesma, imiscível (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 424-425).[98]

Esse processo segue o seguinte movimento: a luz atinge o objeto corporal e o reflete na visão, o sentido na visão é dado pela luz da razão discriminante, mediante a atenção; essa luz da razão, por sua vez, existe na luz do intelecto, que a entende; e, essa última luz intelectual, na luz de Deus, que é a que verdadeiramente conhece. Portanto, o processo da "busca de Deus" é um processo ascensional que se inicia pela interpretação do mundo sensível através da luz material, passando pela luz da razão até a luz da intuição intelectual. Essa última, limite superior dos modos de conhecimento humanos, depois de inflamada por numerosas ascensões, receberá o descenso da luz da graça na visão beatífica da "Luz ela mesma", que é "fogo consumindo fogo" (*DQD*, III, 46).

Na terceira parte do *Opúsculo*, Nicolau de Cusa propõe outra conjecturas natural e escritural para que o intelecto seja capaz de intuir a Deus: a da semente de mostarda. Mas, antes, defende a experiência de Deus em vida, doutrina de "todos os santos que atingiram a sabedoria". Essa sabedoria é a felicidade encontrada na "quietude" em que nosso intelecto é "iluminado pela luz divina do princípio segundo sua aptidão para que ele possa penetrá-lo" de modo que, então, "não somos nós, por nós mesmos, que compreendemos ou vivemos nossa vida intelectual, mas sim Deus, vida infinita que, em nós, viverá". (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 425-426)[99]. Essa felici-

[98] *DQD*, II, 37. Linhas: 1-17. No original: *Advertendum igitur, quoniam mirabilis deus in operibus suis creavit lucem, quae simplicitate sua excellit cetera corporalia, ut sit medium inter spiritualem naturam et corporalem, per quam corporalis hic mundus tamquam per suum simplex ascendat in spiritualem mundum. Defert enim figuras in visum, ut sic ad rationem et intellectum forma sensibilis mundi ascendat et per intellectum in deo finem attingat. Ita quidem et in esse prodiit mundus ipse, ut corporalis hic mundus participatione lucis hoc sit quod est, et tanto res corporales in genere corporeo perfectiores censeantur, quanto plus lucis participant, ut gradatim in elementis experimur. Sic quidem creatura, quae spiritum vitae habet, tanto est perfectior, quanto plus luminis vitae participat. Sic creatura vitae intellectualis tanto perfectior, quanto plus intellectualis luminis vitae participat. Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus, uti lux discretiva in sensibus. Varia autem imparticipabilis et | impermiscibilis lucis terminatio variam ostendit creaturam, uti lucis corporalis terminatio varia in diaphano varium ostendit colorem, licet impermiscibilis remaneat lux ipsa*.

[99] *DQD*, III, 38, 1-15. No original: *sicut color non potest ascendere ad quietem et ad finem suum nisi in lumine principii sui, ita quidem nostra natura intellectualis non potest ad felicitatem quietis attingere nisi in lumine principii sui intellectualis. Et sicut visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus, ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita. Et haec est illa felicitas aeterna, ubi in unitate strictissima ita in nobis vivit aeterna intellectualis vita omnem conceptum creaturarum viventium in inexpressibili laetitia praecellens, sicut in sensibus nostris*

dade última, porém, depende da manifestação do "si mesmo" ao buscador inflamado de desejo:

> Presentemente, é-nos evidente que somos atraídos ao Deus desconhecido pelo movimento da luz de sua graça e disso decorre que Deus não pode ser apreendido de nenhum outro modo, a não ser que ele mesmo se mostre. E ele deseja ser buscado. E deseja dar àquele que busca a luz sem a qual não pode buscá-lo. Ele deseja ser buscado, ele deseja ser apreendido, porque deseja aparecer àqueles que o buscam e ele deseja si mesmo manifestar. Portanto, ele é buscado com o desejo daquele que apreende e, logo, é buscado de maneira teórica, no correr que conduz aquele que corre à quietude do seu movimento, quando é buscado com desejo máximo. Em verdade, de nenhum outro modo, certamente, o viajor atinge a sabedoria, a não ser pela busca com o máximo desejo. E, quando assim ele é buscado, buscado pela reta via, ao longo da qual, sem dúvida, ele será encontrado pela manifestação de si mesmo. Não há outro caminho que nos foi dado senão esse, nem outro o caminho que nos foi deixado na doutrina de todos os santos, que alcançaram a sapiência (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 426)[100]

No entanto, Cusa faz uma ressalva sobre aqueles "que são soberbos e presunçosos", que reputavam-se semelhantes ao altíssimo, que erraram "acreditando que não havia outra [sabedoria] senão aquela que podiam mensurar com seu próprio intelecto". Eles "falharam por sua vaidade pessoal e se agarraram à árvore da ciência e não apreenderam a árvore da vida. Portanto, o termo dos filósofos que não honraram a Deus nada mais foi do que o de perecer em suas vaidades". (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 426-427)[101]. Desse modo, a doutrina da "douta ignorância" concorda com a doutrina da graça. Cusa, fiando-se em seu princípio da "douta ignorância", não pretende ser capaz de explicar racionalmente a experiência incognoscível da iluminação que, todavia é passível de ser conjecturada intuitivamente mediante símbolos e verificada nos "santos profetas" e pessoas que "receberam a graça da luz divina nesta vida" (*DQD*, III, 41, 8): ele se humilha (*DQD*, III, 40-41) e demonstra a necessidade da graça divina para que se dê esta experiência mística da verdade ou do *modus essendi*

perfectissimis vivit ratio discretiva et in ratione clarissima vivit intellectus.

[100] *DQD*, III, 39, 1-12. No original: *Iam palam nobis est, quod ad ignotum deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat. Et quaeri vult. Vult et quaerentibus lumen dare, sine quo ipsum quaerere nequeunt. Vult quaeri, vult et apprehendi, quia vult quaerentibus aperire et se ipsum manifestare. Quaeritur igitur cum desiderio apprehendendi et tunc quaeritur theorice cum cursu ducente currentem ad quietem motus, quando cum maximo desiderio quaeritur. Unde non aliter recte ambulatur ad sapientiam attingendam, nisi per desiderium maximum quaeratur. Et dum sic quaeritur, per rectam viam quaeritur, ubi indubie invenietur per ostensionem sui ipsius. Neque est alia via ulla data nobis quam illa neque alia in omni doctrina sanctorum, qui sapientiam attigerunt, nobis relicta est*.

[101] *DQD*, III, 40, 1-9. No original: *Propterea illi, qui superbi, qui praesumptuosi, qui sibi ipsi sunt sapientes, qui fuerunt in suo ingenio confidentes, qui se similes putabant esse altissimo in ascensu superbo, qui se erexerunt ad scientiam deorum, hi omnes erraverunt, quoniam hi tales praecluserunt sibi viam ad sapientiam, quando non putabant aliam esse quam illam, quam suo intellectu mensurabant, et defecerunt in vanitatibus suis et lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt. Non igitur fuit philosophorum finis, qui deum non honoraverunt, alius quam perire in vanitatibus suis*.

divino, ainda que, para tanto, paradoxalmente, considere necessária a busca pela via da ascensão intelectual:

> Pelo contrário, aqueles que viram que não se pode atingir a sapiência e a vida intelectual perene, a não ser que, pelo dom da graça, as mesmas lhes sejam dadas, e que a bondade do Deus Todo-Poderoso é tamanha a ponto de ouvir os que invocam seu nome e os salvar, de fato, esses são humildes ao se professarem ignorantes e instituírem sua vida no desejo da sabedoria eterna. E esta é a vida dos virtuosos, que prosseguem no desejo daquela outra vida, que nos foi preconizada pelos santos. Nenhuma outra é a tradição transmitida pelos santos profetas e por aqueles que receberam a graça da luz divina nesta vida, a saber que quem deseja ascender à vida intelectual e à sabedoria divina imortal deve primeiro acreditar que Deus é e que é doador de todas as coisas ótimas, em cujo temor se deve viver e em cujo amor se deve prosseguir, a quem devemos pedir, com toda a humildade, a vida imortal, estimando com a máxima religiosidade e adoração sincera tudo aquilo que está ordenado para esse objetivo. (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 427).[102]

Cusa, entretanto, preocupa-se em explicitar sua opinião sobre a impossibilidade desse "dom excelentíssimo" ser alcançado somente pelo mérito individual, uma ênfase nunca antes dada em sua obra: "Agora vê, irmão, que nenhuma força nos justifica, de modo a poder alcançar por nosso próprio mérito este dom excelentíssimo, nem o culto, nem a lei, nem a ciência" (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 427)[103].

Em seguida, Cusa apresenta uma conjectura escritural para fundamentar a doutrina da coincidência dos opostos no infinito. O domínio transcendente, por ser "sumamente infinito de modo absoluto", também pode ser conjecturado como "coincidência entre ato e potência absolutos", concepção anteriormente apresentada em *DDI*[104]. Devido à sua máxima infinitude, faz-se necessária sua imanência no universo, pois, caso este último fosse dele demarcado, Deus deixaria de ser infinito e constituiria um número[105]. Por outro lado, a própria infinitude divina é o *modus essendi* pelo qual Deus

[102] *DQD*, III, 41, 1-14. No original: *Sed illi, qui viderunt non posse attingere sapientiam et vitam intellectualem perennem, nisi daretur dono gratiae, ac quod tanta foret bonitas dei cunctipotentis, quod exaudiret invocantes nomen eius, et salvi facti sunt, facti sunt igitur humiles se confitentes ignorantes et vitam suam ut desiderantes sapientiam aeternam instituerunt. Et haec est vita virtuosorum in desiderio alterius vitae pergentium, quae a sanctis commendatur. Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem, primum credere habet, quoniam deus est et ipse dator omnium optimorum, in cuius timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humiliatione est vita ipsa immortalis petenda et omnia, quae ad ipsam ordinantur, ut assequi valeat, cum summa religione et sincerissimo cultu amplectenda*.

[103] *DQD*, III, 42, 1-19. No original: *Vides nunc, frater, quamcumque virtutem non iustificare nos, ut merito hoc excellentissimum donum assequamur, neque cultum neque legem neque disciplinam*.

[104] *DDI*, III, 2, 190, 9-13.

[105] Constantemente revisitado no pensamento de Nicolau de Cusa, o tema da impossibilidade de Deus constituir um número com o Universo é visto, por exemplo, no sermão "*Tu quem és? O princípio*" (*Quis es tu? De principio*, 38) do período tardio de sua obra: "E o Princípio Uno que dá a tudo sua Hipóstase não é outro nem o mesmo [em relação às suas criaturas], senão por ser sobre exaltado,

não se reduz ao universo, pois este último não subsiste por si e é um ser-dependente: Deus dele subtraído, nada resta[106]. Na obra *A douta ignorância*, para ilustrar essa infinidade negativa do "Máximo absoluto", Cusa tomava como exemplo uma "linha infinita"[107]. A partir da imagem bíblica do "grão de mostarda"[108], Cusa retoma aquela discussão sobre a *coincidentia oppositorum* entre ato e potência absolutos como símbolo de Deus. Nessa conjectura, Cusa explora o poder infinito de um grão de mostarda que, ao realizar seu objetivo, gera uma árvore que possuirá diversas outras sementes semelhantes a ela. Essas últimas, por sua vez, terão em si mesmas a potência geradora de infinitas outras árvores e sementes capazes de preencher, assim por diante, não somente este, como "infinitos outros mundos". A partir desse símbolo natural e também escritural, Cusa pretende conduzir pela mão o leitor à intuição daquela fonte sumamente infinita de outras inumeráveis espécies de sementes e mundos:

> Se observarmos atentamente o menor grão de mostarda e, com os olhos do intelecto, intuirmos sua força e potência, encontraremos nele um vestígio que, de certo modo, desperta-nos a admiração por nosso Deus. Mesmo tendo um corpo tão pequenino, ainda assim, o mesmo tem uma força sem fim. Nesse grão, está contida uma grande árvore com folhas e galhos, e muitos outros grãos, em cada um dos quais há, igualmente e além de qualquer número, a mesma força. Do mesmo modo, vejo pelo intelecto que: se a força daquele grão de mostarda se explicasse em ato, este mundo sensível não seria suficiente para contê-lo, na verdade, nem dez, nem mil mundos seriam suficientes, ou mesmo todos os mundos que possam ser numerados (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 429).[109]

A admiração pela infinitude de Deus advém dos "olhos do intelecto" capazes de intuir a sua potência infinita que, na natureza criada, encontra-se em vestígio e enigma. Para além da potência da semente de mostarda, o Intelecto, pela intuição do

---

devido à sua excelência. E, a respeito de tudo aquilo criado por este Princípio, o Criador não é idêntico à sua criatura, pois não o é [igualmente] a causa e o causado, mas, não está separado, de modo que seja outro; pois, [se este fosse o caso], então, o criador e a criatura constituiriam um número, o qual necessitaria, [por sua vez], de um princípio, desde que toda multidão [dos entes] necessita de um princípio uno e, assim, o primeiro princípio não seria Primeiro Princípio. O apóstolo Paulo expressa este ponto quando diz que Deus não nos é distante, pois nele existimos e nos movemos." (NICOLAU DE CUSA, 2020, p. 255). O tema advém da tradição neoplatônica e se faz presente, por exemplo, em Plotino: *Enéadas*, V, 5, 4; e Proclo: *In Parmenidem platonis*, VI, 1077, 5-8.

[106] Cf. *DDI*, II, 2, 98. *DC*, I, 1, 5, 9.

[107] *DDI*, II, 2, 99.

[108] Mt. 13: 31-32. Mc. 4: 30-32. Lc. 13: 18-19.

[109] *DQD*, III, 44, 1-9. No original: *Dum enim advertimus ad granum minimum sinapis et eius virtutem et potentiam eius oculo intellectus intuemur, vestigium reperimus, ut excitemur in admirationem dei nostri. Nam cum tam parvum sit corpore, vis tamen eius est sine termino. In eo granulo est arbor magna cum foliis et ramusculis et alia grana multa, in quibus similiter eadem est virtus supra omnem numerum. Ita quidem video in intellectu virtutem grani sinapis: si explicari actu deberet, non sufficere hunc sensibilem mundum, immo nec decem, immo nec mille, immo nec tot mundos, quot numerari possent*.

infinito potencial das sementes, é capaz de abarcar toda a criação mensurável e abre espaço para a intuição da mente divina que excede infinitamente o próprio intelecto:

> Quem, refletindo sobre essas coisas, não se admirará se acrescentarmos que o intelecto humano é capaz de abraçar aquela potestade do grão e apreender essa verdade e que, nessa sua apreensão, excede toda capacidade de todos os mundos sensíveis e não apenas deste mundo, mas de infinitos mundos? E, desse modo, a nossa força intelectiva abrange toda natureza corpórea e mensurável. Consequentemente, quanta grandeza há em nosso intelecto! Portanto, se a grandeza pontual do nosso espírito intelectual abraça, por esse mesmo ser dotado de uma capacidade infinitamente maior, todas as grandezas sensíveis e corporais possíveis, quão magnânimo e venerável é, em comparação, o Senhor cuja grandeza é infinitamente maior que a grandeza intelectual. E, devido a isso, por ele ser tal, todas as coisas em comparação com ele são como o nada e, nele, não podem ser nada além do que o próprio Deus, bendito pelos séculos. Disso, segue-se que, por meio de semelhantes ascensões, serás capaz de elevar-te a Deus a partir da força do grão de milheto, bem como a partir da força de todas as sementes das plantas e dos animais, uma vez que nenhuma semente tem uma força menor do que a do grão de mostarda, e que infinitas são tais sementes (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 429).[110]

Nicolau de Cusa incorpora, ao seu modo, a ontologia aristotélica do ato e da potência para sua concepção de mundo natural (mundo da contração). Embora, naquilo que se refira a Deus (livre de contração), ato e potência absolutos coincidam. A potência infinita de Deus "está acima de tudo o que se pode dizer", pois Deus é ato de todas as potências:

> Oh, quão grande é nosso Deus, que é o ato de todas as potências, porque é fim de todas as potências, e não as potências contraídas na semente de mostarda, ou milheto ou trigo, ou na semente de nosso pai Adão ou nas outras coisas e, assim por diante, até o infinito. Mas, como em todas essas coisas há uma força e um poder incomensuráveis, contraídos segundo os seus gêneros, então, em Deus há, livre de contração, uma potência absoluta que é, e é ato infinito. Quem, a não ser aquele que busca, inclinar-se-ia em inaudita admiração da força de Deus desse modo? (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 429-430).[111]

[110] *DQD*, III, 45, 1-16. No original: *Quis non admirabitur haec revolvens, dum addit intellectum hominis omnem hanc potestatem grani ambire et apprehendere hoc verum atque sic excellere in sua apprehensione capacitatem omnem omnis sensibilis mundi et non huius unius, sed infinitorum mundorum? Et ita ambit vis nostra intellectiva omnem naturam corporalem et mensurabilem. Quanta est igitur magnitudo in intellectu nostro. Si igitur punctalis magnitudo intellectualis spiritus ambit per infinitum capacior omnem possibilem magnitudinem sensibilem et corporalem, quam magnus est tunc dominus et quam laudabilis, cuius magnitudo per infinitum excellentior est magnitudine intellectuali. Et ob hoc, cum tantus sit, omnia comparatione eius nihil sunt et in ipso nihil possunt aliud esse quam ipse deus in saecula benedictus. Deinde quidem per similes ascensus de virtute grani milii ascendere poteris pariformiter de virtute omnium seminum vegetabilium et animalium, et nullius seminis virtus minor est virtute seminis sinapis, et infinita sunt semina talia.*

[111] *DQD*, III, 46, 1-19. No original: *O quantus est deus noster, qui est actus omnis potentiae, quoniam est finis omnis potentiae, non potentiae contractae ad granum sinapis aut milii aut grani frumenti aut Adae patris nostri aut aliorum et ita in infinitum. Sed quia in ipsis omnibus est virtus et potentia immensurabilis secundum genus suum contracta, tunc in deo absque contractione est potentia*

No quarto e último momento do *DQD*, nosso autor apresenta uma terceira via que, por sua vez, talvez sirva como uma conexão entre aqueles exemplos de matriz platônica (a conjectura do arco-íris) e aristotélica (a conjectura da semente de mostarda), e que não somente se funda no *modus theologizandi* dos "espelhos e enigmas"[112]. Essa via consiste no método filosófico neoplatônico da *aphaíresis*[113], ou, em outras palavras, no método da "remoção dos delimitados" (*ablationis terminatorum*) (*DQD*, V, 49, 1). A partir do exemplo do escultor (*DQD*, V, 49, 3) que busca esculpir formas no pedaço de madeira (formas que podem ser infinitas) retirando "tudo o que é delimitado por um contorno diferente", Cusa propõe que, para que se encontre *Theós*, fim último da busca pela verdade e conexão entre fé e filosofia, deve-se remover todos os modos de cognição "contraídos" pelos quais o ser humano o busca imperfeitamente: sentidos, razão e intelecto:

> E, então, se estás buscando outra via que te leve à sabedoria de nosso mestre, atenta-te! Com o olho do intelecto, apreende que, em um pequeno pedaço de madeira, nesta pedra pequenina, ou no bronze, em uma quantidade de ouro, em um grão de mostarda ou de milheto existem potencialmente todas as formas corporais que podem ser produzidas pela arte do homem. Na verdade, não duvides de que, em qualquer uma dessas coisas, existem o círculo, o triângulo, o retângulo, a esfera, o cubo e qualquer outra figura geométrica, assim como as formas de todos os animais, de todos os frutos, de todas as flores, ramos, árvores e a imagem de todas as formas que são neste mundo, ou que poderiam ser em infinitos mundos (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 430).[114]

A partir da conjectura do escultor, que remove da madeira tudo o que não se refere à ideia que se deseja esculpir, pode-se intuir a Deus que tudo pode fazer em ato. Do mesmo modo que o escultor intui na madeira, "pela fé, o conceito da face que quer ver presencialmente com seu olho", quando pensa-se que Deus "é melhor do que tudo aquilo que se possa conceber", deve-se "dele remover todas as coisas limitadas e contraídas". Deus, portanto, não é um corpo, não se refere aos sentidos, não é o sentido comum, a fantasia e a imaginação, a razão, o intelecto, este último, porque "também é limitado em sua capacidade, embora abarque todas as coisas", isto é, Deus "está acima de todas essas coisas, uma vez que é causa, princípio e lume da vida de tua alma intelectiva" (NICOLAU DE CUSA, 2022a, pp. 431-432)[115]. Para "além

absoluta, quae est et actus infinitus. Quis non duceretur in stuporem admirationis dei virtutem sic quaerens?

[112] 1 Cor. 13: 12.

[113] Ver: Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 38; V, 5, 13, 11 ss.; VI, 9, 9, 50.

[114] *DQD*, IV, 47, 1-10. No original:

[115] Para todas essas passagens: *DQD*, V, 49, 1-21. No original: *Est denique adhuc via intra te quaerendi deum, quae est ablationis terminatorum. Nam dum artifex quaerit in massa ligni faciem regis, abicit omnia aliter terminata quam facies ipsa. Videt enim in ligno per fidei conceptum faciem, quam quaerit oculo praesentialiter intueri. Est enim oculo facies futura, quae menti in conceptu intellectuali per fidem praesens exsistit. Dum igitur deum concipis esse melius quam concipi possit, omnia abicis, quae terminantur et contracta sunt. Abicis corpus dicens deum non esse corpus, scilicet terminatum*

de sua intimidade" (*DQD*, V, 50, 1) (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 432).[116], livre de todo o "conhecimento" e pleno de uma "ignorância informada", segundo Cusa, aquele que assim o buscar também será buscado por Deus.

4.3 CONCLUSÃO PARCIAL: REFLEXOS DO *DCW* NOS *OPÚSCULOS* DE 1445

Depois de avaliadas as principais obras envolvidas no Debate-Cusa-Wenck (*DCW*) no Terceiro Capítulo, nesse momento final da presente pesquisa, pretende-se apresentar os possíveis pontos de contato entre duas das obras do "período intermediário" (1443-1449) avaliadas no Quarto capítulo e aquelas obras do *DCW*. Para tanto, sistematizar-se-ão, segundo cada uma dessas obras, os principais assuntos correlatos encontrados.

4.3.1 Principais assuntos correlatos entre o *Sermão 48* e o DCW

No *Sermão 48*, Nicolau de Cusa sistematiza algumas passagens bíblicas que fundamentam suas doutrinas: i) da possibilidade de se contemplar a Deus (Mt. 2:11. a passagem dos Reis magos que encontram Jesus), ii) da douta ignorância (Jz. 13: 18; Sl. 8: 2-10; 12; Sl. 18:2; Pv. 30: 1-2.); iii) da coincidência dos opostos (passagem sobre o "verbo no qual todas as coisas são feitas" - Gn. 1: 6, sq; 14, sq; 24.); e, em especial, sua defesa do dogma da graça divina (Sb. 9:4). Os textos *Sabedoria de Salomão* e os *Salmos* são concordantes com o escrito de Wenck, isto é, Wenck retira dos *Salmos* o mote de seu discurso "Tranquiliza e vê: Eu sou Deus" (Sl. 45: 11) e, da *Sabedoria*, a possibilidade de "conhecer e contemplar o criador a partir da magnitude e da beleza das criaturas" (Sb. 13: 5). A fundamentação escritural de suas doutrinas parece ser uma das principais frentes de ataque de Wenck, que, inclusive, destaca no título de sua obra a suposta "ignorância" cusana em relação às *Sagradas Escrituras*.

Cusa, no primeiro movimento do *Sermão 48*, procura defender explicitamente as doutrinas da Graça e da iluminação intelectual de Agostinho, aproximando-as de sua doutrina da douta ignorância. Esses temas foram claramente atacados por Wenck em seu escrito. Wenck, em diversas passagens de *DIL*, dá a entender que Cusa ha-

---

quantitate, loco, figura, situ. Abicis sensus, qui terminati sunt, non vides per montem, non in terra abscondita, non in solarem claritatem, et ita de auditu et ceteris sensibus. Omnes enim illi terminati sunt in potentia et virtute. Non sunt igitur deus. Abicis sensum communem, phantasiam et imaginationem, nam non excedunt naturam corporalem. Non enim imaginatio attingit non-corporeum. Abicis rationem, nam ipsa saepe deficit, non omnia attingit. Velles scire, cur hoc est homo, cur illud lapis, et omnium operum dei nullam rationem attingis. Parva est igitur virtus rationis, hinc deus non est ratio. Abicis intellectum, nam et ipse intellectus terminatus est in virtute, licet omnia ambiat. Quiditatem tamen in sua puritate rei cuiuscumque non potest perfecte attingere et, quidquid attingit, videt perfectiori modo attingibile. Non est igitur deus intellectus. Sed dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae.

[116] *DQD*, V, 49, 1-21. No original: *Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes*.

via se vangloriado, “inventando” que chegara, em vida, à união com Deus, de modo a “transcender o que é humanamente cognoscível das verdades incorruptíveis”. Cusa abandonava, assim, a doutrina da Graça divina, isto é, tal qual os Begardos de Estrasburgo, propunha a contemplação direta de Deus “por suas próprias forças” mediante a aplicação do princípio filosófico da douta ignorância, isto é, da aplicação da *transumptio*, de modo a atingir uma espécie de cognição “acima de qualquer figura”, que chegava a uma “abstração precisa” de Deus (*DIL*, 23-24). Cusa fora, então, classificado por Wenck ao lado dos wicliffianos, begardos e eckhartianos, dissidências que abandonavam a influência da Igreja, isolando-se numa “vida retirada”, deixando de lado os verdadeiros ensinamentos da *Escrituras*. Esses ensinamentos afirmam, segundo Wenck, a total exclusão dentre as Criaturas e Deus e a iluminação somente *in patria*, isto é, somente após a ressurreição. Ainda que não acompanhada desse último detalhe, a menção direta da doutrina da Graça vem explicitar a posição cusana da necessidade de uma intervenção divina para a iluminação, explicitamente: “os sábios, profetas e santos insinuam-nos na *Escritura* de que modo é possível a apreensão da revelação do próprio Deus uno” (NICOLAU DE CUSA, 2022b, p. 418). Assim, diz Davi: “Tira o véu dos meus olhos: e eu considerarei, porque por nós mesmos nada podemos”. Nesse sentido, Nicolau de Cusa também remete a “Davi”, “referência” fundamental de Wenck (mote principal de seu escrito) em relação à possibilidade da visão intelectual mediante a graça, o que poderia configurar-se como um possível diálogo com as fontes de Wenck.

Outra importante temática presente nas acusações wenckianas que encontra ressonância no *Sermão 48* seria a acusação de que Cusa “abandona a criação” e o conhecimento dos sentidos como meios para se obter um conhecimento de Deus. Cusa, no *Sermão 48*, traz algumas conjecturas naturais para sua reflexão sobre o *modus essendi* divino. A conjectura das “cores e da visão” (*Sermão 48*, 3), além de poder configurar-se como uma resposta para aquela questão levantada por Wenck, encontra um paralelo direto com o texto wenckiano da *DIL*:

> (...) a imagem (*phantasma*) é para o intelecto aquilo que a cor é para a vista. Além disso, é evidente que, sem a luz manifestamente atuante da cor, a visão nada pode ver: logo, do mesmo modo, também não sucede inteligirmos sem [a utilização] de uma imagem. Seguindo o mesmo raciocínio, a *Sagrada Escritura* nos ensinou mediante os símbolos o que é divinamente inspirado e revelado, de acordo com a maneira usual de nossa concepção natural. (*DIL*, 21, 8-19).

Cusa toma emprestada sua própria teoria dos *modi cognoscendi* que postula níveis de cognição que evoluem desde os sentidos, passando pela razão e pelo intelecto, de modo que o(s) nível(is) superior(es) contenha(m) e transcenda(m) o(s) anterior(es). A partir dessa constituição “natural” da cognição humana, Cusa formula

uma conjectura capaz de retratar como Deus se faz presente na criação sem nela se reduzir. Parte, porém, de outro ponto de vista a respeito da natureza da cognição humana do que o de Wenck, colocando a faculdade do "intelecto" (*intellectus*) acima da razão (*ratio*). Cusa toma clara e diretamente sob sua reflexão a premissa utilizada por Wenck: "sem a cor, a visão nada pode ver". Porém, com a ressalva de que, dialeticamente, "subtraída a visão, a cor não é" (*Sermão 48*, 3). Isto é, entende que, para o julgamento da visão ocorrer, deve haver uma conexão entre dois movimentos: o da luz em direção à visão e o da visão (mediante a presença da atenção e da razão nos sentidos) em direção à luz, posição que ficará melhor demonstrada em *De quaerendo deum*, (*DQD*, 20, ss). A relação entre a luz (cor) e a visão, aqui é tomada por Cusa para fundamentar sua metafísica panenteísta, concorrente à wenckiana. Para Cusa, o modo de ser divino é paradoxal: "(...) portanto, a cor é na região da visão. Mas a visão não é atingida por nenhuma cor, pois a visão não é colorida". Da mesma forma, o "ser das coisas está em Deus, mas Deus não é atingido pelas coisas" (Cf. *Sermão 48*, 3).

Cusa, em outro momento do *Sermão 48*, também estabelece "analogias" próximas àquela mencionada por Wenck:

> Portanto, assim como a luz corpórea se faz presente ao olho corporal, assim também a luz espiritual se faz presente ao olho espiritual, ou intelecto, como também diz Agostinho (...). Pois a luz espiritual se projeta nas mentes e não é apreendida de maneira definida, e é luz acima da região das apreensões intelectuais, mas de modo tal que, assim como o olho atinge tudo aquilo que é na região da visão, assim também o intelecto [atinge] em sua região das coisas inteligíveis. (*Sermão 48*, 6); (...) Pois, assim como a luz ocular revela as cores e atualiza a visão que estava em potência, assim essa é luz, luz da revelação e da graça revelando as coisas inteligíveis ao nosso intelecto. (*Sermão 48*, 7).

Mediante tais paralelos, poder-se-ia constatar que a teoria da cognição cusana pretende abranger aquela teoria wenckiana da imagem, mas de modo a ultrapassá-la, postulando também uma causalidade descendente, a da razão no caso da visão e a do intelecto no caso do raciocínio, que é, portanto, ainda mais concordante com a doutrina da iluminação agostiniana - isto é, da causalidade descendente de Deus em relação ao intelecto do "buscador".

Cusa também se preocupa em explicar cuidadosamente de que modo Deus é ininteligível, isto é, situa-se "acima do intelecto", o que poderia perfeitamente ser considerado como uma resposta à interpretação wenckiana de que, no pensamento cusano, exista uma "proporção precisa" (*DIL*, 24) entre o conhecimento intelectual (via *coincidência dos opostos*) e Deus:

> Portanto, na região de todas as criaturas não encontras Deus nem seu nome, senão segundo a natureza de sua região, isto é, segundo a perfeição última que nessa região é possível. A perfeição intelectual é

> a mais elevada. Ela denomina a Deus enquanto "puro intelecto", que é a verdade, e o "puro amor", que é o bem, e, assim por diante. (*Sermão 48*, 4).

Justamente devido ao fato de que "nada da causa primeira" apareça na região do intelecto - isto é, em outras palavras, da lógica intelectual da coincidência dos opostos ainda não abarcar *precisamente* a natureza divina -, é que se deve a atribuição do nome "nada" a Deus:

> Portanto, segundo o obtido por todo intelecto criado, [Deus] é, sobretudo, nada, uma vez que ele não é inteligível pela razão, ou, dito de outro modo, uma vez que essa região não atinge o não-inteligível. E porque toda palavra emana do intelecto, pois é razão - a palavra não é senão o intelecto na razão - assim, Deus é nominado pelo intelecto na razão; de modo que, dado que o intelecto atinge a obra divina no seu céu - segue-se, que ele encontra as virtudes, potências, etc. -, e, porque nada da causa primeira aparece nessa região dentre todos os causados, assim ele nomeia Deus na razão como o nada altíssimo e perfeito. (*Sermão 48*, 5).

Poder-se-ia, portanto, estabelecer um paralelo entre a explicação dessa negatividade por eminência atribuída a Deus com as malversações wenckianas em relação à "falta de lógica" cusana (*DIL*, 24), isto é, da interpretação de que de Deus possa ser predicado contrários e contraditórios, dos quais, derivar-se-iam quaisquer outros erros possíveis.

Os temas da "mentira" e da "arrogância - que seriam recuperados em ADI - também aparecem no *Sermão 48* de forma clara. Em *ADI*, Cusa iria caracterizar Wenck como um mentiroso que adultera seus escritos tendo em vista uma paixão política. Já no *Sermão 48*, Cusa, evocando as palavras da *Sabedoria de Salomão*: "Toda a palavra de Deus é purificada pelo fogo: ele é um escudo para os que nele esperam. Não acrescentes nada às suas palavras, para não seres por isso repreendido e considerado mentiroso", traz a questão daqueles que acrescentam ou adulteram as *Escrituras*, o que poderia constituir um paralelo direto com as passagens de *DIL* em que Wenck o acusa de "Falso Profeta" (*DIL*, 20) e afirma que "a escritura não pode ser anulada" (*DIL*, 21). Em *Sermão 48, 27*, Cusa retoma outro tema presente em *DIL*, o tema da "quietude" no conhecimento de Deus: "Portanto, nota-se que Jesus é a medicina e o médico, em quem podemos alcançar em nossa região, porque o ser humano é a criatura na qual apreendemos na quietude, porque Deus através de 'Jesus' é dito pela salvação que pertence ao criador" (*Sermão 48, 27*). Cusa também levanta o tema da "busca de Deus" pela prece e pelo amor, o que evoca outro tema desenvolvido como resposta a Wenck em *ADI*: o do sábio que roga e o do ignorante que é arrogante: "Assim, Salomão, a quem Deus revelou isso, a saber, que a Sapiência se dá mediante a graça, nada diz do modo que se-lha adquire, a não ser que a mesma deve

ser diligentemente buscada pelo amor e pela prece, assim como ele mesmo pediu: 'Dá-me a sabedoria sediada junto a ti', etc." (*Sermão 48*, 10).

Em relação ao tema dos "nomes divinos", Cusa enfatiza, *no Sermão 48* o nome "*Tetragramaton*", trabalhado anteriormente em *DDI*. No *Terceiro corolário da sexta tese* de *DIL*, Wenck interpreta a utilização do tetragramaton por Nicolau erroneamente, não levando em conta a consideração do par conceitual *complicatio-explicatio*: Cusa, na visão de Wenck, "deifica todas as coisas, aniquila todas as coisas, supõe a aniquilação como deificação, e diz que o gerar o Filho e o criar as criaturas são idênticos." No *Sermão 48, 11*, Cusa afirma: "E não há senão um nome acima da região intelectual, isto é, *Jehova*, que não é da região intelectual, porque não-inteligível, nem mesmo significa Deus segundo alguma razão, mas de modo que existe causa de todas as razões e inteligências" (*Sermão 48*, 11). Desse modo, Cusa explicita que *YHVH* é um nome "acima do intelecto". Explicação necessária para que não se entenda que a *coincidência* presente no nome *YHVH* (tudo de um modo uno) atinja a Deus em essência.

E, por fim, sem dúvida, a passagem do *Sermão 48* que mais seria capaz de relacionar-se com as acusações de *DIL*, seria aquela em que Cusa discute o pronome "Eu" associado a Deus:

> (...) de modo idêntico, acerca do nome 'Eu', de que modo Deus diz: 'Eu sou Deus onipotente'; e 'Eu sou'; e 'Eu sou o que sou'. E [nota] que Cristo diz: 'Eu sou o alfa e o ômega'. A partir disso, [nota] que 'Eu' não convém a não ser a Deus e ao senhor Jesus, porque os supostos 'outros' não subsistem propriamente, pois sua hipóstase não é a eternidade."

Nessa passagem, Cusa poderia estar se referindo a uma interpretação distinta daquela apresentada por Wenck no mote principal de seu escrito "Tranquiliza e vê: Eu sou Deus", onde:

> Logo, tendo prescrito, belissimamente, para tranquilizamos, acrescentando expositivamente 'e vê', anexou, explicando, aquilo que deveria ser visto: 'que eu sou Deus', onde 'eu' singulariza e exclui claramente toda criatura da divindade. Deus se distingue de toda criatura, porque o mesmo Deus é Criador, não criatura. (*DIL*, 20).

O pronome "Eu" deveria ser interpretado, segundo Cusa, como aquele "Eu" absoluto e infinito que não é nem um "outro" nem "o mesmo" do que as suas criaturas.

Desse modo, conclui-se que o *Sermão 48* contém diversos temas filosóficos que podem ser correlacionados às acusações de Wenck, principalmente aqueles de seu *Exórdio*, que constituem o "coração" do escrito wenckiano. Dentre eles estão:

1. A fundamentação escritural para a doutrina da douta ignorância;
2. A inserção clara da doutrina da Graça e da iluminação agostiniana na teoria da cognição cusana;
3. A necessidade da utilização de conjecturas naturais para o conhecimento da natureza divina, exigida por Wenck;
4. O pararelismo textual entre a analogia da "luz e as cores" de *DIL* e do *Sermão 48*;
5. A consideração sobre a negatividade de Deus e o termo "nada";
6. A consideração do nome *IHVH* como sendo acima do "intelecto", afastando interpretações errôneas como a de Wenck que identificariam uma "proporção precisa" na coincidência dos opostos cusana;
7. O tema da "mentira" e da falsificação de escritos, retomado com mais ênfase em *ADI*;
8. O tema da "quietude";
9. O tema da arrogância, que seria retomado com mais ênfase em *ADI*;
10. E, principalmente: uma discussão direta do significado do pronome "Eu" associado a Deus em passagens como "Eu sou Deus", ou "Eu sou o que sou". Segundo Cusa, ao contrário da interpretação wenckiana, esse "Eu", "não convém a não ser a Deus e ao senhor Jesus, porque os supostos outros não subsistem propriamente, pois sua hipóstase não é a eternidade";

Esses dez paralelos, são favoráveis à correção da hipótese Flasch-Elpert e indicam uma pista capaz de, ao menos, enfraquecer em muito a tese contrária, isto é, a tese Haubst-Hopkins. Tendo em vista uma maior sedimentação dessas evidências, vejamos o próximo escrito de 1445, o *De quaerendo deum*.

4.3.2 Principais assuntos correlatos entre *A busca de Deus* e o DCW

Depois de avaliadas as principais concordâncias entre o *Sermão 48* e as acusações de Wenck em *DIL*, passa-se agora a observar possíveis paralelos em *A busca de Deus* (1445), texto em que Cusa desenvolve as temáticas apresentadas no *Sermão 48*. Nicolau de Cusa, em *A busca de Deus*, passa primeiramente a avaliar o seguinte problema filosófico: uma vez concebida que a verdade é incompreensível pela razão, pois ela é infinita, restaria a busca dessa verdade (Deus) impossibilitada? A sua resposta é: não. Retomando o texto dos *Atos dos Apóstolos, 17*, Cusa reafirma a natureza incognoscível e paradoxal da divindade, isto é, sua transcendência-imanência,

de modo a fundamentar nessa passagem a sua doutrina da douta ignorância e a possibilidade de mediante uma ciência fundada no intelecto, isto é, mediante o concurso entre dois movimentos: o da busca conjectural do intelecto em direção a Deus e o da busca de Deus por ser conhecido. Da *conexio* entre essas duas buscas, deveniria a *graça divina*. Cusa ressalta claramente a necessidade do concurso dessa última para a realização da visão beatífica, tema que é agora melhor explicitado e incluído detalhadamente em sua teoria dos *modi cognoscendi*.

A resposta dada por Cusa a esse problema metafísico/gnoseológico encontra paralelos em uma das principais críticas de Wenck à *DDI*: a doutrina cusana da "douta ignorância" invalidaria toda a ciência, isto é, toda a doutrina acadêmica aristotélica da época e a possibilidade de uma metafísica. Admitindo a incompreensibilidade de Deus devido à sua infinitude, o conhecimento dos gêneros e das espécies, dentre outras áreas da ciência, ruiriam. A consequência seria a adoção de um panteísmo naturalista ateu, fundamentado na irracionalidade. Reclama Wenck: "Mas, se isso fosse inatingível, esse movimento intelectual ficaria sem seu *terminus ad quem* e, por conseguinte, não haveria fim para o movimento e, consequentemente, o movimento seria infinito e em vão, o que seria destruir a operação própria do intelecto" (*DIL*, 29).

Cusa não entende a doutrina da coincidência dos opostos como uma irracionalidade, tal como Wenck. Segundo essa doutrina, há a possibilidade de conjecturar, isto é, de levar o intelecto à intuição da realidade supra-substancial - não mais através da ciência racional, mas pela via intelectual -, através de um novo método, o das *conjecturas*. A primeira conjectura adotada em *DQD* como um exemplo nesse caso seria a do próprio nome "Deus" (*Theós*). Esse nome demonstra a coincidência entre a transcendência (o "ver") e a imanência (o "correr") segundo sua própria etimologia (*DQD*, 19). A utilização deste termo nesse momento por Cusa poderia remeter ao próprio mote de *DIL*: "Tranquiliza e vê: Eu sou Deus": enquanto no *Sermão 48*, Cusa averígua a atribuição do nome "Eu" a Deus, aqui, Cusa avaliaria a segunda metade daquela proposição, o próprio nome "Deus". Outro paralelo seria a utilização da ferramenta da etimologia de alguns termos por parte de Wenck em *DIL*, como as dos termos "sábios" e "hereges". A interpretação wenckiana da passagem escritural "Eu sou Deus" seria, posteriormente em *ADI*, classificada como "vulgar", isto é, que ainda não atingiu a "visão dos santos".

Em *DQD*, Cusa aprofunda a utilização de sua teoria dos *modi cognoscendi* apresentada no *Sermão 48* como uma metáfora para explicar o *modus essendi divino*. E, a partir da metáfora dos "reinos" (reino da cor e reino da visão), demonstra a transcendência e a imanência dos níveis superiores de conhecimento em relação aos inferiores. Desse modo, Cusa explica tanto a diferença entre *ratio* e *intellectus* (o intelecto é a faculdade que está acima das razões de modo a poder julgá-las), bem

como sua interpretação da analogia entre o “intelecto” e a “visão” (que se distingue claramente da de Wenck).

Aqui se insere o dogma da graça divina: a ação do *divinus spiritus* é último passo para a visão beatífica. A visão do modo de ser de Deus (*Theosis*) seria o resultado daquela busca pelo método das *conjecturas* e depende de dois movimentos: do concurso do próprio Deus mediante a graça e também do movimento da busca por parte do buscador. Cusa estabelece, assim, uma concordância entre duas teses contrárias: o dogma da graça divina não invalida também os esforços da busca pelo divino, mas concorre com estes. Cusa deixa claro, portanto, que entende, diferentemente de Wenck, que a iluminação pode ser recebida em vida (*DQD* 41): “Nenhuma outra é a tradição transmitida pelos santos profetas e por aqueles que receberam a graça da luz divina nesta vida” (NICOLAU DE CUSA, 2022a, p. 427).

Em *DQD, 40*, Cusa também retorna ao tema da “arrogância” daqueles que se creem sábios e creem ter atingido a sabedoria divina: “Agora vê, irmão, que nenhuma força nos justifica, de modo a poder alcançar por nosso próprio mérito este dom excelentíssimo, nem o culto, nem a lei, nem a ciência”. Esse tema será retomado em *ADI* mais enfaticamente e pode remeter à própria consideração de Wenck, em seu *Exórdio*, em contar-se dentre o número dos “elucidadores da verdade divina” (*DIL, 19*).

A partir da imagem bíblica do “grão de mostarda”, Cusa retoma aquela discussão sobre a *coincidentia oppositorum* entre ato e potência absolutos como símbolo de Deus. Coincidentemente ou não, essa foi mais uma daquelas diversas suspeitas de Wenck: Nicolau de Cusa desprezava a criação (*DIL*, 24.), não se utilizava de imagens reveladas na Bíblia e inventava novos métodos heterodoxos de “teologizar” (*DIL*, 20), como os exemplos matemáticos. Wenck, nessa passagem, chega a acusar Nicolau de Cusa de “falso profeta” que se julga conhecedor de Deus sem nem ao menos conhecer as *Escrituras*.

Para além da potência da semente de mostarda, o Intelecto, pela intuição do infinito potencial das sementes, é capaz de abarcar toda a criação mensurável e abre espaço para a intuição da mente divina que excede infinitamente o próprio intelecto. A ciência da ignorância - que será retomada em *ADI* - serve como substituto da ciência racional e leva à Deus mesmo superando a razão e o *PNC* aristotélico. Seu método também é o da negatividade, isto é, o da “remoção dos delimitados”, o que constitui mais um dos paralelos possíveis com o texto wenckiano, como discutiu-se anteriormente no *Sermão 48*.

Além dos paralelos destacados acima com o texto wenckiano do *De ignota litteratura*, alguns outros paralelos interessantes podem ser estabelecidos entre os textos de *DQD* e o da *Apologia da douta ignorância*:

1. O discurso de Paulo no Areópago tratado em *DQD* será retomado em *ADI*;
2. A incorporação da razão no esquema gnoseológico e a demonstração de que não se-lhe abandona aparece em ambas as obras;
3. O tema do "começo meio e fim" aparece em ambas as obras (*ADI*, 11, 21- 11, 10);
4. O tema do "olho mental" aparece em ambas as obras;
5. O recurso à teologia de Dionísio como fonte ortodoxa ocorre em ambas as obras;
6. O tema da necessidade de ascender à verdade de algum modo (*ADI*, 16, 1-13) aparece em ambas as obras;
7. O tema do "Dom divino" (*ADI*, 17 19-17, 3); (*ADI*, 30), aparece em ambas as obras;
8. A resposta sobre a possibilidade de que, se Deus fosse completamente ignorado, a sua busca seria impossível (*ADI*, 18, 11-20) aparece em ambas as obras;
9. A referência direta ao opúsculo *DQD* em *ADI* (18, 20-26).
10. O tema da "caça da verdade" e dos "modos da audição e da visão" (*ADI*, 20, 10-24) aparecem em ambas as obras;
11. A colocação em *ADI* sobre o opúsculo *O dom do pai das luzes*. Segundo Cusa, o acusador, para construir um juízo melhor, deveria ter lido todas as obras do autor, e os esclarecimentos que se seguiram. - (*ADI*, 24, 1-13);
12. A passagem: "uma vez que, porque não há proporção entre a criatura e o criador, nenhuma coisa criada tem em si uma beleza através da qual seja possível alcançar o criador. Contudo, elevamo-nos à beleza infinita e incompreensível a partir da grandeza, beleza e decoro das coisas criadas, assim como somos levados ao artista a partir de uma obra, embora a mesma não tenha proporção com o artista" (*ADI*, 27, 26-27, 4) traz uma grande semelhança com o texto de *DQD*;
13. A teologia negativa e o método da remoção aparece em ambas as obras (*ADI*, 29, 25-29, 3);
14. A douta ignorância sendo o modo máximo de conhecimento (experiência mística): o que é "reconhecido por todos os santos". (*ADI*, 31, 16-31, 8) aparece em ambas as obras;

15. Por fim, a menção dos *Atos dos Apóstolos*, 17: “de fato, o divino modo, que é o modo de todos os modos [de ser], não pode ser atingido, a não ser acima de todos os modos [de ser], já que nossa mente é incapaz de conceber algo semelhante a ele, como Paulo disse elegantissimamente, no *Décimo Sétimo Capítulo* de *Atos dos apóstolos*” (*ADI*, 35, 14-24); Passagem que fundamenta ambas as obras.

Tendo em vista a consideração dos diversos paralelos encontrados entre ambos os textos do *Sermão 48* e de *A busca de Deus* e as acusações de Wenck em *A ignota literatura* e também os inúmeros paralelos temáticos entre essas obras de 1445 e a *Apologia da douta ignorância*, estabelecer-se-ão as considerações finais da presente tese.

CONCLUSÃO

Como conclusão da presente tese, recapitularemos os principais pontos abordados nas conclusões prévias.

No Capítulo 1, buscou-se avaliar todas as abordagens em relação ao debate entre Cusa e Wenck já realizadas na literatura especializada. Dentre essas abordagens, nossa pesquisa desenvolveu dois dos possíveis novos caminhos para uma pesquisa inovadora sobre o tema: i) a busca por uma correta avaliação da posição política de Nicolau de Cusa no período do *DCW*; e ii) a avaliação de possíveis impactos do *DCW* sobre o desenvolvimento de sua filosofia no que denominamos de "período intermediário", tarefas que a presente tese procurou desenvolver nos Capítulos subsequentes.

No Capítulo 2, nossa pesquisa avaliou dois momentos da trajetória do pensamento político cusano: o da obra *A concordância católica* e o da *Carta a Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cuja tradução inédita para a língua portuguesa foi publicada e encontra-se em anexo à presente tese. A conclusão a que se chegou foi a de que Cusa sempre permaneceu numa posição de "centro", isto é, inclassificável dentre os opostos "conciliarista" ou "papalista", promovendo aquilo que caracterizamos por um "absolutismo cristocêntrico". Isto é, tanto em *DCC*, quanto em *ERSA*, considera-se que, segundo Nicolau de Cusa, o Papa possui uma "superioridade" relativa: na linguagem de *ERSA*, "contraída"; na linguagem de *DCC*, segundo uma "graça mais abundante". Em ambas, essa superioridade se deve à ordem instituída por Cristo na *sententia petri* e deve obedecer à regra *ad edificandum ecclesiam*.

No Capítulo 3, avaliou-se pormenorizadamente as acusações de Wenck em *DIL* e cada uma das respostas de Nicolau de Cusa em *ADI*. Nessa avaliação, compilou-se os principais comentários a respeito desse debate e todas as notas das traduções mais recentes, inglesa, italiana e espanhola, bem como as referências da *Edição Crítica*, afim de possibilitar o estabelecimento dos possíveis paralelos investigados no Quarto Capítulo, isto é, com dois textos do "período intermediário".

No Capítulo 4, constatou-se diversos paralelos teóricos entre as obras de 1445 - *Sermão 48* e *A busca de Deus*, cujas traduções inéditas para a língua portuguesa também foram publicadas por nossa pesquisa e seguem em anexo - e as obras envolvidas no *DCW* - *A ignota literatura* e *Apologia da douta ignorância*, de modo que foram verificadas diversas evidências textuais em favor da tese de que havia uma influência das acusações de Wenck já nessas obras, o que demonstra a maior plausibilidade da hipótese histórica de Flasch-Elpert. Embora incipiente, a investigação de influên-

cias das acusações de Wenck no período dos Opúsculos deverá ser, portanto, melhor investigada em trabalhos futuros.

A pergunta fundamental desenvolvida na parte final da pesquisa foi: Há evidências textuais no "período intermediário" capazes de avalizar a tese de que Nicolau de Cusa teve ciência das acusações de Wenck anteriormente à composição de *ADI*? A resposta em que a presente tese chegou foi: sim, há fortes evidências textuais para que a hipótese Flasch-Elpert seja a mais plausível. As conclusões de nossa tese, portanto, compõe-se de duas vertentes:

a) vertente histórica: as evidências textuais de paralelos significativos entre as obras do DCW e as do "período intermediário" fortalece a hipótese de que Nicolau de Cusa toma ciência das acusações de Wenck imediatamente após as mesmas terem sido entregues a Gelnhausen. A data mais provável, portanto, é melhor precisada por nossa pesquisa do que havia sido nos trabalhos de Flasch (2002) e Elpert (2002). Cusa teve ciência dessas acusações entre 1443 (ano provável da composição de *DIL*) e o ano de 1445 (ano de composição de *DQD* e do *Sermão 48*).

b) Vertente teórica: as acusações de Wenck influenciam diretamente a concepção conceitual de algumas das obras do período intermediário (1445-1449), notadamente aquelas avaliadas na presente tese: O *Sermão 48* e o *De quaerendo deum*. Possivelmente, tal influência é determinante também na composição dos demais *Opúsculos* do período, etapa da pesquisa que ainda não foi possível ser desenvolvida completamente. Portanto, o debate Cusa-Wenck (*DCW*) pode ser considerado como uma chave de leitura do "período dos *opúsculos*" (1445-1449) da obra de Nicolau de Cusa. Essa tese complementa uma área de pesquisa inaugurada por Ziebart (2014), a de que o debate influencia em outras obras cusanas, posteriores à *ADI*, e expande a compreensão da época da redação dos *Opúsculos*. A Hipótese Elpert-Flasch demonstra-se, assim, mais apropriada do que a de Haubst-Hopkins.

Haubst (1955, p. 100) fundamenta sua opinião, a de que Cusa tem ciência das acusações de Wenck somente em 1449, a partir de uma única evidência textual, de *ADI*:

> Hoje, chegou ao meu conhecimento um livro, cujo título é *A ignota literatura*, de um homem não só imprudente, mas arrogante ao extremo que se auto intitula 'mestre em teologia' e cujo nome é João Wenck [de Herrenberg]. Depois que eu li nesse livro graves insultos e injúrias contra nosso professor e seus livros de *A douta ignorância*, com o ânimo de muita tristeza conturbado, fui até ele e declarei a causa da minha visita e o conteúdo daquelas acusações. O professor sorriu por um momento e, então, olhando para mim com olhar amoroso, disse: 'Não te perturbes, amigo, mas dê graças ao criador, que te deste tanta luz para que te antecedas àquele homem em sabedoria, como Sócrates aos sábios de seu tempo'(NICOLAI DE CUSA, 2007, pp. 1-2. Trad.

nossa)[117]

A citação em questão, retirada de *ADI, 2*, no entanto, refere-se a uma fala do "discípulo", interlocutor do personagem do Mestre, sendo que este último é quem representaria Nicolau de Cusa. Portanto, essa passagem pode ser interpretada como uma paráfrase das primeiras palavras do escrito de Wenck, em que o mesmo narra sua recepção recente da obra cusana: "Amabilíssimo pai, visto que foi a mim apresentada recentemente a obra *A douta ignorância*, que se constitui de três livros parciais, escrita em estilo suficientemente elegante (...)" (WENCK, 1988, p. 19. Trad. nossa)[118]. Em comparação, os dez paralelos teórico-textuais encontrados no *Sermão 48* com a obra de Wenck e as outras demais encontradas em *DQD*, juntamente com os quinze paralelos que se pode estabelecer entre *DQD* e *ADI*, fornecem um conjunto muito maior de evidências textuais em favor da tese Flasch-Elpert.

Nesse sentido, haja vista que o *opúsculo A busca de Deus* é um dos primeiros escritos posteriores às polêmicas de Wenck, precedido somente por *O Deus escondido* (1440-1445), conclui-se que o DQD foi pensado como uma (proto) resposta àquelas suspeitas, resposta que viria a se consolidar em *ADI*, uma vez que diversos pontos de contato com *A ignota literatura* são nele reunidos de modo coerente por Nicolau de Cusa. Cusa, no plano geral de sua obra, subitamente retoma o tema dos "modos de conhecimento", desenvolvidos recentemente muito mais extensivamente em *De coniecturis*. Uma breve busca nessa última obra revela que, nela, Cusa nunca havia mencionado a teoria da iluminação agostiniana e a doutrina da Graça. Isso evidencia que, nesse ínterim, algo realmente o preocupou para que viesse a demonstrar publicamente a concordância de sua doutrina gnoseológica com a filosofia agostiniana. Nossa pesquisa evidencia que Cusa assim o fez, evocando imagens recorrentes nas críticas de Wenck, como a da "luz e das cores", e a discussão sobre o mote central do escrito wenckiano "Eu sou Deus", sendo que Cusa avalia, primeiramente o pronome "Eu" no *Sermão 48* e o termo "Deus" constitui uma peça central do desenvolvimento de *DQD*, dentre as demais evidências apresentadas na conclusão do capítulo precedente. Sua escolha das passagens bíblicas que fundamentariam esses dois textos de 1445 revela que o futuro Cardeal interpretaria as mesmas questões evocadas por Wenck segundo outra perspectiva, isto é, a partir de seu referencial panenteísta-neoplatônico, e que Cusa procura demonstrar ser a verdadeira ortodoxia da Igreja, sob a autoridade de Paulo e seu discípulo Dionísio. A questão da experiência beatífica em vida dispensando a graça divina, também central nas acusações de Wenck, é eximiamente

[117] *ADI*, 2, No original: *Pervenit ad me hodie libellus quidam cuiusdam non tantum imprudentis sed et arrogantissimi viri, hominis, qui se magistrum in theologia nominat, vocabulo Iohannis Wenck, cui titulum Ignotae litteraturae inscripsit. In quo cum legerem graves invectivas et iniurias contra praeceptorem nostrum et eius Doctae ignorantiae libellos, cum animo multa displicentia conturbato praeceptorem adii, causam accessus et invectivarum continentiam declaravi*.

[118] *DIL*, 19, 4-5. No original: *Praemande pater visa Docta Ignorantia mihi nuper praesentata* (...).

perscrutada por Cusa de modo a dirimir qualquer dúvida a respeito de sua posição ortodoxa: jamais essa experiência se daria sem a causalidade descendente do *divinus spiritus*, explicação necessária para que o mesmo não seja confundido com aqueles Begardos condenados citados por Wenck.

Por que Cusa retomaria o tema da teoria da cognição extensamente desenvolvido em *De coniecturis*, senão por um motivo eminente como a egressão de malversações de seus intérpretes? Alguém poderia objetar, partindo da tese de André (1997), que a obra cusana em sua totalidade funciona como uma *explicatio* dos temas previamente contidos em *DDI*. Outrossim, a qualidade dos desenvolvimentos posteriores, isto é, os motivos que inspiraram tais desenvolvimentos não seriam contemplados nessa teorização. Desse modo, ainda que o *DQD* possa ser contemplado como um desenvolvimento de *DDI*, a hipótese defendida por nossa pesquisa explicita quais seriam os motivos pelos quais se explicam as preocupações filosóficas dessa obra, no caso, a inclusão da graça como o princípio último da experiência beatífica, isto é, da cognição da verdade tal como ela é.

No entanto, o projeto da obra *A busca de Deus* não se restringe às motivações que pudemos perceber, isto é, à uma defesa prévia perante Wenck. Numa espécie de ecumenismo epistêmico, o *DQD* também evidencia a possibilidade da harmonização da doutrina da douta ignorância com a própria epistemologia aristotélica, a partir do tema da "visão beatífica": esta última necessita tanto do esforço intelectual humano quanto da graça divina. A graça divina atinge aquele buscador que incansavelmente se dispõe a encontrar a Deus mediante a arte conjectural. Pensador do *nexus*, Cusa visava à concórdia em diversos âmbitos filosóficos em um momento histórico de acirradas divisões acadêmicas, políticas e religiosas. Portanto, seu pensamento, fundamentado no princípio neoplatônico da unidade na diversidade e no seu método da douta ignorância - ou seja, da concordância e harmonia dos contrários a partir do reconhecimento da impossibilidade da precisão absoluta do conhecimento humano, em todos os seus níveis -, diante da infinitude do princípio primeiro, demonstraria-se, por sua própria virtude, superior aos seus críticos. Também não seria impossível que o mesmo Opúsculo tenha sido dirigido a alguém próximo, também ciente daquelas acusações.

Concorda-se desse modo, finalmente, com Haubst (1955, p. 101) que considera que, apesar de toda incompreensão de Wenck devido a sua posição tradicional, suas críticas tiveram o mérito de levar a Nicolau de Cusa a "captar suas próprias ideias com mais clareza" e levá-lo a "um modo um pouco menos ousado" de formulá-las, protegendo-se das interpretações errôneas. Wenck considerava Eckhart e Nicolau de Cusa como hereges e mentores espirituais dos movimentos dissidentes que desprezam a ciência escolástica e buscam alcançar *em vida* a bem-aventurança - que, em sua visão, só poderia ser alcançada na vida futura - e, "não como um dom da

graça, mas como um fruto natural que nasce da fuga do mundo" (HAUBST, 1955, p. 114. Trad. nossa). Cusa, em *DQD*, demonstra claramente a sua posição em relação à Graça: ela deriva do dom divino e deve ainda ser buscada pela via racional e intelectual. Todavia, ainda mantém sua rebeldia em relação a Wenck: a iluminação espiritual pode sim ser encontrada em vida e é o objetivo central do *desiderium* humano e pode ser constatada nos santos que a atingiram. Podemos, por fim, interpretar que a proposta cusana de um novo paradigma nas ciências teológica e natural, fundadas na arte da conjectura e no princípio da douta ignorância, seria de tal modo ecumênica a ponto de "fagocitar" as próprias críticas wenckianas e utilizá-las em seu favor.

REFERÊNCIAS

ALBERTO MAGNO. **La tienebla de la ignorancia. Comentario a La teologia mística de Dionisio Areopagita. Trad y notas de Ezequiel Ludueña.** Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2016. Citado 1 vez na página 105.

ALBERTSON, David. A Late Medieval Reaction to hierry of Chartress (d. 1157) Philosophy: he Anti-Platonist Argument of the Anonymous Fundamentum Naturae. **Vivarium**, v. 50, p. 53–84, 2012. Citado 3 vezes nas páginas 109, 142.

_____. A learned thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous Fundamentum Naturae: Reassessing the Vorlage Theory. **Recherches de Théologie et Philosophie médiévales**, v. 77, n. 2, p. 351–390, 2010. Citado 3 vez na página 142.

_____. **Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres**. [S.l.]: Oxford University Press, 2014. (Oxford Studies in Historical Theology). Citado 1 vez na página 90.

ANDRÉ, João Maria. A metáfora do muro do paraíso e a cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa. In: PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (Ed.). **Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale,** [s.l.]: Brepols, 2006. v. III. P. 1639–1650. Citado 1 vez na página 109.

_____. **Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. (Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas). Citado 23 vezes nas páginas 16, 18, 24, 25, 97, 102, 111, 128, 132, 188, 189, 219, 220, 237, 264.

ARFÉ, Pasquale. Ermete Trismegisto e Nicola Cusano. In: LUCENTINI, P.; PARRI, L.; PERRONE, V. (Ed.). **Hermetism from late antiquity to humanism. Le tradizione ermetica dal mondo tardo-antigo all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi.** Napoli: Brepols, 2001. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia). Citado 3 vez na página 132.

_____. The annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea Bussi on the Asclepius. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. LXII. 1999. Citado 1 vez na página 132.

BAUM, Wilhelm. Nikolaus von Kues in Tirol. **Das Wirken des Philosophen und Reformers als Fürstbischof von Brixen. Bozen**, 1983. Citado 1 vez na página 91.

BAUR, Ludwig. **Cusanus-Texte.III. Marginalien 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus**. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1941. Citado 2 vezes nas páginas 17, 127.

BEIERWALTES, Werner. Deus oppositio oppositorum. **Salzburger Jahrbuch für Philosophie**, v. 8, 1964. Citado 1 vez na página 119.

_____. **Eriugena: I fondamenti del suo pensiero**. Milano: Vita e pensiero, 1998. Citado 2 vezes nas páginas 19, 42.

BIANCHI, L. The Cambridge companion to Renaissence Philosophy. In: Cambridge: J. HANKINS, 2007. Continuity and Change in the Aristotelian Tradition. Citado 1 vez na página 107.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. **São Paulo: Paulus**, 2002. Citado 2 vezes nas páginas 103, 138.

BIECHLER, James. Nicholas of Cusa and the End of the Conciliar Movement: A Humanist crisis of Identity. **Church History**, v. 44, pp. 5–21, 1975. Citado 2 vez na página 48.

BLACK, Antony. **Council and commune: the conciliar movement and the fifteenth-century heritage**. [S.l.]: Burns & Oates, 1979. Citado 1 vez na página 47.

_____. Council and Pope: The Modern Relevance of Conciliarism. **New Blackfriars**, v. 56, n. 657, p. 82–88, 1975. Citado 1 vez na página 52.

BLUMENBERG, H. **Die Legitimität der Neuzeit.** FrankFurt: [s.n.], 1966. Citado 4 vezes nas páginas 157, 158.

BOÉCIO. **Consolação da Filosofia. Trad. Luís M. G. Cerqueira.** second. [S.l.]: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. Citado 1 vez na página 96.

BOND, Lawrence H.; CHRISTIANSON, Gerald; IZBICKI, Thomas M. Nicholas of Cusa: On Presidential Authority in a General Council. **Church history**, v. 59, n. 1, p. 19–34, 1990. Citado 1 vez na página 46.

BOYLE, Marjorie O' Rourke. Cusanus at sea: the topicality of illuminative discourse. **The Journal of religion**, v. 71, n. 2, pp. 180–201, 1991. Citado 1 vez na página 47.

BRIENT, Elisabeth. A companion to Meister Eckhart. In: Leiden/Boston: Brill, 2013. v. 36 Meister Eckharts influence on Nicholas of Cusa: a survay of litterature. (Brills Companion to the Christian Tradition). Citado 2 vezes nas páginas 42, 131.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento en la filosofia y en las ciencias modernas**. [S.l.]: Fondo de Cultura Económica, 1953. Citado 1 vez na página 111.

CATÀ, Cesare. A caccia dellinfinito. LUmano e la ricerca del Divino nellopera di Nicola Cusano. In: Roma: Aracne Editrice, 2010. Nicola Cusano e una tradizione neoplatonica abscondita. Citado 3 vezes nas páginas 19, 40, 44.

_____. Eriugena Cusanus - Colloquia Mediaevalia Lublinensia. In: Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011. v. 1 Cusanus Revival of Eriugena as a Renaissance Redefinition of Christian Orthodoxy? Citado 4 vezes nas páginas 40–42.

CATÀ, Cesare. Il cardinale e leretico: Il problema delleredità eterodossa di Meister Eckhart nel pensiero di Nicola Cusano. **Viator (English and Multilingual Edition)**, v. 41, p. 269–291, 2010. Citado 8 vezes nas páginas 22, 40, 41, 89, 90, 131.

CHATELAIN, H. Deniflé. **Liber Procuratorum Nationis Anglicanae (Alemanniae) in Universitate Parisiensi. (Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis, II) Paris 1897 and 1937**. [S.l.]: Paris, ex Typis Fratrum Delalain 1894-1897., 1894. v. 2. Citado 1 vez na página 87.

CHRISTIANSON, Gerald. Cusanus, Cesarini and the Crisis of Conciliarism. In: BOCKEN, Inigo (Ed.). **Conflict and reconciliation: Perspectives on Nicholas de Cusa**. [S.l.]: Brill, 2004. P. 91–106. Citado 1 vez na página 48.

CORSERI, VINCENZO MARIA. **Caput-Corpus: il linguaggio della concordantia nella riflessione politico-religiosa di Nicola Cusano**. 2013. Tese (Doutorado) – Università di Studi di Palermo. Citado 1 vez na página 76.

D'AMICO, Claudia. La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, p. 107–134, 2009. Citado 1 vez na página 17.

_____. Nicolás de Cusa em diálogo com sus fuentes: la redefinición del platonismo. **Mirabilia**, v. 19, n. 2004/2, 2014. Citado 2 vezes nas páginas 48, 236.

_____. Nicolás de Cusa frente a la condena de Meister Eckhart: el Cardenal y la Herejía. **V Jornadas Internacionales de Reflexión Histórica: Herejías, Identidades y Ortodoxias, Instituto de Historia Antigua y Medieval. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires**, 2011. Citado 4 vezes nas páginas 131, 145, 146.

_____. Nicolás de Cusa: lector del Asclepius y del Liber XXIV philosophorum. In: BUFFON, V; D'AMICO, C. (Ed.). **Hermes Platonicus. Hermetismo y Platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana.** [S.l.]: Ediciones UNL., 2006. Citado 1 vez na página 132.

DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia medieval: textos.** 2. ed. Porto Alegre: EDIPURS, 2005. Citado 1 vez na página 17.

DE GUZMAN MIROY, Jovino. **Tracing Nicholas of Cusa's early development: the relationship between De concordantia catholica and De docta ignorantia**. [S.l.]: Peeters, 2009. v. 49. Citado 2 vezes nas páginas 47, 48.

DENIFLE, H.; CHATELAIN, I. **Chartularium Universitatis Parisiensis**. Paris: Delalain, 1889. Citado 1 vez na página 164.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. Citado 1 vez na página 134.

DUCLOW, Donald. Anselms Proslogion and Nicholas of Cusas Wall of Paradise. **Downside Review**, n. 100, p. 22–30, 1982. Citado 1 vez na página 109.

DUCLOW, Donald F. **Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus**. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2006. Citado 1 vez na página 42.

_____. Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart: Codex Cusanus 21. In: CHRISTIANSON, Gerald; IZBICKI, T.M. (Ed.). **Nicholas of Cusa. In Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society**. [S.l.]: Brill, 1991. P. 57–69. Citado 1 vez na página 131.

DUPRÉ, Louis. The legacy of Learned ignorance. In: Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2006. The question of pantheism from Eckhart to Cusanus. Citado 4 vezes nas páginas 40, 41.

ECKHART, Maître. Maître Eckhart à Paris. In: BRUNN E. Z.; KALUZA, Z.; A. de Libera (Ed.). [S.l.]: Presses Universitaires de France, 1984. Citado 1 vez na página 233.

ECKHART, Meister. **Die deutschen Werke. Vol. I: Meister Eckharts Predigten. Ed. and trans. Josef Quint.** Stuttgart: W. Kohlhammer, 1958. Citado 1 vez na página 167.

ELPERT, J. B. **Loqui est revelare. Verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus**. Frankfurt: Petter Lang, 2002. Citado 4 vezes nas páginas 21, 23, 217, 262.

FAGGIN, Giuseppe. **Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante**. [S.l.]: Fratelli Bocca Editori, 1946. (Storia Universale Della Filosofia). Citado 4 vezes nas páginas 97, 134, 179, 202.

FIAMMA, Andrea. Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries. **Archives dHistoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge. Paris: Vrin.**, v. 84, pp. 91–128, 2017. Citado 2 vezes nas páginas 115, 234.

FLASCH, Kurt. **Introduzione alla filosofia medievale. Traduzione di Marco Cassisa. Prefazione di Maria Bettetini. Piccola biblioteca Einaudi**. Torino: Einaudi, 2002. Citado 34 vezes nas páginas 21–24, 38, 39, 42, 88, 93, 110, 118, 156, 162, 163, 217, 262.

_____. **Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie.** Frankfurt am Main: Klosttermann, 1998. Citado 1 vez na página 89.

FORLIVESI, Marco. **La filosofia universitaria tra 15. e 17. secolo**. Padova: CLEUP, 2013. v. 51. (La filosofia e il suo passato). Citado 2 vez na página 107.

FREIBERG, Dietrich von. **Opera omnia, Schriften zur Intellekttheorie,** Hamburg: CPTMA II/1., 1977. v. 1. Citado 2 vezes nas páginas 115, 234.

GABRIEL, Astrik L. "Via antiqua"and"via moderna"and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century. In: ANTIQUI und Moderni. [S.l.]: de Gruyter, 2010. P. 439–483. Citado 5 vezes nas páginas 87, 88.

GANDILLAC, Maurice de. **Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung.** Düsseldorf: [s.n.], 1953. Citado 6 vezes nas páginas 111, 158.

GERSON., Jean. **Selections from A Deo exivit, Contra curiositatem studientium and De mystica theologia speculativa.** [S.l.]: Cf. Ozment, S. ed. e trans. Leiden: Brill., 1969. Citado 1 vez na página 93.

GRANADA, Miguel Angel. Del infinito: el universo y los mundos. In: [s.l.]: Madrid: Alianza, 1993. Introdução. Citado 2 vez na página 193.

GROSSETESTE, Roberto. Commentarius in VIII libros Physicorum. **Isis**, v. 58, n. 2, 1963. Citado 1 vez na página 234.

_____. De luce. Tradução portuguesa: Tratado sobre a luz, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (trad.) **Transformação**, v. 1, p. 227–237, 2013. Citado 1 vez na página 234.

_____. **Versio Caelestis Hierarchiae Pseudo-Dionysii Areopagitae cum scholiis ex Graeco sumptis necnon commentariis notulisque eiusdem LicoInniensis. D. A. Lawell (ed.)** [S.l.]: Brepols Publishers, 2015. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis). Citado 1 vez na página 234.

GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 27, n. 89, p. 387–403, 2000. Citado 6 vezes nas páginas 135, 179, 182, 184.

HAUBST, Rudolf. Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist. **Recherches de théologie ancienne et médiévale**, v. 18, 1951. Citado 4 vezes nas páginas 35, 89.

_____. Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge. **Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte**, v. 53, n. 1/2, p. 81–88, 1958. Citado 1 vez na página 35.

_____. Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek. In: BEITRÄGE zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. [S.l.]: Münster, 1955. v. 38, 1. Citado 111 vezes nas páginas 19–22, 24, 30–37, 44, 79–83, 87–94, 96, 106, 126, 127, 130, 160, 217, 233, 262, 264, 265.

_____. Wenck, Johannes. In: BUMKE, Joachim (Ed.). **Die deutsche Literatur des Mittelalters Verfasserlexikon**. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. v. 10. P. 841–847. Citado 3 vezes nas páginas 29, 30.

HAUBST, Rudolf. Zum Fortleben Alberts des GroSSen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues. **Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters**, Suppl. Bd. IV. 5, p. 420–447, 1952. Citado 1 vez na página 160.

HOENEN, Maarten J. F. M. Ista prius inaudita' Eine neuentdeckte Vorlage der Docta ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues. **Medioevo**, n. 21, p. 375–476, 1995. Citado 1 vez na página 142.

_____. The medieval heritage in early modern methaphysics and modal theory, 1400-1700. In: [s.l.]: Kluwer Academic Publischer, 2003. Via antiqua and via moderna in the fifteenth century: doctrinal, institutional, and church political factors in the Wegestreit. Citado 2 vezes nas páginas 35, 88.

HOLLMANN, Joshua. **The religious concordance. Nicholas of Cusa and Christian-Muslim Dialogue**. Leiden: Brill, 2017. Citado 2 vez na página 48.

HOPKINS, Jasper. A miscellany on Nicholas of Cusa. In: Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1994. Nicholas of Cusa and John Wencks Twentieth-Century Counterparts. Citado 1 vez na página 43.

_____. Nicholas of Cusas debate with John Wenck. A translation and appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae. In: third. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988. Introduction. Citado 16 vezes nas páginas 19–21, 30, 43, 44, 109, 131, 140, 150, 217.

_____. **Nicholas of Cusas metaphysics of contraction**. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1983. Citado 5 vezes nas páginas 22, 25, 43, 45.

HUDSON., Nancy J. **Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa**. Washington, DC: The Catholic University of American Press, 2007. Citado 1 vez na página 243.

HUYSSTEEN, J Wentzel Vrede van. **Enciclopedia of science and religion**. 2. ed. New York: Macmillan, 2003.

IZBICKI, Thomas M. Papalist reaction to the Council of Constance: Juan de Torquemada to the present. **Church history**, v. 55, n. 1, p. 7–20, 1986. Citado 1 vez na página 46.

_____. The Church in the Light of Learned Ignorance. **Medieval Philosophy and Theology**, v. 3, p. 187, 1993. Citado 4 vezes nas páginas 47–49.

KHORKOV, M. L. Meister Eckhart versus Nicolas of Cusa: Anti-Cusanian Argumentation in De ignota Litteratura by John Wenck. **Rudn Journal of Philosophy**, n. 4, 2010. Citado 3 vezes nas páginas 133, 135, 136.

KOCH, Joseph. **Nikolaus von Cues und seine Umwelt : Untersuchungen zu Cusanus-Texte, IV. Briefe, erste Sammlung**. Heidelberg: Carl Winter, 1948. Citado 1 vez na página 48.

KUHNEKATH, Klaus Dieter. **Die Philosophie des Johannes Wenck von Herrenberg im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues. Inaugural Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln**. Köln: Universität zu Köln, 1975. Citado 57 vezes nas páginas 22, 24, 36, 37, 42, 44, 88, 89, 93, 95, 96, 110, 142, 143, 151, 156, 157, 160, 161, 169, 170, 172, 178, 184, 187, 188, 190, 193, 218.

LEVINAS, Marcelo Leonardo; SZAPIRO, Aníbal. El carácter histórico de la concepción cusana de verdad. **Revista latino americana de filosofía**, v. 37, n. 1, p. 67, 2011. Citado 3 vezes nas páginas 46–48.

LIBERA, Alain de. **Meister Eckhart e la mistica renana**. Milano: Editoriale Jaca Book, 1998. Citado 1 vez na página 90.

LUCENTINI, Paolo. **Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo**. Turnhout: Brepols Publishers, 2007. v. 41. (Textes et Etudes du Moyen Âge,). Citado 5 vezes nas páginas 136, 164.

MCDERMOTT, Peter L. Nicholas of Cusa: Continuity and conciliation at the council of Basel. **Church history**, v. 67, n. 2, p. 254–273, 1998. Citado 1 vez na página 48.

MCTIGHE, Thomas P. Contingentia and Alteritas in Cusas Methaphysics. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 64, n. 1, p. 55–71, 1990. Citado 1 vez na página 44.

MEISTER ECKHART. **A Modern Translation, trans. Raymond B. Blakney**. New York: Harper e Row Torchbooks, 1941. Citado 4 vezes nas páginas 133, 167, 171.

_____. **Die lateinischen Werke, Prologi. Expositio Libri Genesis. Liber Parabolarum Genesis. Ed. and trans. Konrad Weiss.** Stuttgart: W. Kohlhammer, 1964. v. 1. Citado 1 vez na página 137.

MELIADÒ, Mario. Le Questionem super liber de causis attribuite a Johannes Wenck . Concezione, fonti e tradizione manoscrita del commento. In: CALMA, Dragos (Ed.). **Neoplatonism in the middle ages II. New commentary on Liber de Causis and Elementatio theologica (c.a 1350-1500)**. [S.l.]: Brepols, 2016. v. 2. (Studia Artistarum . Etudes sur la facultè des arts dans les universités médiévales). P. 225–270. Citado 1 vez na página 44.

_____. Neuplatonismus an der Universität Heidelberg? Johannes Wenck (1460) als Kommentator des Corpus Dionysiacum. **Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales**, n. 88, p. 143–187, 2021. Citado 1 vez na página 87.

MELIADÒ, Mario. Nicola Cusano e il platonismo di unaristotelica secta: Dibattiti incrociati con Eimerico di Campo e Johannes Wenck. In: BISANTI, Elisa; PALAZZO, Alessandro (Ed.). **New Perspectives on the Platonic Tradition in the Middle Ages. Sources and Doctrines**. [S.l.]: Aracne, 2021. v. 17. (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale). P. 203–237. Citado 9 vezes nas páginas 37, 44, 45, 89, 127, 151.

MESTRE ECKHART. **O livro da divina consolação e outros textos seletos.** second. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. Citado 2 vez na página 133.

_____. **Sermões Alemães**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006. Citado 1 vez na página 133.

MINNIS, A. J. Material Swords and Literal Lights. The status of Allegory in William of Ockham's Breviloquium on Papal Power. In: MCAULIFFE, Jana D; WALFISH, Barry D.; GOERING, Joseph W. (Ed.). **With reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam**. London: Oxford University Press, 2003. Citado 1 vez na página 55.

MORAN, Dermot. Nicholas of Cusa and modern philosophy. In: HANKINS, James (Ed.). **The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. [S.l.]: Cambridge University Press, 2007. P. 173–192. Citado 1 vez na página 16.

_____. Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 64, n. 1, p. 131–152, 1990. Citado 10 vezes nas páginas 25, 40, 41, 136.

NETO, José Teixeira. **Nexus: da relacionalidade do princípio à metafísica do inominável em Nicolau de Cusa**. Natal: EDUFRN, 2017. Citado 3 vezes nas páginas 142, 242.

_____. Omnia cum deo coincidunt: uma tese eckhartiana presente no De docta ignorantia de Nicolau de Cusa? **Scintilla Revista de Filosofia e Mística Medieval**, v. 12, n. 1, p. 63–83, 2015. Citado 1 vez na página 42.

NETO, José Teixeira; SOUZA, Klédson Tiago Alves de. Fundamentos para se pensar a paz entre as religiões: um caminho a partir do De Pace Fidei de Nicolau de Cusa. **É: Revista Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 24, p. 302–327, 2022. Citado 2 vez na página 24.

NICCÒLO CUSANO. **Opere filosofiche, teologiche e matematiche. Testo latino a fronte**. [S.l.]: Bompiani, 2017. (Il Pensiero Occidentale). Citado 28 vezes nas páginas 91, 103, 104, 107, 109, 113, 119, 122, 144–147, 149, 161, 164–166, 177, 189, 204.

NICHOLAS OF CUSA. **On Surmises (De coniecturis). Translated by Jasper Hopkins**. Minnesota: The Arthur J. Banning Press Minneapolis, 2000. Citado 1 vez na página 119.

NICOLAI DE CUSA. **Apologia doctae ignorantiae**. [S.l.]: In aedibus Felicis Meiner, 2007. v. II. (Opera Omnia. Issu et auctoritate academiae litterarum heidelbergensis ad codicum fidem edita). Citado 124 vezes nas páginas 21, 91, 93, 104–108, 110–128, 140–148, 154, 155, 162–166, 171, 172, 176, 177, 183, 189, 203–205, 262.

_____. **Opera omnia, 16 vols. Vol 1, De docta ignorantia**. Leipzig: Felix Meiner, 1932. 1. De docta Ignorantia. Citado 1 vez na página 47.

_____. **Opera Omnia: De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi**. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959. v. 4. Citado 3 vez na página 235.

_____. **Opera Omnia. Tomus 4: De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae.** Hamburgi: Felicis Meiner, 1959. Citado 1 vez na página 23.

NICOLÁS DE CUSA. Apología de la Docta Ignorancia. In: SANZ, Santiago (Ed.). **Nicolás de Cusa. Apología de la Docta Ignorancia; Juan Wenck. La ignorada sabiduía**. [S.l.]: EUNSA. Universidad de Navarra, 1995. Cuadernos de Anuario Filosófico. (Serie Universitaria). cap. iii, p. 75–117. Citado 15 vezes nas páginas 95, 110, 112, 113, 121, 131, 134, 137, 164, 177, 200.

NICOLAU DE CUSA. A busca de Deus. Tradução:
Pedro Calixto e William D. Sversutti. **Perspectiva filosófica**, v. 49, n. 1, p. 400–449, 2022. Citado 32 vezes nas páginas 22, 117, 217, 236–251, 258.

_____. **A douta ignorância. Trad. de João Maria André.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. Citado 98 vezes nas páginas 16–18, 62, 63, 73–78, 94, 97, 99, 101, 102, 111, 115, 131, 132, 137, 139, 149, 151, 152, 155, 158, 159, 161, 166–171, 173–175, 177, 179–182, 185–187, 189–195, 197, 198, 200–202, 236.

_____. **A visão de Deus. Tradução, introdução e notas de João Maria André**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. Citado 1 vez na página 235.

_____. **Apologia Doctae Ignorantiae Discipuli ad Discipulum**. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988. Citado 22 vezes nas páginas 96, 103, 125, 133, 139, 153, 161, 167, 169, 171, 175, 177, 178, 190, 196, 197.

_____. Carta de Nicolau de Cusa a Rodrigo Sanchez de Arévalo, Orador Régio de Castella, Na Dieta de Frankfurt, 1442, 20 de Maio. Tradução:
Pedro Calixto e William D. Sversutti. **Basilíade Revista de Filosofia**, v. 3, n. 6, p. 59–72, 2021. Citado 14 vezes nas páginas 61, 62, 64–72.

NICOLAU DE CUSA. **De concordantia catholica, o sobre la unión de los católicos. Introducción y traducción de Jose M. de Alejandro Lueiro, S. J.** Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Citado 10 vezes nas páginas 16, 17, 52, 54, 56–59.

_____. **De Deo abscondito. O Deus Escondido. Introduçao e Notas de Júlio Fragata.** Braga: Faculdade de Filosofia, 1964. Citado 1 vez na página 235.

_____. O dia santificado. Tradução: Pedro Calixto e William D. Sversutti. **E: Revista Ética e Filosofia Poítica**, v. 2, n. 24, p. 413–433, 2022. Citado 35 vezes nas páginas 217, 219–232, 235, 252.

_____. Tu quem és? O pincípio. (Tu quis es? De principio). Trad. José Teixeira Neto, William D. Sversutti e Kládson Tiago A. de Souza. **Trilhas Filosóficas**, v. 13, n. 1, p. 243–257, 2020. Citado 1 vez na página 248.

NIKOLAUS VON KUES. **Writings on Church and Reform.** London: Harvard University Press, 2008. Citado 1 vez na página 48.

OTTEN, Willemien. In The Shadow Of The Divine: Negative Theology And Negative Anthropology In Augustine, PseudoDionysius And Eriugena. **The Heythrop Journal**, v. 40, n. 4, p. 438–455, 1999. Citado 2 vezes nas páginas 19, 24.

PETRY, Ray C. Unitive Reform Principles of the Late Medieval Conciliarists. **Church history**, v. 31, n. 1, p. 164–181, 1962. Citado 1 vez na página 46.

PROCLUS. **Proclus commentary on Platos Parmenides. Trad. Morrow, Glenn, R. Dillon, John, M.** Princeton: Princeton University Press, 1987. Citado 2 vezes nas páginas 25, 222.

RIOS, José González. Consideraciones en torno al De genesi de Nicolás de Cusa. Pensar más allá de la coincidentia oppositorum a la luz del nombre enigmático idem. **Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages**, n. 19, p. 104–25, 2014. Citado 2 vez na página 44.

RITTER, Gehrard. **Die Heidelberger Universität. Ein stück deutscher Geschichte**. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1936. Bd. 1: Das Mittelalter (1386-1508). Citado 7 vezes nas páginas 20, 29, 35, 44, 88.

_____. **Studien zur Spätscholastik II: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts**. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1922. Citado 5 vezes nas páginas 30, 89.

SCHAEFER, Eduard. **Meister Eckeharts traktat von Abegescheidenheit. Untersuchung und Textneuausgabe**. 1955. Tese (Doutorado) – Saarland, Bonn. Citado 1 vez na página 171.

SECCHI, Pietro. **Studi cusaniani**. [S.l.]: Leo S. Olschki Editore, 2018. v. 52. (Studi i Testi). Citado 4 vez na página 97.

SEGÓVIA, João de. In: MEUTHEN, E. (Ed.). **Acta Cusana. Band 1.** Hamburg: Meiner, 1976. cap. 476, p. 328–332. Citado 1 vez na página 82.

SENGER, Hans G. Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. In: [s.l.]: De Gruyter, 2001. Vom Umgang eines Häretikers mit Irrtumslisten und Häresien. Nikolaus von Kues und die Pariser Verurteilungen von 1270/1277. Citado 8 vez na página 40.

SIGMUND, Paul. **Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963. Citado 1 vez na página 48.

SIGMUND, Paul E et al. **Nicholas of Cusa: The Catholic Concordance**. [S.l.]: Cambridge University Press, 1991. Citado 1 vez na página 16.

SIGMUND, Paul E. The influence of Marsilius of Padua on XVth-century conciliarism. **Journal of the History of Ideas**, v. 23, n. 3, p. 392–402, 1962. Citado 7 vezes nas páginas 54, 55.

STAMMKÖTER, Franz-Bernhard. Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. In: [s.l.]: De Gruyter, 2004. v. 31 Hie homo parum curat de dictis Aristotelis - Der Streit zwischen Johannes Wenck von Herrenberg und Nikolaus von Kues um die Gültigkeit des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch. (Miscellanea Mediaevalia). Citado 4 vezes nas páginas 22, 42, 89, 99.

SVERSUTTI, William Davidans. **Infinitas finiens e infinitas finibilis: a infinidade de Deus e do Universo no De principio de Nicolau de Cusa**. 2019. Diss. (Mestrado) – Universidade Estadual de Maringá. Citado 3 vezes nas páginas 24, 188, 222.

SWIEZAWSKI, S. Les débuts de laristotelisme chrétien moderne. **Nova et vetera**, n. 53, pp. 242–259, 1978. Citado 1 vez na página 107.

TAKASHIMA, K. Nicolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres. In: YAMAKI, Kazuhito (Ed.). **Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Moderrn Age**. London: [s.n.], 2002. P. 97–105. Citado 1 vez na página 90.

TANNER, Norman P. **Decrees of the ecumenical councils**. London: Sheed & Ward, 1990. Citado 1 vez na página 33.

TAUTU, Aloysius L. **Acta Benedicti XII (1334-1342)**. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1958. v. 3. Citado 2 vezes nas páginas 33, 116.

TOEPKE, G. **Matrikel der Universität Heidelberg.** [S.l.]: Heidelberg, 1884. v. 50. Citado 1 vez na página 87.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1. Citado 2 vezes nas páginas 149, 150.

TRAME, Richard H. **Rodrigo Sánchez de Arevalo, 1404-1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy**. Washington: The Catholic University of America Press, 1958. Citado 1 vez na página 49.

TRISMEGISTO, Hermes. **Corpus Hermeticum**. São Paulo: Editora Polar, 2019. Citado 1 vez na página 132.

VANSTEENBERGHE, Edmond. Le “De ignota litteratura” de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse: texte inédit et étude. **Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Aschendorffsche. Verlagsbuchhandlung Münster Westf**, v. XIII, 1910. Citado 5 vezes nas páginas 20, 30, 35, 44.

_____. **Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): l’action–la pensée**. [S.l.]: H. Champion, 1920. v. 24. Citado 4 vezes nas páginas 46, 49, 91, 235.

VASOLI, Cesari. Profilo di un papa umanista: Tommaso Parentucelli. In: STUDI sulla cultura del Rinascimento. [S.l.]: Manduria, 1968. P. 69–121. Citado 1 vez na página 113.

VOLKMANN-SCHLUCK, Karl Heinz. **Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1957. Citado 3 vezes nas páginas 160, 161, 184.

WACKERZAPP, Herbert. **Der Einfluss Meister Eckharts auf die Ersten Philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)**. [S.l.]: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster Westf, 1962. XXXIX, Heft 3. (Beiträge Zur Geschichte der Philosopjie und Theologie des Mittelalters). Citado 2 vezes nas páginas 131, 144.

WATANABE, Morimichi. Authority and consent in church government: Panormitanus, Aeneas Sylvius, Cusanus. **Journal of the History of Ideas**, v. 33, n. 2, p. 217–236, 1972. Citado 4 vezes nas páginas 46–48.

WATANABE, Morimichi; CHRISTIANSON, Gerald; IZBICKI, Thomas M. **Nicholas of Cusa: a companion to his life and his times**. Farnham: Ashgate, 2011. Citado 1 vez na página 49.

WEILER, Anton G. Nicholas of Cusa on Harmony, Concordance, Consensus and Acceptance as Categories of Reform in the Church, in De concordantia catholica. In: BOCKEN, Inigo (Ed.). **Conflict and reconciliation: Perspectives on Nicholas de Cusa**. [S.l.]: Brill, 2004. Citado 1 vez na página 51.

WENCK, Johannes. In: MEUTHEN, E. (Ed.). **Acta Cusana. Band 1.** Hamburg: Meiner, 1976. cap. 476, p. 326–328. Citado 3 vezes nas páginas 81, 182, 192.

WENCK, Johannes. **De Ignota Litteratura**. Tradução: Jasper Hopkins. 3. ed. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988. Citado 121 vezes nas páginas 19, 20, 25, 27, 30, 33, 34, 92–103, 132–134, 136–140, 149, 150, 152, 153, 156, 157, 159–161, 167–171, 173–175, 178–180, 182, 185, 187, 188, 190–203, 218, 263.

WILPERT, P. Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues. **Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters. Studien und Texte zur Geistes geschichte des Mittelalters**, Bd. III., p. 39–55, 1953. Citado 2 vez na página 160.

WIPPEL, John F.; WOLTER, Allan B. **Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa Published by Free Press, 1969**. New York: The Free Press, 1969. (Readings in the hystory of philosophy). Citado 1 vez na página 90.

ZIEBART, K. M. **Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect: a case study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy**. Leiden: Brill, 2014. v. 225. (Brills Studies in Intellectual History). Citado 32 vezes nas páginas 19, 22, 23, 42, 43, 45, 89, 91–93, 96, 98, 138–140, 154, 163, 218, 262.

ANEXOS

ANEXO A – SERMÃO 48 - O DIA SANTIFICADO

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

SERMÃO 48 – O DIA SANTIFICADO (1445) – NICOLAU DE CUSA

SERMO XLVIII – DIES SANCTIFICATUS

Tradutores[1]:
Pedro Calixto (UFJF)[2]
William Davidans Sversutti (UFPR)[3]

RESUMO: O sermão número 48, "O dia santificado" (*Sermo XLVIII*: *Dies Santificatus*), proferido em Mainz na data de 6 de Janeiro de 1445, na Festa da Epifania do Senhor, traz alguns temas de interesse na compreensão do desenvolvimento da filosofia cusana no período imediatamente posterior à obra *A douta ignorância* (*De docta ignorantia*, 1440) e *As conjecturas* (1442). Este sermão é citado no opúsculo *A busca de Deus* (*De querendo deum*, I, 16, 3), de 1445, como sendo a primeira tentativa cusana de tratar do tema dos "modos de conhecimento" (*modi cognoscendi*) a partir da perspectiva do tema da "luz e das cores", caro à tradição de comentadores escolásticos do *De anima* aristotélico, tentativa essa que viria a ser aprimorada no referido opúsculo. Nele, Cusa busca uma "conjectura" capaz de simbolizar a relação paradoxal de imanência e transcendência entre Deus e a criação, mediante a relação que se estabelece entre a luz sensível e as cores do arco-íris. A luz, embora *explicada* em suas determinações, isto é, nas cores, ainda permanece transcendente às mesmas, as *complicando* enquanto luz pura. Do mesmo modo, Cusa evoca o exemplo do "sentido comum" da tradição escolástica, que em sua interpretação neoplatonizante, seria responsável por "*complicar*" todos os sentidos. Por fim, mediante tais exemplos da luz e dos sentidos, Cusa encaminha sua reflexão à visão do "modo de ser divino", que, segundo ele, também poderia ser intuído no exemplo do nome divino *IHWH*. Esse nome inominável que complica todos os nomes, assim como os exemplos tratados, simboliza aquela realidade divina que *complica* e *explica* todas as coisas. A reunião desses exemplos é abalizada por uma coleção de citações escriturais, que buscam trazer respaldo às suas interpretações.

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

[2] Doutor pela Universidade de Paris Sorbonne e Universidade de São Paulo. Concluiu o pós-doutoramento pela Universidade de São Paulo sob a orientação de Moacyr Ayres Novaes Filho. Ex-professor da Universitas Catholicas Parisiensis – PUC – Paris. Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisador junto ao CEPAME – Universidade de São Paulo. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0104971775700240>. E-mail: <pedro.calixto@ufjf.br>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6283-1836>.

[3] Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) sob a orientação do Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo e co-orientação do Prof. Dr. Pedro Calixto. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8769893436669055>. E-mail: <williamsversutti@gmail.com>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2740-768X>.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

O Dia Santificado[4]

1 – Trata-se do oitavo responsório. A partir do *Evangelho*, notamos duas coisas: em primeiro lugar, que aquele menino que "nasceu em Belém"[5] e "se chama Jesus"[6], etc., foi encontrado por reis. E, naquela passagem, foi revelado o que foi omitido no dia da Circuncisão, a respeito do nome "Jesus"[7], e de que maneira é procurado e encontrado o Salvador. Em segundo lugar, obtemos o modo pelo qual o tendo encontrado "se prostraram em oração"[8] e "renderam-lhe presentes"[9]. Primeiramente, vejamos na medida de nossas capacidades, a respeito do nome de Deus, do nome das criaturas e do nome "Jesus".

2 – a) Sobre o nome de Deus: Abraão buscou pelo nome de Deus, e Deus disse: "Por que buscas meu nome, que é prodigioso?"[10] Por que prodigioso? Pois é inatingível. Porque essa é a opinião concorde de todos os prudentes, que seu nome não é nomeável, uma vez que "prodigioso é seu nome por toda a terra"[11]. E, a partir disso, Davi disse que "elevada é a sua magnificência acima dos céus" intelectuais, que bem "narram sua glória, e suas obras anunciam o firmamento"[12]. E Salomão, no último de seus provérbios ascende em espírito acima e abaixo, mas não encontra seu nome. E o que isso significa, veja-se no texto, o que explica claramente "a visão que expôs um homem, com o qual está Deus, e que tendo sido confortado pela assistência de Deus que reside nele, disse: eu sou o mais insensato dos homens e a sabedoria não está comigo"[13]. E posteriormente, em outro lugar dessa obra, diz claramente [o nome de] Deus: "qual é o seu nome, e qual é o nome de seu filho, se é que o sabes? Toda palavra de Deus é purificada pelo fogo"[14], etc.

---

[4] Sermão proferido em 6 de Janeiro de 1445, na Festa da Epifania do Senhor, na cidade de Mainz. Todas as notas de rodapé aqui apresentadas são retiradas do portal da obra completa de Nicolau de Cusa (http://www.cusanus-portal.de/.). As notas acrescidas pelos tradutores são indicadas por: "Nota dos trads.". O Texto latino também vem acompanhado das notas de rodapé originais do portal. As citações utilizadas por Nicolau de Cusa da *Vulgata Latina* são adaptadas ao português moderno a partir da tradução portuguesa direta da *Vulgata* de Antônio Pereira de Figueiredo, de 1885.

[5] Mt. 2:1.

[6] Mt. 1:25; Lc. 1: 31.

[7] Lc. 2:21; Mt, 1:25, Lc. 1:31.

[8] Mt. 2:11.

[9] Mt. 2:11.

[10] Jz. 13: 18.

[11] Sl. 8: 2-10.

[12] Sl. 18:2.

[13] Pv: 30: 1-2. Cf. Trad. da *Vulgata* de Antônio Pereira de Figueiredo.

[14] Pv: 30: 4. Cf. Trad. da *Vulgata* de Antônio Pereira de Figueiredo.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

Texto Latino - *Sermo XLVIII - Dies sanctificatus*– 1445

1 - «Dies sanctificatus»[15], etc. Est octavum responsorium. Ex evangelio duo notemus: primo, quod puer ille, qui ‹natus est in Bethlehem›[16] et ‹vocatur Jesus›[17] etc, inventus est per reges. Et in illa parte expediatur id, quod fuit in die Circumcisionis omissum, de nomine «Jesus»[18], et quo modo quaeritur et invenitur Salvator.Secundo habemus, quo modo reperto eo «procidentes eum adoraverunt»[19] et «obtulerunt ei munera»[20]. Quoad primum videamus de nomine Dei, de nomine creaturae et de nomine «Jesus»[21].

2 - a) De nomine Dei - Abraham quaesivit nomen Dei, et dixit Deus: «Cur quaeris nomen meum, quod est admirabile»[22], etc? Cur admirabile? Quia non attingitur. Nam haec est omnium prudentium concors sententia, quod nomen eius non est nominabile, quoniam ‹admirabile est nomen eius in universa terra›[23]. Ex eo dicit David, quia ‹elevata est magnificentia eius supra caelos› intellectuales, qui bene ‹enarrant gloriam eius, et opera eius annuntiant firmamentum›[24] etc. Et Salomon Proverbiorum paenultimo ascendit in spiritu sursum et deorsum, sed non reperit nomen eius. Sed quid ait ipse, videatur in textu, quia enarrat ‹visionem viri, cum quo Deus, et qui Deo secum commorante ait confortatus: Stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum›[25]. Et postquam opera aliqua Dei enarravit, dicit: «Quod nomen eius est, et quod nomen filii eius, si nosti? Omnis sermo Dei ignitus», etc.

[15] Ps. 28,2.
[16] Matth. 2,1.
[17] Matth. 1,25; Luc. 1,31.
[18] Luc. 2,21; Matth. 1,25; Luc. 1,31.
[19] Matth. 2,11.
[20] Matth. 2,11.
[21] Luc. 2,21; Matth. 1,25; Luc. 1,31.
[22] Ps. 8,2.10.
[23] (Ps. 8,2.10.)
[24] (Ps. 18,2.)
[25] (Prov. 30,1-2.)

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

3 – O que, portanto, todas as criaturas atingem a respeito de Deus? Pois em sua obra atinge a mesma maravilhosa, mas não atinge ele mesmo. Vê: onde são encontrados os nomes das cores? Não seria na região da visão? Pois, subtraída a visão, a cor não é. Na cegueira não há cor; desse modo, em toda região que a cegueira pode atingir não se encontra a cor. Portanto, a cor é na região da visão. Mas a visão não é atingida por nenhuma cor, pois a visão não é colorida. Portanto, a visão é exterior à região das cores; e, sobretudo a visão julgada na região das cores não é nada daquilo, pois não há nenhum nome e conceito na região das cores a não ser o da cor. Tampouco vês a cor dizer ou nominar o não-colorido. E se procuras Deus na região das cores, não encontras nada a não ser aquela cor ótima, isto é, [a cor] que é perfeição e beleza de toda cor, etc.

4 – E o mesmo se dá em relação a todos os sentidos. Portanto, assim como esse olho no centro da visão não possui cor, de modo que é o princípio, meio e fim de toda cor, e o mesmo se diz dos outros sentidos; assim como o sentido comum nada possui dos sentidos particulares, o intelecto nada possui de tudo aquilo que se encontra na região da razão e dos sentidos, para que possua a si mesmo, assim como o olho em relação às cores. Da mesma forma, Deus possui a si mesmo e a todas as criaturas. Portanto, na região de todas as criaturas não encontras Deus nem seu nome, senão segundo a natureza de sua região, isto é, segundo a perfeição última que nessa região é possível. A perfeição intelectual é a mais elevada. Ela denomina a Deus enquanto "puro intelecto", que é a verdade, e o "puro amor", que é o bem, e, assim por diante.

5 – Mas este não é o nome de Deus, do modo como foi preestabelecido. Portanto, segundo o obtido por todo intelecto criado, [Deus] é, sobretudo, "nada"[26], uma vez que ele não é inteligível pela razão, ou, dito de outro modo, uma vez que essa região não atinge o não-inteligível. E porque toda palavra emana do intelecto, pois é razão – a palavra não é senão o intelecto na razão – assim, Deus é nominado pelo intelecto na razão; de modo que, dado que o intelecto atinge a obra divina no seu céu – segue-se, que ele encontra as virtudes, potências, etc. -, e porque nada da causa primeira aparece nessa região dentre todos os causados, assim ele nomeia Deus na razão como o "nada" altíssimo e perfeito, etc.; assim como nominamos "ourives" ao mais digno artesão que fabrica a partir do ouro e da prata.

[26] Thierry de Chartres. *Glossa De Trinitate*, IV, n. 14 (p. 287,7 - 12), ali citando Hilário e Calcídio; Eckhart, *Sermão 71* (D.W.3, p. 211,6): "*mit offenen ougen sach er (Saulus) niht, und daz niht was gott, et saepius*"; Henrique Suso, *Büchlein der Wahrheit* c.1 (ed. K. Bihlmeyer l.c. p. 328,24 - p. 329,6): "*darumb sprichet Dionysius ... daz got si nit wesen oder ein niht ... moechte man ime sprechen ein ewiges niht*"; ib. c.5 (p. 342,5 - 344,3).

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

3 - Quid igitur attingit omnis creatura de Deo? Nam in operibus eius attingit ipsum admirabilem, sed ipsum non attingit. Vide: Ubi reperiuntur nomina colorum? Nonne in regione visus? Nam sublato visu non est color. Apud caecum non est color; in omni enim regione, quam caecus attingere potest, non reperit colorem. Est igitur color in regione visus. Sed non attingit omnis color visum; nam visus non est coloratus. Est igitur visus extra omnem regionem coloris; et potius visus iudicatur [p.202] in regione coloris nihil quam aliquid, quia nullum est nomen aut nulla est notitia in regione coloris nisi de colore. Nec sciret color dicere aut nominare non coloratum. Et si quaeritur Deus in regione coloris, tunc non reperitur nisi quid optimum coloris, scilicet ubi est omnis coloris perfectio et pulchritudo etc.

4 - Ita de aliis omnibus sensibus. Sicut igitur ob hoc oculus in centro visus non habet colorem, ut sit omnis coloris principium, medium et finis, et ita de aliis sensibus, sic ‖sensus communis nihil habet sensuum particularium‖, intellectus nihil habet de omnibus, quae in regione rationis et sensus sunt, ut sit se habens ad ipsa, sicut oculus ad colores. Sic Deus se habet ad omnes creaturas. In regione igitur omnium creaturarum non reperitur Deus nec nomen eius nisi secundum naturam illius regionis, scilicet secundum perfectionem ultimam ibi in illa regione possibilem. Intellectualis autem perfectio est ultima. Illa Deum purum intellectum nominat, hoc est veritatem, et purum affectum, hoc est bonum; et ita de reliquis.

5 - Sed non est aliquod nomen tale Dei, ut ex praehabitis patet. Secundum igitur omnem creatum intellectum Deus potius "nihil"[27] est, cum non sit de ratione intellegibilium, quam aliquid, cum regio illa non attingat non intellegibile. Et quia omne verbum ab intellectu emanat, cum sit ratio – verbum enim non est nisi intellectus in ratione –, hinc Deus per intellectum nominatur in ratione; ut, quia intellectus attingit in suo caelo opera divina – reperit scilicet virtutes, potentias etc. – , Deum sic nominat in ratione, quia nihil reperit in regione sua de causatis omnibus a causa priore, nihil altius perfectiusque etc; sicut fabrum, qui ex auro et argento fabricat, aurifabrum dicimus a digniore etc.

[27] Theodoricus Carnot. Glossa De Trin.IV n.14 (p.287,7-12), ubi Hilarius et Chalcidius citantur; Eckardus Predigt 71 (D.W.3 p.211,6): mit offenen ougen sach er (Saulus) niht, und daz niht was gott, et saepius; Henr.Suso Büchlein der Wahrheit c.1 (ed. K.Bihlmeyer l.c. p.328,24-p.329,6): darumb sprichet Dionysius ... daz got si nit wesen oder ein niht ... moechte man ime sprechen ein ewiges niht; ib. c.5 (p.342,5-344,3).

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

6 – Mas, além disso, [o que se segue serve] como recomendação: que, como a visão não atinge senão o colorido, ainda assim, a luz se projetando atinge o não-colorido na visão. Ainda não atinge a luz definitivamente, pois ela não pertence à região colorida. Então, não se sabe o que é a luz, a não ser que é em si mesma deleitável e boníssima acima de tudo, pois sem essa luz, nada em sua região pode-se atingir. Portanto, assim como a luz corpórea se faz presente ao olho corporal, assim também a luz espiritual se faz presente ao olho espiritual, ou intelecto, como também diz Agostinho na *Cidade de Deus*, XI, c. 4, e isso não é dito inconvenientemente. Pois a luz espiritual se projeta nas mentes e não é apreendida de maneira definida, e é luz acima da região das apreensões intelectuais, mas de modo tal que, assim como o olho atinge tudo aquilo que é na região da visão, assim também o intelecto [atinge] em sua região das coisas inteligíveis.

7 – Portanto, segue-se claramente que assim como o olho da luz corporal é prodigioso e é inefável ou boníssimo, sem o qual nem seria possível o ver nem algo que é visível, que é a própria luz pela qual e na qual toda visão se faz, assim também a luz intelectual é divina e prodigiosa e inefável ou inominável, boníssima, para além de tudo, pela qual e na qual se faz a intelecção. E essa é a luz da revelação e da graça. Pois, assim como a luz ocular revela as cores e atualiza a visão que estava em potência, assim essa é luz, luz da revelação e da graça revelando as coisas inteligíveis ao nosso intelecto.

8 – E isso é provavelmente aquilo que todos os sábios, profetas e santos insinuam a nós na *Escritura*: de que modo é possível apreensão da revelação do próprio Deus uno. Assim diz Davi: "Tira o véu dos meus olhos: e eu considerarei."[28], porque por nós mesmos nada podemos. E isso é aquilo que viste Salomão dizer naquela passagem citada. Depois de ter presumido nossa ignorância a respeito do nome de Deus e do nome de seu Filho, diz: "Toda a palavra de Deus é purificada pelo fogo: ele é um escudo para os que nele esperam: não acrescentes nada às suas palavras, para não seres por isso repreendido e considerado mentiroso"[29].

9 – Portanto, digamos a partir de todos os santos: "Sem essa luz, nada há no ser humano"[30] que possibilite obter algo da vida em sua região. Pois ver para o olho significa viver. E assim, o inteligir para o intelecto é viver. Portanto, não vive o intelecto quando carece dessa luz. Porque esta é toda a tradição de todos os sábios, que reconhecemos que nós não podemos, a partir de nossa própria presunção, viver pela vida intelectual, e que somos instruídos, pelos exemplos da queda do anjo Lúcifer e do homem Adão, que aquela luz não provém da graça, mas por presunção, eles se jactam querendo ser iguais ao Altíssimo, ele que é o único a não carecer de outro.

[28] Sl. 119:18. Cf. Trad. modificada da *Vulgata* de Antônio Pereira de Figueiredo.
[29] Pv. 30. Cf. Trad. da *Vulgata* de Antônio Pereira de Figueiredo.
[30] Na sequência da festa de Pentecostes: "*Sine tuo numine nihil est in homine*".

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

6 - Sed adhuc advertendum, quod sicut visus non attingit nisi coloratum, attingit tamen lumen se ingerens in visum non coloratum. Non tamen attingit definitive lumen, cum non sit de regione coloris. Nescit enim, quid sit lumen, licet sit [sibi] delectabile et gratissimum supra omnia, cum sine illo lumine nihil in sua regione attingere possit. Sicut igitur lumen corporale se habet ad oculum corporalem, ita spirituale lumen ad oculum spiritualem, scilicet intellectum, ut Augustinus etiam dicit XI De civitate c. [4o] hoc non inconvenienter dici. Nam ingerit se hoc lumen spirituale mentibus, et non apprehenditur definitive, et est lumen extra regionem intellectualium apprehensionum, sed tale, in quo, sicut oculus attingit omnia, quae in regione visus sunt, sic intellectus omnia suae regionis intellegibilia.

7 - Sic igitur patet, quod sicut oculo lumen corporale est admirabile et ei ineffabile, sed gratissimum, sine quo nec videre potest nec quidquam visibile est, ut sit lumen ipsum, per quod et in quo fit omnis visio, sic lumen intellectuale est divinum et admirabile et ineffabile seu innominabile, gratissimum super omnia, per quod et in quo fit intellectio. Et hoc est lumen revelationis et gratiae. Nam sicut lumen oculis revelat colores et ponit visum in actu, qui erat in potentia, sic hoc lumen est lumen revelationis et gratiae revelans intellectui nostro intellegibilia.

8 - Et hoc est fortassis, quod omnes sapientes, prophetae et sancti nobis in Scripturis insinuant, quo modo revelatione ipsius Dei solum apprehensio est possibilis. Hinc ait David: «Revela oculos meos! Et considerabo»[31] etc., quoniam ex nobis nihil possumus. Et hoc est, quod Salomon videtur dicere in allegato loco. Postquam ignorantiam nostram nominis Dei et Filii eius praemisit, dicit: «Omnis sermo Dei ignitus clipeus est sperantibus in se. Ne addas quidquam verbis eius et arguaris inveniarisque mendax!»[32]

9 - Docemur igitur ab omnibus sanctis ‹sine illo lumine nihil esse in homine›[33], quo possit quidquam vitae habere in regione sua. Nam videre oculo est vivere. Sic «intellegere intellectui est vivere». Non igitur vivit intellectus, quando hoc lumine caret. Quare haec est omnis omnium sapientium traditio, ut cognoscamus <nos> ex nostra praesumptione non posse vivere vita intellectuali, ut docemur per exempla casus Luciferi angeli et hominis Adae, qui hoc lumen non ex gratia, sed praesumptione se habere iactabant volentes similes esse Altissimo, qui solum alio non indiget.

[31] (Ps. 118,18.)
[32] (Prov. 30,5sq.)
[33] In Sequentia festi Pentecostes: Sine tuo numine nihil est in homine.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

10 – E, a partir da humildade, somos conduzidos cientes de que toda a revelação e vida são dadas através da graça que nós a obtemos. Assim, Salomão, a quem Deus revelou isso, a saber, que a Sapiência se dá mediante a graça, nada diz do modo que se-lha adquire, a não ser que a mesma deve ser diligentemente buscada pelo amor e pela prece, assim como ele mesmo pediu: "Dá-me a sabedoria sediada junto a ti"[34], etc. Isso prova no segundo provérbio, isto é, de que modo deve-se pedir com maior avidez para que busque a salvação. E assim se dá porque a Sapiência pertence a Deus e de "sua boca procede o conhecimento"[35]. Pois, "toda Sapiência pertence a Deus"[36], etc. "Envia tua luz e tua verdade, estas me conduzirão"[37].

11 – E o mesmo vemos a partir da tradição das revelações da *Sagrada Literatura* em outras passagens acerca do nome de Deus, a respeito do *nome Tetragramaton* e de outros nomes divinos; E não há senão um nome acima da região intelectual, isto é, *Jehova*[38], que não é da região intelectual, porque não-inteligível, nem mesmo significa Deus segundo alguma razão, mas de modo que existe causa de todas as razões e inteligências. Sobre isso, discuto em outro lugar[39].

12 – Há outros nomes divinos, mas da região intelectual, que nos são explicados por intelectos vigorosos que iluminam para os demais pela santidade das luzes da revelação, que são os Nomes Divinos, sobre os quais trata São Jerônimo nas *Cartas*[40], etc. Outros são os nomes dos sábios Caldeus, Gregos, Egípcios, de nações de línguas pagãs; outros de qualquer homem devoto que, de maneira variada, nomeia Deus, etc. E, sobre isso, trato em outro lugar[41]. E isto [é suficiente] sobre o primeiro assunto.

13 – b) Dos nomes das criaturas e do nome de Deus. Em segundo lugar dos nomes das criaturas.

O conhecimento é a causa dos nomes: o conhecimento provém do intelecto. O movimento da razão impõe os nomes. E considerando que, assim como a luz é a causa das cores – pois a luz não é senão a determinação da luz no diáfano -, assim também a graça divina é a causa das coisas, motivo pelo qual Paulo se dizia que isso é o que era. E o beato Agostinho, no *Livro II* do *Livre Arbítrio* diz, de que modo a alma obtém a verdade imutável a partir do alto por aquele preside, sendo ela formada no interior.

---

[34] Sb. 9:4.
[35] Pv. 2: 6.
[36] Ec. 1:1.
[37] Sl. 42:3. Cf. Trad. da *Vulgata* de Antônio Pereira de Figueiredo.
[38] Sobre essa pronúncia: Raymundus Martini Pugio fidei pars 2 c.3 (sec. ed. cit. p. 448) primus refert.
[39] *De docta ignorantia*, Livro I, cap. XXIV. Nota dos Trads.
[40] São Jerônimo. *Epistulae*, 2, 24, *Ad eadem Marcellam. De decem nominibus dei*. Nota dos Trads.
[41] *De docta ignorantia*, Livro I, caps. XXIV e XXV. Nota dos trads.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

14 – Portanto, os nomes de todas as coisas não são senão determinações do nome de Deus, pois a criatura não é algo a partir de si. Desse modo, é patente que a criatura, para que é a partir de si, não possui nome a não ser nenhum nome; e que ela é a partir de Deus, não possui nome a não ser o nome de Deus, assim como o filho do homem é chamado homem.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

10 - Et ad humiliationem deducamur scientes omnem revelationem seu vitam dari gratuite, ut illam impetremus. Ita Salomon, cui Deus haec revelavit, scilicet quod sapientia habetur ex gratia, non aliud docuit de modo ipsam acquirendi nisi, quod ipsa diligenter inquiratur per amorem et petatur, sicut et ipse petiit: ‹Mitte mihi sedium tuarum assistricem sapientiam!›[42], etc. Hoc in 2o c. Parabolarum probat, quo modo scilicet debet quaeri cum aviditate maiore, ut pecunia quaeritur. Et tunc dabitur, quia a Deo est sapientia, et de «ore eius prudentia procedit»[43]. Nam «omnis sapientia a Domino Deo est»[44] etc. «Emitte lucem et veritatem tuam. Ipsa me deduxerunt»[45] etc.

11 - Et sic scimus ex traditione Sacrarum Litterarum revelationes aliquas circa nomen Dei, ut de nomine Tetragrammaton et aliis divinis nominibus; et non est nisi unum nomen supra regionem intellectualem, scilicet «Jehova»[46], quod non est de regione intellectuali, quia non intellegitur, neque ipsum significat Deum secundum aliquam rationem, sed ut omnis rationis et intellegentiae causa exsistit etc; de quo alibi.

12 - Alia sunt nomina divina, sed de regione intellectuali, quorum aliqua sunt nobis explicata per vigorosos intellectus, qui sanctitate luminis revelationis prae ceteris claruerunt, ut sunt nomina Dei, de quibus sanctus Hieronymus in epistula etc. Alia sunt nomina sapientium Chaldaeorum, Graecorum, Aegyptiorum, paganorum nationum linguarum; alia uniuscuiusque devoti viri, qui Deum varie nominat etc. Et de hoc alibi. Et hoc de prima primae.

13 - b) De nominibus creaturarum et de nomine Dei. Secunda de nomine creaturarum.

Notitia est nominis causa; notitia ex intellectu est; motus rationis imponit nomina. Et considerandum, quod sicut lumen est causa colorum – nam color non est nisi terminus lucis in diaphano –, ita gratia divina est causa rerum, per quam Paulus aiebat se id esse, quod erat. Et beatus Augustinus II De libero arbitrio dicit, quo modo anima quadam immutabili veritate desuper praesidente, interius manente formatur illa.

14 - Non est igitur nomen omnis rei nisi terminus nomibvnis Dei; nam creatura non est quidquam ex se. Tunc patet, quod creatura, ut est ex se, non habet nomen nisi nihili nomen; et ut est ex Deo, non habet nomen nisi Dei nomen, sicut filius hominis homo nominatur.

[42] (Sap. 9,4.)
[43] (Prov. 2,6.)
[44] (Eccli. 1,1.)
[45] (Ps. 42,3.)
[46] Hanc pronuntiationem Raymundus Martini Pugio fidei pars 2 c.3 (sec. ed. cit. p.448) primus refert.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

Mas a diversidade de determinações da luz da graça é a causa da variação das criaturas a partir da luz da unidade. Logo, a criatura recebe um nome distinto a partir de uma certa razão, que a distingue uma criatura de outra.

15 – A partir disso, a criatura não é nomeável á onde não há diversidade das criaturas, como no caso da luz. Nem é nomeável o que está fora desta luz porque, fora dela, é nada. Nem é nomeável a partir do termo, isto é, de modo que seja determinada a luz, porque nem a luz é determinável em algo fora de si, pois nada existe fora dela, nem é determinada em si, pois o termo não é determinação. E, a partir disso, qualquer criatura não é compreensível como ela é.

16 – Porque a sua nominação se dá a partir da razão derivada de uma operação diversa e dela se eleva à virtualidade da coisa, e à própria coisa que não se apreende como ela é, mas na operação que dela emana, nomeando-a segundo a razão da operação ou outra razão discretiva. E compreendas que é partir disso [que se explica] que a variação de nome de uma mesma coisa se dá segundo a variação do movimento da razão. E [compreendas] que o verdadeiro nome é inefável; e que todos os nomes impostos pelo movimento da razão são *explicações* com certa similitude para com verdadeiro nome das coisas, que não atingimos na região racional.

17 – Portanto, ninguém poderia saber o que ele é ou qual é seu nome, a não ser na luz da sua glória e sua felicidade última. E, assim, somente aquele "que vencesse"[47] saberia seu nome, que seria para si "novo"[48] e se lhe será manifesto, e que será tal que a "boca" do homem nunca o nomeou"[49]. E assim fica claro de que modo os danados nunca conhecerão o seu nome. E o intelecto morrerá: porque a vida, que é inteligir, ele perderá. E isto foi escrito "no livro da vida"[50]: que Deus possui um nome e que em Deus vive o conhecimento dele, o qual Deus conhece pelo nome, assim como 'Moisés' está escrito "no livro da vida"[51]: Deus diz que se conhece pelo nome[52], etc. O terceiro assunto é o nome de Jesus. E esse é o nome atribuído pelo anjo, isto é, pelo intelecto na região da razão, porque "salvou o seu povo"[53]. Isaías diz que, "a boca do Senhor"[54] nomeou. E o evangelista diz que é "o anjo"[55]. E, daí, estabelece-se uma relação entre "anjo" e "boca do Senhor", porque a razão não fala de Deus a não ser pelo intelecto. Portanto, a partir dessa razão, a saber que é a obra da salvação[56], "Jesus" foi dito a criança "que nasceu em Belém"[57]; sobre o qual, vide em outro lugar. Sobre o "livro da vida", ver: *Apocalipse*, 3, 13 e 20.

---

[47] Ap. 2:11; 3:5; 12:21; 21:7.
[48] Is. 62:2. Cf. Trad. da *Vulgata* de Antônio Pereira de Figueiredo.
[49] Is. 62:2.
[50] Ap. 3:5; 13:8; 20:12; 21:27.
[51] Apoc. 3,5; 13,8; 20,12.15; 21,27.
[52] Ex. 33.
[53] Mt. 1:21.
[54] Is. 62:12.
[55] Is. 62:12.
[56] Mt. 2:1.
[57] Mt. 2:1.

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

Sed diversitas terminationis luminis gratiae est causa variationis creaturarum ex unitate lucis. Tunc creatura sortitur nomen discretivum per aliquam rationem, qua discernitur una creatura ab alia.

15 - Unde non est creatura nominabilis ibi, ubi non est creaturarum diversitas, scilicet in lumine. Nec est nominabilis, ut est extra hoc lumen, quia extra ipsum nihil est. Neque est nominabilis ex termino, ubi scilicet terminatur lux illa, quia nec lux est terminabilis in aliquo extra se, cum nihil sit extra ipsam, nec in se terminatur, cum termini non sit terminus. Unde non est comprehensibilis aliqua creatura, uti est.

16 - Quare nominatio eius est ex ratione deprehendente operationem diversam et de illa se ad virtutem rei elevante⌈m⌉ et ipsam rem quam non apprehendit, uti est, sed in operatione, quae ab ipsa emanat, nominando secundum rationem operis aut aliam rationem discretivam. Et scias ex hoc esse, quod secundum varietatem motus rationis est variatio nominis eiusdem rei. Et verum nomen ineffabile est; et omnia nomina rationis motu imposita sunt explicantia in aliqua similitudine verum nomen rei, quod non attingimus in rationali regione.

17 - Nemo igitur poterit scire, quid sit aut quod nomen eius, nisi in lumine gloriae et felicitatis suae ultimae. Et sic solum ille, «qui vicerit»[58], sciet nomen suum, quod erit ⌈sibi⌉ «novum»[59] e manifestabitur ⌈sibi⌉ et erit tale, quod «os»[60] hominis numquam «nominavit»[61]. Et ita patet, quo modo damnati numquam scient nomen suum. Et moritur intellectus, quia vitam, quae est intellegere, perdet etc. Et hic est scriptus «in libro vitae»[62], qui habet nomen, et in Deo vivit notitia eius, quem Deus ex nomine noscit, sicut Moysen scriptum «in libro vitae»[63] Deus dicit se noscere ex nomine (Exod.33o). Etc. Tertium est nomen Jesus. Et hoc est nomen impositum ab angelo, hoc est intellectu in regione rationis, quia «salvum faciet populum»[64] etc. Dicit Isaias, quod «os Domini nominavit»[65] hoc nomen. Et Evangelista dicit, quod «angelus»[66]. Unde collige ‹angelum›[67] «os Domini»[68], quia non loquitur Deus rationi nisi per intellectum. Ex ratione igitur illa, quae est ex opere salvationis, «Jesus»[69] dictus est puer «natus in Bethlehem»[70]; de quo vide alibi. Nota de libro vitae Apocalypsim 3o et 13o et 20o.

---

[58] Apoc. 2,11; 3,5.12.21; 21,7.
[59] Is. 62,2.
[60] Is. 62,2.
[61] Is. 62,2.
[62] Apoc. 3,5; 13,8; 20,12.15; 21,27.
[63] Apoc. 3,5; 13,8; 20,12.15; 21,27.
[64] Matth. 1,21.
[65] Is. 62,2.
[66] Is. 62,2.
[67] Is. 62,2.
[68] Is. 62,2.
[69] Matth. 2,1.
[70] Matth. 2,1.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

18 – Disso, apreendas o mistério de que o modo os anjos não possuem senão os nomes que ressoam como determinações da luz: "Michael"[71], como "fortaleza de Deus" "Gabriel"[72], Raphael"[73], etc., isto é, onde reluz a luz no termo "fortaleza de Deus"[74], ou no termo "salvação", segundo a interpretação desses nomes. E não se encontra que esses nomes sejam [nomes] dos espíritos intelectuais a não ser quando são determinações da luz divina segundo a região intelectual; e assim também no que se refere às outras coisas em sua [respectiva] região.

19 – Quanto ao modo [que se opera] na matemática, o nome 'figura' é escolhido a partir da determinação da superfície: triângulo, tetraedro, hexágono, etc., porque o número de ângulos é limitado. Assim como 'ouro' é diferentemente nomeado em diferentes figuras, pois é nomeado cálice, candelabro, taça, anel, etc. Assim, é conveniente que a luz divina seja uma e nomeada diferentemente por diferentes termos. Desse modo, aquele que sabe que o candelabro é feito de ouro o denomina 'candelabro áureo'.

20 – E, a quem sabe que as cores do arco-íris são provenientes da determinação da luz solar, é possível nomear cada cor do arco-íris e defini-la como 'cor lúcida'. E este segundo exemplo é mais apropriado. Da mesma forma, quem soubesse o que seja a criatura a nomearia segundo este nome. Mas, porque o nome de Deus, do qual provêm todas as coisas, é ignorado, é necessário que se ignore o nome da criatura, porque [a mesma] é similitude do nome de Deus.

21 – A partir disso, concebas, de que modo o homem deve buscar a Deus no seu nome, para que encontre seu nome verdadeiro. Pois, deve-se tolher todas as determinações, aquelas figurações de seu nome, e, dentro de si, encontrar a luz, assim como disse Dionísio, ascender mediante a remoção, assim como fazem os que buscam uma colher num pedaço de madeira. Eles tolhem as determinações nas quais a matéria da madeira é determinada, até que devenha a forma desejada. E, então, aquilo que viu o intelecto na madeira pela fé, antes de estar no sentido, é tornado presente no sentido. Assim, nesse mundo, nós que buscamos Deus pela razão, tolhemos tudo, para que Deus, que é presente pela nossa fé, ao invés de ser buscado pela razão, seja feito presente aos olhos do intelecto.

22 – Mas, não podemos alcançar a pura luz não-mista por quaisquer ascensões e abstrações, do mesmo modo que não se pode alcançar a forma da estátua na madeira que primeiramente se vê no intelecto, mediante qualquer remoção no conceito do intelecto, pois sempre resta algo da mesma que deveria remover e ainda não tolheu, para alcançar o puro conceito tal como é. Uma vez que não se pode intuir a Deus nesta vida[75], Deus se revelou ao suplicante Moisés para que ele visse sua face, etc.

---

[71] Cf. Hugo de Strasburgo. *Compendium theologica veritatis*.II c.20 (ed. Borgnet 34,56b).
[72] São Jerônimo. *Liber interpretationis nominum Hebraicorum*. (CCSL 72 p.140): "*Gabriel...fortitudo dei vel virtus mea deus*"; Isidorus Hisp. *Etymologia*, VII c.5 §10-11.
[73] Isidorus (l.cit. §13): "*Raphael interpretatur curatio vel medicina Dei*"; *Glossa ordin.in. Tob*. 3,25 (l.cit. col.1518): "*Raphael medicina Dei*".
[74] Em referência a "Michael". Cf. Hugo de Strasburgo. *Compendium theologica veritatis* II c.20 (ed. Borgnet 34,56b).
[75] Ex. 33.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

18 - Unde ex hoc collige mysterium, quo modo angeli non habent nisi nomina, quae sonant terminum lucis, scilicet «Michael»[76], quasi «fortitudo Dei»[77]: «Gabriel»[78], «Raphael»[79] etc, hoc est, ubi relucet lumen illud in termino fortitudinis aut in termino salutis secundum interpretationem nominum illorum. Et non reperiuntur nomina esse intellectualium spirituum nisi quaedam terminationes lucis divinae secundum regionem intellectualem; sic etiam de aliis in sua regione.

19 - Quem ad modum in mathematicis ex terminatione superficiei figura nomen sortitur: trigona, tetragona, hexagona etc, quia tot angulis clauditur. Sicut etiam aurum varie terminatum in figuris varie nominatur; nam nominatur calix, nominatur candelabrum, scyphus, anulus etc. Sic etiam divinum lumen, licet sit unum, ex termino vario varie nominatur. Ille autem, qui scit, quod candelabrum illud est ex auro, nominat candelabrum aureum.

20 - Et qui scit colorem iridis ex termino lucis solaris esse, potest nominare et definire colorem iridis esse colorem lucidum. Et hoc secundum est propius exemplum. Sic, qui sciret, unde esset creatura, ille secundum hoc nomen imponeret. Sed quamdiu ignoratur nomen Dei, a quo omnia, necesse est et ignorare nomen creaturae, quod est similitudo nominis Dei.

21 - Ex hoc elicias, quo modo homo in nomine suo quaerere debet Deum, ut inveniat nomen suum verum. Nam tollere debet omnes terminationes, quas figurat nomen suum, et intra se reperiet lumen, sicut Dionysius docet per ablationes ascendere, sicut faciunt quaerentes coclear in ligno: Tollunt terminos, in quibus terminatur materia ligni, quousque deveniatur ad formam quaesitam. Et tunc id, quod vidit intellectus per fidem in ligno, antequam esset in sensu, factum est praesens sensui. Sic in hoc mundo per rationem Deum quaerentes tollimus omnia, ut Deum, qui per fidem nobis praesens est, antequam quaeratur ratione, fiat etiam praesens oculo intellectus.

22 - Sed non possumus ad purum lumen impermixtum per quemcumque ascensum et abstractionem pervenire, sicut non potest statuarius in ligno formam, quam prius vidit per conceptum in intellectu, per quamcumque ablationem pertingere, quin remaneat semper aliquid de eo, quod auferre deberet et nondum abstulit, ut ad purum conceptum, uti est, deveniat. Unde in hac vita Deum non posse intueri Ex odi 33o Deus Moysi oranti, ut eius faciem videret, revelavit etc.

[76] cf. Hugo Argent. Comp.theol.ver.II c.20 (ed. Borgnet 34,56b).
[77] cf. Hugo Argent. Comp.theol.ver.II c.20 (ed. Borgnet 34,56b).
[78] Hieronymus Lib.interpret.nom.Hebr. (CCSL 72 p.140): Gabriel...fortitudo dei vel virtus mea deus; Isidorus Hisp. Etym. VII c.5 §10-11.
[79] Isidorus (l.cit. §13): Raphael interpretatur curatio vel medicina Dei; Glossa ordin.in. Tob. 3,25 (l.cit. col.1518): Raphael medicina Dei.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

23 – Portanto, possuímos o modo pelo qual podemos ser guiados àquele local em que está o rei dos Judeus[80], na luz da graça, ou na luz revelada, ou na luz das estrelas, caso diligentemente percorrermos [o caminho] e buscarmos. Mas, o mesmo, em sua pureza, tal como é, não alcançamos, a não ser que a luz nos conduza a Jesus, de modo que atinjamos o rei na criança. Pois, se lermos o divino Dionísio, [veremos] aquelas ascensões manifestas e, depois, somos remetidos a Jesus, que é "Esplendor"[81] do Pai, etc., que, mediante o esplendor, encontramos em Jesus, segundo nossa comum humanidade; somos salvos atingindo pelo rei da glória no homem criança em aparência, o rei neste mundo secular da alteridade.

24 – c) Sobre o nome Jesus.

Em terceiro lugar, isto é, sobre o nome "Jesus"[82], deve-se, agora, considerar de que modo se realizam em Jesus, no nome ou no seu conhecimento, toda a impossibilidade e defeito, fraqueza e ignorância. Uma vez que, a nós, Jesus a si mesmo fez notar no seu nome, como Salvador, então, aí encontramos a revelação para todo o desejado.

25 - Além disso, somos conduzidos tanto a Jesus quanto a si mesmo, lá encontramos o que se encontra na nossa natureza, conduzida a toda suficiência ou perfeição, bem como a própria altitude. Pois, a luz que em nossa natureza encontramos em Jesus não é a luz refratária refletida no inteligível, mas é aparição da luz na qual apreendemos a própria luz "acima de toda potestades, virtudes" e todos os habitantes das regiões intelectuais. Pois o esplendor não é outro senão Jesus, porque é a figura e a substância do Pai[83] e sua luz na hipóstase viva e verdadeira.

26 – E sobre as iluminações de Jesus, as quais procederiam a partir de si mesmo, como exemplar com maestria, elas não são da região mundana, mas da região do Pai e da eternidade, pela qual fomos conduzidos para que aprendamos a comungar em seu nome, porque não efluiu na sua obra a não ser a salvação e, por esta razão, é propriamente chamado de Salvador e seu nome é Jesus. E esse é o nome acima de todo nome terrestre, celeste e infernal[84]. E não há outro nome em que há salvação[85].

27 – Portanto, nota-se que Jesus é a medicina e o médico, em quem podemos alcançar em nossa região, porque o ser humano é a criatura na qual apreendemos na quietude, porque Deus através de "Jesus" é dito pela salvação que pertence ao criador[86]. Ela é, pois, o salvar, cujo ser é dar-se. E não seria o Salvador, caso fosse Imparticipável acima de nossa natureza, pois [a ele] não poderíamos aderir.

[80] Mt. 22.
[81] Hb. 1:3.
[82] Lc. 2:11.
[83] Hb. 1:3.
[84] Fp. 2:9-10.
[85] At. 4:12.
[86] Mt. 1:21.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

23 - Habemus igitur, quo modo in lumine gratiae seu lumine revelato seu in luce stellae, si diligenter ambulaverimus et quaesiverimus, poterimus ad aliquem locum perduci, ‹ubi est rex Judaeorum›[87]. Sed ipsum in puritate, uti est, non invenimus, sed ducit nos lumen ad Jesum, ut in puero regem attingamus. Nam si legimus divinum Dionysium has ascensiones aperientem, tunc remittimur ad Jesum, qui est «Splendor»[88] Patris etc, ut medio splendoris, quem in Jesu nobis secundum humanitatem communi reperimus, salvemur attingentes in puero, regem gloriae, hoc est attingentes in homine puero nondum apparente rege in hoc mundo regem saeculi alterius.

24 - c) De nomine «Jesus»

De tertio, scilicet de nomine «Jesus»[89], est nunc considerandum, quo modo omnis impossibilitas et defectus, infirmitas et ignorantia in Jesu et in nomine seu notitia eius adimplentur. Nam si ipse Jesus nobis innotescit in nomine, quia Salvator, tunc haec est ostensio, ubi reperimus omne desideratum.

25 - Ducimur autem ad Jesum tamquam ad ipsum, ubi in nostra natura reperimus omnem sufficientiam seu perfectionem ad altitudinem deductam. Nam lumen, quod in nostra natura in Jesu reperimus, non est lumen refractum intellegibilia refrenans, sed est ostensio lucis, in quo et ipsam lucem «supra omnem potestatem, virtutem» atque omnes inhabitatores intellectualis regionis apprehendimus. Non enim «splendor»[90] est alius Jesus quam Patris «et figura substantiae eius»[91] et ipsa lux in hypostasi viva et vera.

26 - Et ob hoc illuminationes Jesu, quae ab ipso ut exemplari et magistro processerunt, non sunt de regione mundi huius, sed de regione Patris et aeternitatis, per [quae] ducti sumus ut apprehendamus hoc nomen [sibi] competere, quia non effluxit in opere eius nisi salvatio, ac quod eapropter ipse sit Salvator et eius nomen Jesus. Et hoc est ‹nomen supra omne nomen caelestium, terrestrium et infernorum›[92]. ‹Neque est aliud nomen, in quo›[93] est ‹salus›[94].

27 - Reperitur igitur Jesus medicina et medicus, ad quem pertingere possumus in regione nostra, [p.211] quia homo et creatura, in quo apprehendimus nos in quiete, quia Deus et ob hoc «Jesus»[95] dicitur a salvatione, quae est Creatoris. Illius enim est salvare, cuius est dare esse. Et non esset Salvator, si esset extra naturam nostram nobis imparticipabilis, cui adhaerere non possemus.

[87] Matth. 2,2.
[88] Hebr. 1,3.
[89] Luc. 2,21.
[90] Hebr. 1,3.
[91] Hebr. 1,3.
[92] Phil. 2,9-10.
[93] Act. 4,12.
[94] Act. 4,12.
[95] Matth. 1,21.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

28 – "Jesus"[96], portanto, é o nome do Salvador que nos salva eternamente, porque ele disse que, em sua força que é nome, é Deus e homem, criador e criatura. Portanto, aquele que é sedento por apreender a sapiência, como os magos, e a inquire diligentemente, será conduzido a Jesus, pela luz da graça, para que alcance o mediador, sem o qual a natureza daqueles que buscam seria incapaz da glória buscada.

29 – Ademais, saibas que aquele nome *Tetragramaton* é dito talvez "inefável"[97], porque não é senão unidade de todas as vozes. Pois, se consideras retamente, também *Jehova* não é senão uma coleção de todas as vogais em unidade. *Ioth*, *He*, *Vau*, *He* são quatro letras. E se diz *Tetragramaton* devido às "quatro letras"[98]. Entretanto, [Deus] não é expresso por aquelas letras, mas [as mesmas] são centrais para expressão, as quais pelas quatro vogais, isto é, "i", "e", "o", "a". Na letra *Vau* é notada a expressão do "o", ainda que a mesma seja "v". Com efeito, as letras "o" e "v" coincidem na raiz das vogais. Por isso, no alfabeto grego não se encontra o "v" e no Hebraico não se encontra o "o". E o que tens, segundo os Latinos, no nome "*Jehova*"[99] não é senão todas as vogais: "h", desta forma, não é letra. Portanto, seu nome é "inefável" porque complica todas as vogais em si. Portanto, observas o mesmo na língua grega, na hebraica e no latim, não há outro senão aquele nome que complica tudo em si pelo qual é formado o verbo pela vogal. Portanto, [seu nome] é a forma dos verbos. A partir disso, é forma sem a qual o verbo vocal não pode ser feito; verdadeiramente, sem vogal, não se faz um verbo. A partir disso, é o Verbo de Deus, isto é, o Verbo pelo qual e no qual se dão todos os verbos.

30 – "Jesus", portanto, é denominado em Hebraico "*Jesua*"[100]. E é o Verbo de Deus, segundo a *Santa letra*, que diz "sem"[101] e que é interpretado [como] "sem pronúncia", pois é o verbo pronunciado de Deus. E, ainda, é o verbo de Deus pronunciado no qual "todas as coisas são feitas"[102]. E, ainda: "disse"[103], e "foi feito"[104]. Portanto, o que é "Jesus" senão complemento do Verbo pronunciado, ou salvação e perfeição? Nota isso! E isto nomeou a boca do "Senhor"[105], este nome, como disse o profeta Isaías. Mas Deus fala pelo intelecto e o intelecto pela razão e a razão pelos sentidos, etc.

---

[96] Fp. 3: 20; Tt. 1: 4; 2: 10-13; 3: 4, 6; Jd. 25; II Pe. 1:11; 3:18.
[97] Mestre Eckhart. *Expositio libri Exodi* (20,7) (Latin Werke, 2 n. 146 p. 131, 9-11): "*Nomen autem tetragrammaton, id est quattuor litterarum, quodcumque sit illud ..., absconditum est et secretum, et ipsum est nomen domini ineffabile*." cf. ib. n.148 (p. 133, 15, sq.): como se lê na Glosa (*Glossa ordin.in h.l.*): "*ibidem, significatur ineffabile nomen quattuor litterarum*".
[98] Mestre Eckhart. *Expositio libri Exodi* (20,7).
[99] Sobre essa pronúncia: Raymundus Martini Pugio, *Fidei pars*, c.3 (sec. ed. cit. p. 448).
[100] O nome Hebraico primeiramente foi "Jehôšûa", depois "Jēšûa", que a Septuaginta denomina "Ιησοῦς redivivo". Ver: Foerster: ThWB NT III (Stuttg.1938) 284-287.
[101] O nome "*Iesu*", de fato, vem da raíz "js", que, em Hebraico, significa "auxílio" ou "salvação".
[102] Gn. 1: 6, sq; 14, sq; 24.
[103] Cf. Jo. 1:1-3.
[104] Sl. 32:9; 148:5.
[105] Is. 62:2.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

28 - «Jesus»[106] igitur est nomen Salvatoris salvantis nos aeternaliter; quod dicit insua virtute eum, cuius est nomen, Deum esse et hominem, Creatorem et creaturam. Qui igitur sitit apprehendere sapientiam, uti magi, et illam diligenter inquirit, ducitur lumine gratiae ad Jesum, ut ad mediatorem perveniat, sine quo incapax esset natura quaerentis quaesitae gloriae.

29 - Scias autem, quod hoc nomen Tetragrammaton dicitur «ineffabile»[107] forte, quia non est nisi unitas omnis vocis. Nam, si recte consideras, tunc non est Jehova nisi collectio vocalium in unitate. Ioth, He, Vau, He sunt quattuor litterae. Et dicitur Tetragrammaton quasi «quattuor litterarum»[108]. Non tamen exprimitur per illas litteras, sed sunt puncta expressionis, quae signantur quattuor vocalium, scilicet i, e, o, a. Et in Vau littera est nota expressionis de o, licet ipsa sit v. Nam o et v vocales coincidunt in radice vocalitatis. Hinc in alphabeto Graeco non reperitur v, et in alphabeto Hebraeo non reperitur o. Et ita habes secundum Latinos in nomine «Jehova»[109] non esse nisi vocalitatem omnem; h enim non est littera. «Ineffabile» igitur est hoc nomen, quod omnem [p.212] vocalitatem in se complicat. Sive igitur ad Graecam sive Hebraeam sive Latinam linguam respicis, non aliud habet hoc nomen, quam quod in se complicat omnia, per quae verbum vocale formatur. Est igitur forma verborum. Unde est forma, sine qua non potest verbum vocale fieri; sine enim vocali non fit verbum. Unde est verbum Dei, scilicet Verbum, per quod omne verbum et in quo omne verbum.

30 - «Jesus»[110] autem vocatur Hebraice «Jesua»[111]. Et est verbum Dei cum sancta littera, quae dicitur «sin.»[112]; et interpretatur «sin»[113] «elocutio»[114] quasi verbum Dei elocutum. Est igitur Jesua seu Jesus Verbum Dei elocutum. Verbum autem Dei elocutum est, in quo ‹omnia sunt facta›[115]: «Dixit»[116] enim «et facta sunt»[117]. Quid igitur «Jesus»[118] nisi complementum verbi elocuti seu salvatio et perfectio? Quod nota! Et hinc «os Domini nominavit»[119] hoc nomen,

---

[106] (Phil. 3,20; Tit. 1,4; 2,10.13; 3,4.6; Judae 25; II Petr. 1,11; 3,18.)
[107] Eckardus Expos. l.Exod.(20,7) (Lat.W.2 n.146 p.131,9-11): Nomen autem tetragrammaton, id est quattuor litterarum, quodcumque sit illud ..., absconditum est et secretum, et ipsum est nomen domini ineffabile. cf. ib. n.148 (p.133, 15sq.): ut ait Glossa (Glossa ordin.in h.l.) ibidem, significatur ineffabile nomen quattuor litterarum.
[108] Eckardus Expos. l.Exod.(20,7) (Lat.W.2 n.146 p.131,9-11): Nomen autem tetragrammaton, id est quattuor litterarum, quodcumque sit illud ..., absconditum est et secretum, et ipsum est nomen domini ineffabile.
[109] Hanc pronuntiationem Raymundus Martini Pugio fidei pars c.3 (sec. ed. cit. p.448) primus refert.
[110] Nomen Hebraicum primo fuit Jehôšûa', deinde Jēšûa', quod Septuaginta voce Ἰησοῦς reddidit, v.Foerster: ThWB NT III (Stuttg.1938) 284-287.
[111] Nomen Hebraicum primo fuit Jehôšûa', deinde Jēšûa', quod Septuaginta voce Ἰησοῦς reddidit, v.Foerster: ThWB NT III (Stuttg.1938) 284-287.
[112] In nomine Iesu revera ex radice js', quae Hebraice auxilium sive salutem dixit, restat
[113] In nomine Iesu revera ex radice js', quae Hebraice auxilium sive salutem dixit, restat.
[114] In nomine Iesu revera ex radice js', quae Hebraice auxilium sive salutem dixit, restat.
[115] Gen. 1,6sq.14sq.24.
[116] cf. Joh. 1,1-3.
[117] Ps. 32,9; 148,5.
[118] Nomen Hebraicum primo fuit Jehôšûa', deinde Jēšûa', quod Septuaginta voce Ἰησοῦς reddidit, v.Foerster: ThWB NT III (Stuttg.1938) 284-287.
[119] Is. 62,2.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

ut dicit Isaias propheta. Sed Deus loquitur per intellectum et intellectus per rationem et ratio per sensum etc.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

31 - "Ouçam o que Deus fala em mim"[120], etc., de modo idêntico, acerca do nome "Eu"[121], de que modo Deus diz: "Eu sou Deus onipotente"[122]; e "Eu sou"[123]; e "Eu sou o que sou"[124]. E [nota] que Cristo diz: "Eu sou o alfa e o ômega"[125]. A partir disso, [nota] que "Eu"[126] não convém a não ser a Deus e ao senhor Jesus, porque os supostos "outros" não subsistem propriamente, pois sua hipóstase não é a eternidade.

Fim do Sermão 48.

[120] Sl. 84:9.
[121] Gn. 17:1 et 3
[122] Gn. 17:1 et 3
[123] Ex. 3:14.
[124] Ex. 3:14.
[125] Ap. 1:8; 21:6; 22:13.
[126] Ap. 1:8; 21:6; 22:13.

É: Revista Ética e Filosofia Política

Número XXIV – Volume II – dezembro de 2021
https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia
ISSN: 1414-3917
e-ISSN: 2448-2137

31 - «Audiam, quid loquatur in me Deus»[127] etc. Item de nomine «Ego»[128]: Quo modo Deus dicit (Gen. 17o): «Ego, Deus omnipotens»[129]; et: «Ego sum»[130]; et: «Ego sum, qui sum»[131]. Et Christus dicit: «Ego sum Alpha et Omega»[132]. Unde «Ego»[133] non convenit nisi Deo et Domino Jesu, quia alia supposita non proprie subsistunt, cum hypostasis eorum non sit aeternitas etc.

Ende von Sermo XLVIII.

[127] Ps. 84,9.
[128] Gen. 17,1 et 3
[129] Gen. 17,1 et 3
[130] Ex. 3,14.
[131] Ex. 3,14.
[132] Apoc. 1,8; 21,6; 22,13.
[133] Apoc. 1,8; 21,6; 22,13.

ANEXO B – A BUSCA DE DEUS

A BUSCA DE DEUS (*DE QUAERENDO DEUM*) - NICOLAU DE CUSA, 1445[1].

Português/Latim

Tradução, introdução e notas:

William Davidans Sversutti (UFPR)[2]

Pedro Calixto (UFJF)[3]

Sumário

1)Introdução.....p.400

2)Tradução.....p.412

3)Texto latino.....p.433

4)Referências.....p.447

1) Introdução

O opúsculo "*A busca de Deus*" ("*De quaerendo deum*", 1445) de Nicolau de Cusa (1401-1464) retoma temas centrais das suas duas principais obras filosóficas anteriores - "*A douta ignorância*" ("*De docta ignorantia*", 1440)[4] e "*As conjecturas*" ("*De coniecturis*", 1441)[5] - e os insere numa tradi-

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

[2] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) sob a orientação do Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo e co-orientação do Prof. Dr. Pedro Calixto. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). E-mail: williamsversutti@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2740-768X.

[3] Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora Pesquisador junto ao CEPAME – Universidade de São Paulo. E-mail: pedro.calixto@ufjf.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6283-1836.

[4] Disponível em língua portuguesa, na edição: NICOLAU DE CUSA, *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Baseada na edição bilíngue da Academia de Heidelberg na Felix Meiner Verlag. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

[5] Disponível em língua inglesa, na edição: NICHOLAS OF CUSA, *De coniecturis*. Trad. Jaspers Hopkings. Mineapollis: The Arthur J. Banning Press, 1998.

ção escriturária, escolástica e patrística. Com efeito, nele, Cusa percorre as áreas da metafísica e da teoria do conhecimento, tanto a partir da temática da "luz e das cores", advinda da tradição escolástica de interpretações do *De anima* aristotélico[6], como a partir da "metafísica da luz"[7] e da "busca de Deus", temáticas advindas da tradição agostiniana[8] e, sobretudo, dionisiana. A metafísica da infinitude, exposta em *A douta ignorância*, que traz como pauta principal a dialética transcendência e imanência divinas em relação ao mundo criado, é ressignificada nesse opúsculo a partir da utilização de sua própria teoria do conhecimento como símbolo que aponta para essa modalidade infinita real, *modus essendi* divino. A teoria cusana do conhecimento, por sua vez, fundamenta-se numa tripartição de "modos de conhecimento" (*modi cognoscendi*), isto é, o da sensibilidade, o da razão e o do intelecto (*intellectus*) e obedece ao seguinte princípio: cada um desses *modi cognos-*

---

[6] Sobre o tema "*Sine lumine nihil est videre*", ver: Aristóteles, *De anima*, III, 3, 429 a 4. Sobre o tema da cognição em relação à luz e à cor, ver: *De anima* III, 7, 431 a 17. O *De anima* recebeu diversos comentários no medievo, dentre os quais se destacam o de Alberto Magno e o de Tomás de Aquino. No século XV, havia uma "acalorada disputa entre albertistas e tomistas entre 1426 e 1456" em relação à questão da "possibilidade de um conhecimento humano puramente espiritual que não está mais vinculado à imagem (*phantasmata*) neste mundo". (HAUBST, 1955, p. 87. Trad. nossa). Ver, também, as análises de Mestre Eckhart: *As questões parisienses 1 e 2,* em: ECKHART, Maître. *Maître Eckhart à Paris*, E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.). Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

[7] Cf. GROSSETESTE, Roberto, *De luce*; Tradução portuguesa: *Tratado sobre a luz*, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (trad.), *in Trans/form/ação*, vol. 1, 2013, p. 227-237; Ver também: GROSSETESTE, Roberto. *Versio Caelestis Hierarchiae Pseudo-Dionysii Areopagitae cum scholiis ex Graeco sumptis necnon commentariis notulisque eiusdem Licolnniensis,* D. A. Lawell (ed.), *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. 268, Turnhout, Brepols Publishers, 2015; e: GROSSETESTE, Roberto. *Commentarius in VIII libros Physicorum,* R. C. Dales (ed.), in *Isis*, vol. 58, n. 2, Boulder, 1963.

[8] Dada as influências bíblica e platônica, a luz exerce uma função fundamental no pensamento de Agostinho. Com efeito, sua notória "teoria da iluminação" tem a luz como elemento central do conhecimento. Segundo o Hiponense, aquilo que nós possuímos propriamente não é senão mentira ou falsidade. Assim sendo, o acesso às verdades espirituais, inteligíveis, deve mobilizar uma luz que transcende o sujeito cognoscente, luz que só pode ser pensada propriamente como um dom do absoluto. Comumente, essa teoria da iluminação é pensada como sendo uma metáfora epistemológica, extraída do nível sensível e transferida ao inteligível. No entanto, como lemos nas *Confissões* (X, XXXIV, 51), a luz sensível é mais do que um simples paradigma epistemológico. Ele diz, com efeito, que, de fato, a luz sensível, rainha das cores, inunda tudo o que a vista pode atingir: ela é responsável pela visão. No entanto, já no nível sensível, a luz se insinua em nós com tal força que se ela for suprimida subitamente, ela causa em nós acesso ao obscuro fenômeno da privação de ser, o que nos causa tristeza, enfraquecimento existencial. Logo, a luz deve ser apreendida como causa ontológica: assim como a luz divina é condição ontológica da existência do verdadeiro no que se refere às coisas inteligíveis, na ausência de sua luz própria, a realidade sensível sucumbe. Assim, Agostinho vai tirar todas as consequências daquilo que lemos no seu *Prólogo do Evangelho de João*, a saber, que "no Princípio era o Verbo", mas também que esse Verbo era vida e que essa vida é luz. Com efeito, no seu comentário exegético ao livro do *Gênesis* (*De genesi ad litteram*), Agostinho defende a tese segundo a qual a luz exerce

cendi está intimamente interconectado ao outro, numa dependência ontológica e gnosiológica, respeitando uma hierarquia decrescente de simplicidade, a tal ponto que os modos superiores não se reduzem ao(s) seu(s) subordinado(s), mas sim, fundam-nos em razão de sua própria transcendência (*A busca de Deus* - doravante citado como "DQD" - II, 33-34). A consonância desse princípio com as teorias do conhecimento de alguns autores da linhagem da Escola de Colônia, como Dietrich de Freiberg[9], Mestre Eckhart[10] e Bertoldo de Moosburgo[11], que nesse período de sua vida (1441-1449) era objeto de intenso estudo[12], é patente.

Não se sabe a quem esse opúsculo é endereçado[13], mas sua data de composição é bastante precisa[14]. Constata-se que o mesmo sucede outro opúsculo teológico, "O Deus Escondido" ("De deo abscondito", 1440-45) e também o "Sermão 48: O dia santificado" ("Sermo XLVIII, Dies sanctificatus"), proferido na "Festa da Epifania" de 1445, e referido expressamente no texto (DQD, I, 16, 3). Em ambos, Nicolau de Cusa tinha apresentado uma reflexão sobre o nome divino "Deus" (*Theós*) a partir de uma perspectiva dionísio-erigeniana[15], tema que será amplamente desenvolvido em *A busca de Deus*. E, tendo em vista essa temática, é possível compreender seu título a

uma função cosmológica: o *Logos* divino é aqui interpretado como potência irradiante de criação que, extraindo a matéria das trevas, do caos, dá a essa informidade primordial, formas e contornos. A luz é pensada como causa de existência e não mais simplesmente como causa da visibilidade daquilo que, de certa forma, já é, já existe. Com efeito, segundo Agostinho, a matéria informe, sem a luz, não possui a consistência ontológica necessária à informação do *Logos* divino. Se, antes, ela não for iluminada pela luz, ela seria como um espelho que, na obscuridade, é incapaz de emitir um reflexo qualquer. Nicolau de Cusa, em *A busca de Deus,* inspira-se abundantemente nessas intuições agostinianas.

9 Sobre o papel do *intellectus agens* na *visão beatífica* segundo Dietrich de Freiberg, ver: DIETRICH VON FREIBERG. *Opera omnia*, t.1, *Schriften zur Intellekttheorie*, *CPTMA* II/1. Hamburg, 1977, p. 1-124.

10 Em Eckhart, além da obra supracitada, o tema é igualmente tratado em diversos escritos: sobre o papel do *intellectus agens*, ver, por exemplo: *Comentário ao Evangelho de João*, n. 358; *Sermo* XXII, n. 212; *Sermo* VIII, n. 93. Sobre o tema do "nascimento de Deus na alma" em Eckhart, ver: *Sermões alemães*, n. 101 a 104.

11 Sobre a influência de Bertoldo de Moosburgo e demais pensadores da escola de Colônia no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: FIAMMA A. "Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, tome 84. Paris: Vrin, 2017, pp. 91-128.

12 É o que sugere a grande quantidade de notas da *Edição Crítica* (IV) (NICOLAI DE CUSA, 1959) que remetem à obra de Eckhart.

13 NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*: Tomus 4: *De deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *De dato patris luminum*, *Coniectura de ultimis diebus*, *De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959, p. 21. *Praefatio editoris*.

14 VANSTEENBERGHE E., *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris: H. Champion,1920, pp. 268-269.

partir de uma marca caracteristicamente erigeniana. Ao mesmo tempo em que o sintagma "*quaerendo deum*" indica a busca de Deus, atividade própria do ser humano que, mediante sua natureza intelectual, deseja conhecer seu princípio, ele também remete à busca *de Deus*, isto é, ao próprio desejo de Deus ser conhecido. Com efeito, o sintagma "a visão de Deus", objetivo dessa busca, seria pensado por Nicolau de Cusa na obra "*A visão de Deus*" ("*De visione dei*", 1453)[16] como um genitivo objetivo e subjetivo: a *visão beatífica* da qual a divindade é o escopo, e também, a visão da qual a própria divindade é o sujeito. Desse modo, poder-se-ia relacionar o sintagma "a busca de Deus" (*quaerendo deum*) diretamente àquela interpretação erigeniana do termo "*Theós*" como uma "*visio absoluta*", no sentido de que aquele Deus abscôndito, absoluto e infinito, busca e também é buscado, ou seja, no sentido de que é, ao mesmo tempo, *busca* absoluta e *visão* absoluta.

O opúsculo *A busca de Deus* dá início, então, a uma série de outros quatro opúsculos teológico/filosóficos: "*A filiação divina*" ("*De filiatione dei*", 1445); "*O dom do pai das luzes*" ("*De dato patris luminum*", 1445-1446); "*Conjectura sobre os últimos dias*" ("*De coniectura ultimis diebus*", 1446) e "*A Gênese*" ("*De genesi*", 1447), que compõem o *Volume IV* da *Edição Crítica* de sua *Opera Omnia*, realizada pela Universidade de Heidelberg[17]. Desse volume, constam na presente tradução o texto latino e a grande maioria das notas de rodapé aqui utilizadas, extraídas das anotações do próprio Nicolau de Cusa nas obras referidas, que se encontram até hoje em sua riquíssima biblioteca particular no Cusanus Hospital em Kues, na Alemanha.

Consta que Nicolau de Cusa nutria alta estima por esse escrito, uma vez que a ele se remete em sua autobiografia filosófica "*A caça da sabedoria*" ("*De venatione sapientiae*", 1463), um ano antes de sua morte, e também em seu "*Apologia da douta ignorância*" ("*Apologia doctae ignorantiae*", 1449), obra em que discute diretamente as suspeitas de heresia elaboradas por Johannes Wenck de Herrenberg no opúsculo "*A ignota litera-*

[15] Cf. Dionísio Pseudo-Areopagita. *De divinis nominibus*, XII, 2. Eriugena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

[16] Disponível em língua portuguesa, na edição: NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

[17] Ver: *supra*, nota 12.

tura" ("*De ignota literatura*", 1442-3)[18]. De fato, já em *A busca de Deus*, Nicolau de Cusa parece ter em mente uma certa preocupação em detalhar alguns pontos passíveis de polêmica em suas doutrinas, ainda que não se saiba ao certo em que momento toma consciência daqueles ataques, pois só os responde "oficialmente" sete anos depois, em 1449[19]. Dentre esses assuntos abordados em *A busca de Deus*, constam: uma nova *fundamentação no texto escritural* de sua concepção de um Deus infinito, transcendente e imanente[20] e o esclarecimento da *necessidade do concurso da graça divina para a realização da visão beatífica*, temas curiosamente já polemizados por Wenck[21]. O motivo da demora de sua resposta a Wenck ainda é incerto (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 31; p. 2516, nota 1). Porém, não é impossível Nicolau de Cusa ter tido acesso às suas acusações até mesmo antes da composição do opúsculo *A busca de Deus* (1445), ou seja, imediatamente após as mesmas terem sido entregues a Johann Gelnhausen (entre Março de 1442 e Março de

---

[18] VANSTEENBERGHE, E., "Le De ignota litteratura de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse". *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd. VIII, Hft. 6. Paris, 1922. Tradução inglesa de Jaspers Hopkins: WENCK, John. *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck*. *A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae by Jasper Hopkins,* Third edition, Mineapolis: The Arthur J. Banning Press. 1988. Johannes Wenck de Herrenberg, professor de teologia da Universidade de Heidelberg, onde chegou a se tornar reitor por três vezes, um ferrenho conciliarista, via Nicolau de Cusa, que muda de partido e se torna o "Hércules dos Eugenianos", como seu principal inimigo político. Sabemos de seu ódio por Nicolau de Cusa, desde o *Reichtag* de Mainz (27 a 29 de março de 1441), onde Nicolau representou o Papa Eugênio IV. Ver: HAUBST, R. "Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus handschriften der Vatikaneischen Bibliothek". *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* Bd. XXXVIII, Hft 1. Aschendorff, 1955, pp. 95-96.

[19] Segundo Haubst (1955, p. 100), Cusa provavelmente não havia tomado ciência do escrito de Wenck anteriormente ao ano de 1449 e, quando toma, compõe imediatamente o seu *Apologia*. Em oposição à essa tese, Elpert (2002, pp. 118-119) considera ser muito difícil que Cusa não tivesse ciência do escrito de um importante professor da Universidade de Heidelberg, devido às suas constantes viagens à Germânia na qualidade de Legado Pontifício e também devido ao Abade Johann de Gelnhausen, destinatário do escrito de Wenck, ter sido seu amigo pessoal. Nesse sentido, Kurt Flash (2002, p. 231) também teoriza que Nicolau de Cusa, mesmo sabendo em algum momento daquelas acusações, tomaria o cuidado de respondê-las "oficialmente" somente após sua nomeação a Cardeal (1448), para que pudesse contar com o resguardo de seu amigo humanista, o recém nomeado Papa Nicolau V (Tommaso Parentucelli).

[20] Ver, por exemplo: *De docta ignorantia*, I, 2, 5, 1-13: "Querendo tratar do saber máximo da ignorância, considero necessário enfrentar a natureza da própria maximidade. Chamo máximo àquilo relativamente ao qual nada pode ser maior. Mas a plenitude convém ao uno. Por isso, a unidade, que é também a entidade, coincide com a maximidade, pois se uma tal unidade é desligada universalmente de qualquer referência e contração, então, porque é a maximidade absoluta, é claro que nada se lhe opõe. Assim, o máximo é o uno absoluto, porque é tudo e nele [está] porque é o máximo. E porque nada se lhe opõe, com ele coincide simultaneamente o mínimo. Por isso, ele está em tudo. E porque é absoluto, é então em ato todo o ser possível, nada contraindo das coisas, e todas dele derivando." (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 5).

1443)[22], uma vez que, já nesse opúsculo, além dos previamente destacados, Cusa também trabalha outros pontos de contato com aquelas acusações, como o tema da "compreensão humana em termos de uma imagem" e da "relação entre a cor e a vista", que Wenck explicitamente tematiza em sua obra[23]. Essa hipótese é o que explicaria, nesse momento, o interesse de Nicolau de Cusa por uma melhor fundamentação escritural de suas teses. Também não seria impossível, portanto, que o mesmo opúsculo tenha sido dirigido a alguém próximo, ciente daquelas acusações.

Com efeito, na primeira parte do *A busca de Deus*, Nicolau de Cusa se utiliza principalmente dos *Atos dos Apóstolos* (17, 18-29). Nessa passagem, Paulo, discursando no Areópago para uma platéia de filósofos - que incluía seu discípulo Dionísio[24] - sobre o "Deus desconhecido", sustentava que o mesmo seria superior às faculdades cognitivas humanas e que, no âmbito das criaturas, nada poderia ser semelhante a ele (DQD, I, 18, 6-11). Cusa

[21] Ver, por exemplo: *De ignota litteratura*, 20, 1, onde Wenck evoca o verso bíblico: "tranquilizai e reconhecei que eu sou Deus" (*vacate et videte quoniam ego sum* Deus. Sl. 55), afirmando que o pronome "eu" (*ego*): "o singularizando, de forma patente, exclui da divindade todas as criaturas" (*singularizans omnem creaturam patenter a divinitate excludit*). Wenck imputa a Nicolau de Cusa a alcunha de "falso profeta", que diz enganosamente na *Carta ao Cardeal Juliano* (*De docta ignorantia*, III, 264, 7-9.) ter visto a Deus *in via*, através o método da "douta ignorância". Segundo Wenck, Nicolau é um exemplo daqueles falsos profetas que "se envaideceram em suas cogitações" ("*evanuerunt in cogitationibus suis*", *De ignota litteratura*, 20, 10).

[22] Segundo Haubst (1955, p. 99), o Abade de Maulbronn, Johann von Gelnhausen, faleceu no verão de 1443 e é necessário que esta data seja a data limite da composição do *De ignota litteratura*. A data inicial aproximada seria a composição da carta de Wenck sobre o irmão de Gelnhausen, na qual o professor de teologia comenta sua atitude de abandonar o cargo de oficial do Duque Segismundo da Áustria para viver uma "vida retirada" (*abgescheiden leben*) (Cf. HAUBST, 1955, p.115). Wenck remete a essa "vida retirada" no escrito *A ignota literatura*, associando Nicolau de Cusa aos ensinamentos eckhartianos. Wenck vê Eckhart e Nicolau de Cusa como hereges e mentores espirituais dos movimentos begardos dissidentes que desprezam a ciência escolástica e buscam alcançar *em vida* a bem-aventurança - que, segundo Wenck, só poderia ser alcançada na *vida futura* - e, "não como um dom da graça, mas como um fruto natural que nasce da fuga do mundo" (HAUBST, 1955, p. 114. Trad. nossa). Nicolau de Cusa, no opúsculo *A busca de Deus*, por sua vez, procura conciliar ambas as posições: a busca intelectual e a graça divina.

[23] Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, 21, 14-19. Comentando sobre a impossibilidade da proposta cusana de compreender, nesta vida, "incompreensivelmente o que é incompreensível" (*De docta ignorantia,* III, 263, 1-9), Wenck afirma: "Pois, nesta vida, na qual, de acordo com Boécio, 'tudo o que é recebido é recebido de acordo com o modo do receptor', é impossível para o homem compreender de outra maneira que não seja a compreensível e em termos de uma imagem. Pois, como aprendemos em *De anima III*, a imagem (*phantasmata*) é para o intelecto aquilo que a cor é para a vista. Pois, é evidente que, sem a objetiva ativação da cor pela luz, a vista nada pode ver: portanto, do mesmo modo, também não é possível entendermos sem [a utilização] de uma imagem. Seguindo o mesmo raciocínio, a *Sagrada Escritura* nos traduziu através de símbolos aquilo que é divinamente inspirado e revelado em conformidade com a maneira usual de nossa concepção natural" (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa). No original: *Repugnat namque in hac vita, ubi secundum Boethium "omne quod recipitur recipitur secundum modum recipientis," ali-*

nota que essa *nulla proportio*[25] seria capaz de invalidar os esforços em buscá-lo. Não obstante, paradoxalmente, segundo as palavras do próprio Apóstolo, Deus não se encontra distante de ninguém, pois: "nele, somos, vivemos e nos movemos" (DQD, I, 17, 11). Conclui que é necessária a possibilidade de se extrair do mundo criado certos símbolos e que os mesmos seriam capazes de conduzir o *intellectus* peregrino na busca de Deus (DQD, I, 18, 13-15). Esses símbolos, porém, são "medidas" através das quais o intelecto se mede a si mesmo cada vez mais distante daquela apreensão última, levando-o a reconhecer-se ignorante. Desse modo, esses mesmos símbolos desvelam aquela própria incognoscibilidade do *modus essendi* divino[26]. E, tendo em vista essa almejada experiência da "douta ignorância", Nicolau de Cusa coloca que: "é nisso, portanto, que Deus se manifesta: no fato de que todo intelecto se reconheça demasiadamente pequeno para representá-lo e concebê-lo" (DQD, I, 18, 3). Ou seja, para Cusa, quando o intelecto humano criador de símbolos se reconhece ignorante, mediante os mesmos símbolos imperfeitos que cria e que poderia criar melhores símbolos indefinidamente, compreende a Deus incompreensivelmente.[27] Nesse sentido, o nome divino "Deus" ("*Theós*") (DQD, I. 19, 1), composto pela junção dos significados dos verbos gregos "ver" (*theorô*) e "correr" (*théon*)[28], apresenta-se como um *símbolo* apropriado ao peregrino que percorre neste mundo aquela *via inveniendi*: enquanto significante da *visão não-mista*[29] transcende o objeto visto e, enquanto *visão percorre todas as coisas do mundo*, é-lhe imanente.

---

ter hominem comprehendere quam comprehensibiliter et in imagine, cum, ex IIIº De Anima, hoc sit phantasma ad intellectum quod est color ad visum. Constat autem sine lumine coloris actuante obiectaliter visum nihil posse videre: ergo nec sine phantasmate contingit nos inteligere. Quapropter scriptura sancta in symbolis nobis tradidit divinitus inspirata ac revelata pariformiter ad consuetudinem naturalis nostrae conceptionis."

[24] Conforme D'Amico (2014, p. 85), Nicolau de Cusa acredita piamente ser o discípulo de Paulo, Dionísio Areopagita, o autor do *Corpus areopagyticum*, a quem nutria imensa estima.

[25] Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 1, 3.

[26] Segundo João Maria André: "O símbolo (...) mais do que símbolo do infinito, ele só pode ser símbolo da incompreensibilidade desse mesmo infinito, devendo torná-lo visível precisamente na sua invisibilidade." (ANDRÉ, 1997, p. 98).

[27] Ver: *De docta ignorantia*, I, 12, 23.

[28] Cf. Erígena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

[29] Cf. Aristóteles, *De anima*, III, (4, 429 a 16-20).

No segundo momento do opúsculo, outras conjecturas surgem para simbolizar aquele paradoxal *modus* divino. É nesse momento que Cusa apresenta sua teoria do conhecimento como um desses mesmos símbolos (DQD, II, 35, 1). A vista é um ato de interpretação da alma sobre as sensações captadas pelo sentido da visão, não sendo este, portanto, um ato passivo, pois é a alma racional que confere sentido e distinção às cores e a tudo aquilo que é captado pelos olhos, mediante a atenção. Essa teoria começa apresentando um duplo movimento: o da luz que ascende a partir do "aspecto do objeto" corpóreo e o da luz que descende pelas "veias óticas do cérebro para o olho" (DQD, II, 33; 34). De uma *conexão*[30] entre essas duas espécies de "luz", nasce uma "sensação confusa" que necessita da concorrência de um espírito superior que opere a "distinção" mediante a "atenção": o da razão. A razão, ou o "espírito anímico", por sua vez, não é capaz de julgar por si aquelas razões que distingue e, desse modo, é necessário o descenso de outro espírito, o *intelectuallis*, que, presente no espírito da razão, entende (DQD, II, 35, 9). Desse modo, a razão também funciona como *conexão* entre aqueles dois espíritos - o sensitivo e o intelectual. Por sua vez, o espírito intelectual, dono da *força intelectiva*, é aquele que, mediante o *percorrer* interminável da *criação* de *símbolos*, busca ascender a seu princípio (meio e fim) "*Theós*", "que é a Luz do intelecto" (DQD, II, 36, 3). E, desse modo, para que esse movimento de ascensão do *intellectus* atinja seu fim último e aquiesça, faz-se necessário o concurso do descenso do *divinus spiritus* em sua direção, isto é, do concurso da "graça divina" para que se realize a *conexão* entre a "luz intelectual" e a "Luz ela mesma". Nessa visão beatífica, segundo Nicolau de Cusa, "não somos nós que conhecemos, mas sim, ele em nós" (DQD, II, 36, 8-9). Esse processo segue o seguinte movimento: a luz atinge o objeto corporal e o reflete na visão, o sentido na visão é dado pela luz da razão discriminante, mediante a atenção; essa luz da razão, por sua vez, existe na luz do intelecto, que a entende; e, essa última luz intelectual, na luz de Deus, que é a que verdadeiramente conhece. Portanto, o pro-

[30] Sobre o tema da conexão (*nexus*) no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: NETO, José Teixeira. *Nexus: Da relacionalidade do princípio à "Metafísica do Inominável" em Nicolau de Cusa*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2012.

cesso da "busca de Deus" é um processo ascensional que se inicia pela interpretação do mundo sensível através da luz material, passando pela luz da razão até a luz da intuição intelectual. Essa última, limite superior dos modos de conhecimento humanos, depois de inflamada por numerosas ascensões, receberá o descenso da luz da graça na visão beatífica da "Luz ela mesma", que é "fogo consumindo fogo" (DQD, III, 46).

A fim de refutar uma possível associação (já realizada por Wenck) com teses condenadas como as de Mestre Eckhart[31], dos Begardos e Beguinas[32] e de Amaury de Bène[33], Nicolau de Cusa teria pela frente alguns problemas relativos às consequências de suas considerações: como seria possível a imanência de Deus na alma *em vida*, sem que o plano da criação se absolutize e Deus dele se torne indistinguível?[34] Como é possível conciliar duas definições contraditórias a respeito de Deus: "imanente" e "não-imanente", referente ao mesmo aspecto (sua relação com o mundo) ao mesmo tempo?[35] Cusa, então, fiando-se em seu princípio da "douta ignorância", não pretende ser capaz de explicar *racionalmente* essa experiência *incognoscível*, porém passível de ser conjecturada *intuitivamente* mediante símbolos e verificada nos "santos profetas" e pessoas que "receberam a graça da luz divina *nesta vida*" (DQD, III, 41, 8): ele se humilha (DQD, III, 40-41) e de-

---

[31] Para a tradução ao português da bula papal *In agro domenico*, ver: GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 89, 2000. pp. 387-403.

[32] Sobre a condenação dos Begardos e Beguinas, ver o *Decreto do Concílio de Viena*, n. 28. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20060402233228/http://piar.hu/councils/ecum15.htm#can28>. Acesso: 01/03/2021.

[33] Sobre a condenação de Amalrico, ver: H. DENIFLE, E. CHATELAIN, I. Eds. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Delalain, 1889, p. 70. Uma síntese e reconstrução de suas doutrinas é proposta em: LUCENTINI, Paolo. *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*. Textes et Études du Moyen âge, Vol. 41. Louvain: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2007. pp. 435-469.

[34] Ver: Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota literatura*, 24, 19: "*Prima conclusio: Omnia cum deo coincidunt*". Wenck, em sua principal acusação, reclama da indistinção entre criaturas e criador, isto é, da "coincidência entre criador e todas as coisas", que supostamente derivaria das teses cusanas.

[35] Johannes Wenck de Herrenberg. *De ignota litteratura*, 21, 34- 22, 1. Essa foi mais uma acusação que se abateu sobre Cusa: a de ser o "destruidor da teologia". Johannes Wenck, em seu *A ignota literatura*, critica a tese cusana da "coincidência dos opostos/contraditórios em Deus". Segundo Wenck, Cusa: "destrói o princípio seminal de todas as ciências, o princípio de que é impossível à mesma coisa ser e não ser [algo], como lemos na *Metafísica IV*. Mas, esse homem pouco se importa com as palavras de Aristóteles" (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa). No original: "*Affert etiam de medio talismodi eius assertio semen omnis doctrinae, videlicet illud. Idem esse et non esse impossibile, IV° Metaphysicae. Verum hic homo parum curat de dictis Aristotilicis* (...)."

monstra a necessidade da graça divina para que se dê esta *experiência mística* da verdade ou do *modus essendi divino*, ainda que, para tanto, paradoxalmente, considere necessária a busca pela *via* da ascensão intelectual (DQD, III, 42), constatando, entretanto, que não é somente devido a nosso próprio mérito que "alcançamos este dom tão excelente" (DQD, III, 42, 1).

Nicolau de Cusa ainda cria outras duas *conjecturas* sobre aquele mistério revelado por Paulo[36]: a da luz e do arco-íris (DQD, II, 37) de matriz platônica e a da semente de mostarda (DQD, III, 44), de matriz aristotélica. A luz, graças à sua simplicidade, é um meio (*medium*) entre as naturezas espiritual e material, pois é *símbolo* do divino *par excellence*, mediante o qual, o próprio mundo criado, *via intellectus*, retorna à Deus. A luz material, desse modo, informa aquele paradoxal *modus essendi* divino: não-colorida e imparticipável, quando se determina numa nuvem aquosa, é capaz de gerar todas as cores do arco-íris, assim como, do mesmo modo, Deus infinito, imparticipável e não-misturável, quando se determina no Universo, gera a pluralidade interminável das criaturas singulares.

O domínio transcendente, por ser "sumamente infinito de modo absoluto", também pode ser conjecturado como "coincidência entre ato e potência absolutos", concepção anteriormente apresentada no *De docta ignorantia*[37]. Devido à sua máxima infinitude, faz-se necessária sua imanência no universo, pois, caso este último fosse dele demarcado, Deus deixaria de ser infinito e constituiria um número[38]. Por outro lado, a própria infinitude divina é o *modus essendi* pelo qual Deus não se reduz ao universo, pois este último não subsiste por si e é um ser-dependente: Deus dele subtraído,

[36] Nicolau de Cusa, no início do opúsculo, refere-se aos *"arcanorum*" acessados por Paulo em seu "rapto" (DQD, I, 17, 1).

[37] Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 2, 190, 9-13.

[38] Constantemente revisitado no pensamento de Nicolau de Cusa, o tema da impossibilidade de Deus constituir um número com o Universo é visto, por exemplo, no sermão "*Tu quem és? O princípio*" (*Quis es tu? De principio*, 38) do período tardio de sua obra: "E o Princípio Uno que dá a tudo sua Hipóstase não é outro nem o mesmo [em relação às suas criaturas], senão por ser sobre exaltado, devido à sua excelência. E, a respeito de tudo aquilo criado por este Princípio, o Criador não é idêntico à sua criatura, pois não o é [igualmente] a causa e o causado, mas, não está separado, de modo que seja outro; pois, [se este fosse o caso], então, o criador e a criatura constituiriam um número, o qual necessitaria, [por sua vez], de um princípio, desde que toda multidão [dos entes] necessita de um princípio uno e, assim, o primeiro princípio não seria Primeiro Princípio. O apóstolo Paulo expressa este ponto quando diz que Deus não nos é distante, pois nele existimos e nos movemos." (NICOLAU DE CUSA, 2020, p. 255). O tema advém da tradição neoplatônica e se faz presente, por exemplo, em Plotino: *Enéadas*, V, 5, 4; e Proclo: *In Parmenidem platonis*, VI, 1077, 5-8.

nada resta[39]. Na obra *A douta ignorância*, para ilustrar essa infinidade negativa do "Máximo absoluto", Cusa tomava como exemplo uma "linha infinita"[40]. Coincidentemente ou não, essa foi mais uma daquelas diversas suspeitas de Johannes Wenck: Nicolau de Cusa desprezava a criação[41], não se utilizava de imagens reveladas na Bíblia e inventava novos métodos heterodoxos de "teologizar", como os exemplos matemáticos[42].

É então que, a partir da imagem bíblica do "grão de mostarda"[43], Cusa retoma aquela discussão sobre a *coincidentia oppositorum* entre ato e potência absolutos como símbolo de Deus. Nessa *conjectura*, Cusa explora o poder infinito de um grão de mostarda que, ao realizar seu objetivo, gera uma árvore que possuirá diversas outras sementes semelhantes a ela. Essas últimas, por sua vez, terão em si mesmas a potência geradora de infinitas outras árvores e sementes capazes de preencher, assim por diante, não somente este, como infinitos outros mundos. A partir desse *símbolo* natural e também escritural, Cusa pretende conduzir pela mão o leitor à intuição daquela fonte sumamente infinita de outras inumeráveis espécies de sementes e mundos.

Por fim, nosso autor apresenta uma terceira *via* que, por sua vez, talvez sirva como uma *conexão* entre aqueles exemplos de matiz platônico e aristotélico, e que não somente se funda no *modus theologizandi* dos "espelhos e enigmas"[44]. Essa via consiste no método filosófico neoplatônico da *aphaíresis*[45], ou, em outras palavras, no método da "remoção dos delimitados" (*ablationis terminatorum*) (DQD, V, 49, 1). A partir do exemplo do escultor (DQD, V, 49, 3) que busca esculpir formas no pedaço de madeira (formas que podem ser infinitas) retirando "tudo o que é delimitado por um contorno diferente", Cusa propõe que, para que se encontre *Theós*, fim último da busca pela verdade e conexão entre fé e filosofia, deve-se remover todos os modos de cognição "contraídos" pelos quais o ser humano o busca

[39] Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 2, 98. *De coniecuris*, I, 1, 5, 9.

[40] Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 2, 99.

[41] Johannes Wenck de Herrenberg, *De ingnota litteratura*, 24.

[42] Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, 20. Wenck, nessa passagem, chega a acusar Nicolau de Cusa de "falso profeta" que se julga conhecedor de Deus sem nem ao menos conhecer as *Escrituras*.

[43] Mt. 13: 31-32. Mc. 4: 30-32. Luc. 13: 18-19.

[44] 1 Cor. 13: 12.

[45] Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 38; V, 5, 13, 11 ss.; VI, 9, 9, 50.

imperfeitamente: sentidos, razão e intelecto. Para "além de sua intimidade" (DQD, V, 50, 1), livre de todo o "conhecimento" e pleno de uma "ignorância informada", segundo Cusa, aquele que assim o buscar, conectando todos os modos de cognição com nenhum, também será por ele buscado.

Visto que o opúsculo *A busca de Deus* é um dos primeiros escritos posteriores às polêmicas de Wenck, precedido somente por *O Deus escondido*, conclui-se que o mesmo foi pensado como uma (proto) resposta àquelas suspeitas, uma vez que diversos pontos de contato com *A ignota literatura* são nele reunidos de modo coerente por Nicolau de Cusa. A se confirmarem esses vínculos teóricos, objeto de futuros estudos, emergirá uma nova constatação histórica: o escrito polêmico de Wenck deve ter sido entregue por Gelnhausen imediatamente a Nicolau de Cusa assim quando recebido por ele, provavelmente em 1442.[46] Caso Nicolau de Cusa não tivesse em vista as suspeitas de heresia que já circulavam, talvez não escrevesse este opúsculo pensando, principalmente, no esclarecimento de certas teses epistemológicas polêmicas, de modo a não somente demarcar-se de posições heréticas, mas sim, visando a um mais nobre objetivo: o de pensar um consenso das tradições filosóficas divergentes a partir de uma posição ecumênica e não-violenta. Nesse ponto, Nicolau de Cusa é extremamente ousado, pois evoca com naturalidade teses de pensadores condenados como Erígena e Mestre Eckhart, de modo a conciliá-las com a ortodoxia. Cusa se serve do princípio da *douta ignorância* para integrar ao seu discurso tanto as teologias de matiz aristotélico, catafáticas, que buscam através de símbolos naturais um conhecimento analógico de Deus, quanto as tradições de matiz platônica, apofáticas, que percorrem a via da "remoção dos delimitados". Numa espécie de ecumenismo epistêmico que emerge da sua noção de "conjectura", apresentada em *As conjecturas*, o opúsculo *A busca de Deus* também evidencia a possibilidade da harmonização de epistemologias contrárias, a partir do tema da "visão beatífica": esta última necessita tanto do *esforço intelectual humano* quanto da *graça divina*. Pensador do *nexus*, Cusa visava à concórdia em diversos âmbitos filosóficos em um momento histórico de acirradas divisões acadêmicas, políticas e religiosas. Portanto, seu pensamento, funda-

[46] Sobre o debate sobre a datação da recepção das críticas de Wenck por parte de Nicolau de Cusa, ver: *supra*, nota 18.

mentado no princípio neoplatônico da *unidade na diversidade* e no seu *método da douta ignorância*, ou seja, da *concordância e harmonia dos contrários* a partir do reconhecimento da impossibilidade da precisão absoluta do conhecimento humano, em todos os seus níveis, diante da infinitude do princípio primeiro, é capaz de fornecer ferramentas teóricas relevantes à nossa época atual, que ainda enfrenta discórdias semelhantes às de sua época.

2) Tradução de "A busca de Deus" (*De quaerendo Deum* - 1445) de Nicolau de Cusa[47]

16 - Para que teu desejo possa ser satisfeito, irmão em Cristo de venerável mérito[48], tentarei agora, retomar por escrito de forma breve e clara aquilo que, na Epifania[49], esforcei-me em explicar em público acerca da razão do nome "Deus", a fim de que nossa meditação conjunta seja incitada e que o homem interior[50] seja gradualmente transformado, de luz em luz, por meio da ascensão intelectual, até que, no conhecimento luminoso que advém da luz da glória, ele entre na alegria de seu Senhor[51].

I.

17 - Em primeiro lugar, excelente irmão, nota bem que Paulo, que diz ter sido raptado ao terceiro céu até a visão dos mistérios[52], ao predicar a verdade no Areópago àqueles homens que se dedicavam ao muito renomado estudo

[47] Tradução realizada a partir da versão latina da *Ed. Paris, I*, disponível em: <http://www.cusanus-portal.de/>. Consultada também a versão da *Edição Crítica da Opera Omnia*: Tomus 4: Nicolai de Cusa *De deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *De dato patris luminum*, *Coniectura de ultimis diebus*, *De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (*Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*; Volumen IV = Opuscula I). Tradução do latim cotejada com a mais recente tradução italiana das obras completas de Nicolau de Cusa: NICOLAI DE CUSA. *Opere filosofiche, theologiche e matematiche*. A cura di Enrico Peroli. Giunti Editore Milano: S.p.A./Bompiani, 2017, pp. 599-635. Todas as notas de rodapé aqui apresentadas foram todas extraídas da *Edição Crítica da Opera Omnia* cusana, referida anteriormente. Essas notas da *Edição Crítica*, por sua vez, foram obtidas das próprias anotações de Nicolau de Cusa nos manuscritos de sua biblioteca em Kues. Mantivemos os nomes das obras em latim antecedidas pelo seu autor e as respectivas numerações, assim como apresentadas na *Edição Crítica*, previamente referida. Quando acrescentamos notas por nós elaboradas, citamos: "notas dos trads.".

[48] Não se sabe ao certo qual seria o destinatário deste opúsculo cusano. Cf. *supra*, nota 10.

[49] Ver: Nicolau de Cusa, Sermo XLVIII, Dies Sanctificatus, de Janeiro de 1445.

[50] Rm: 7:12. Ef. 3:16. Eckhart: *Sermo VII*, n. 78, XX n. 208 (LW IV, 75, 7; 193, 3). *Transformamur a claritate in claritatem*: Eckhart, *Sermo XLIX*, 1, 508 (LW IV, 423, 4-6).

[51] 2 Cor. 3: 18. Mt. 25: 21.

[52] 3 Cor. 2: 12. "*Arcanorum"*: At. 17, 18:19.

da filosofia em Atenas, colocou em evidência em seu discurso o Deus desconhecido, a quem os próprios gentios haviam consagrado um altar, com o intuito de lhes anunciar o *Evangelho*. E, continuando a expor-lhes esse assunto, começou dizendo de que modo Deus havia criado em um só homem todos os homens e concedido às suas existências neste mundo um período de tempo definido para procurarem Deus, caso os mesmos fossem capazes de tocá-lo e encontrá-lo, acrescentando que Deus não está longe de ninguém, porque nele somos, vivemos e nos movemos. Posteriormente, advertindo contra a idolatria, acrescentou que, não pode haver no pensamento humano nada semelhante ao divino.[53]

18 - Cada vez que leio o livro *Atos dos Apóstolos*, eu me admiro com seu procedimento. De fato, Paulo queria fazer o Deus ignoto se manifestar aos filósofos, mas, depois, afirma que esse Deus não pode ser concebido por nenhum intelecto humano. Portanto, é nisso que Deus se manifesta, isto é, no fato de que todo intelecto se reconheça demasiadamente pequeno para representá-lo e concebê-lo. No entanto, Paulo o denomina "Deus" ou, em grego, "*Theón*". Portanto, o homem veio a este mundo para buscar a Deus e, uma vez que o encontre, una-se a ele e, unindo-se, repouse[54]; e, como o homem não pode buscá-lo e tocá-lo como uma coisa do mundo sensível e corpóreo, visto que Deus é mais espírito que corpo[55] e não pode ser atingido mesmo na abstração intelectual, pois, como diz Paulo, não é possível conceber nada semelhante a Deus, de que modo, então, ele pode ser buscado a fim de ser encontrado? Certamente, se este mundo não tivesse utilidade para aquele que busca, o ser humano teria sido enviado ao mesmo em vão, a fim de buscá-lo. Portanto, é necessário que o mundo dê sustentação àquele que busca, mas também é necessário a quem busca saber que, nem neste mundo, nem em tudo aquilo que o humano concebe há algo semelhante a ele[56].

19 - Agora, vejamos se o nome "*Theós*" ou "Deus" nos oferece uma ajuda nesse quesito. O nome "*Theos*", na verdade, não é o nome próprio de Deus,

[53] Cf. At. 17. 18:19.

[54] Sl. 72: 28. Eckhart, *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*, n. 25. (LW, II, 225, 13).

[55] Jo. 4: 24. Agostinho, *De trinitate*, XV, 5, 7. Eckhart, *Expositio Libri Genesis*. II, 42.

[56] At. 17: 29. Is. 44: 7: "*Quis similis mei*?"

o qual excede todo conceito. De fato, tal nome, que não pode ser concebido, permanece inefável. Expressar-se, verdadeiramente, significa expressar um conceito intrínseco externamente, por meios vocais ou outros signos figurativos[57]. Portanto, o nome daquele de quem nada semelhante pode ser concebido permanece ignorado. "*Theós*", portanto, não é o nome de Deus, senão um nome a fim de que ele seja buscado pelo humano, nesse mundo. Aquele que busca Deus deve considerar cuidadosamente de que modo nesse nome "*Theós*" se complica uma certa via de busca, na qual Deus se encontra, para que se possa ser atingido. "*Theós*" vem de "*theorô*", que significa "eu vejo" e "eu corro"[58]. Portanto, aquele que busca deve, mediante a visão, correr para que possa atingir o "*Theón*" vendo todas as coisas. A visão comporta uma semelhança com a via ao longo da qual aquele que busca deve caminhar. Portanto, é necessário que dilatemos a natureza da visão sensível antes do olho da visão intelectual[59] e, a partir dela, fabriquemos uma escada para a ascensão.

20 - Nossa visão é gerada por um certo espírito luminoso e claro que desce do cimo do cérebro ao órgão do olho e pelo objeto colorido, com a ajuda da luz extrínseca multiplicando no olho a similitude de sua espécie[60]. Na região das coisas visíveis, não encontramos senão as cores. Por outro lado, a vista não pertence à região das coisas visíveis, mas está situada para além de todas as coisas visíveis. Portanto, a vista não tem cor, porque não pertence à região das cores: para que possa ver uma cor qualquer, ela não é contraída em nenhuma daquelas e, para que seu juízo seja verdadeiro e livre, não possui mais uma cor do que outra e, para que sua potência se estenda a todas as cores, não é restrita a nenhuma. Para que sua visão seja verdadeira, a vista é não-mista com as cores.[61]

---

[57] Aristóteles, *De interpretatione*, I, 1, 16 a 3-5. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, II, q. 7 a. 1; *In Aristotelis libros de Sensu et Sensato*, I, 2 (24, 205 b).

[58] Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, XII, 2. Erígena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

[59] Boaventura, *Breviloquium*, II, 12 (V 230 a): "*per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus es gradatim ascendere in summum principium, quod est deus*."

[60] Al Ghazali, *Optica*, I, 4, 17-20. Witelo, *Perspectiva*, III, 4, (p. 135: Baeumker). Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 25 (LW, III, 20, 6-10).

[61] Eckhart, *Sermo VIII*, n. 93 (LW, IV, 88, 6): "*oculum oportet esse immixtum et intellectum". De intellectu impermixto*, cf. n. 25, 6.

21 - Por experiência, comprovamos que a visão se engana quando um meio colorido se interpõe entre ela e o objeto, por exemplo, um vidro ou uma pedra transparente, ou outra coisa. Portanto, a visão é tão pura e separada de qualquer mácula com relação ao visível, que todas as coisas visíveis em comparação a ela são como uma espécie de treva e, em comparação ao espírito da visão, são de certo modo uma densidade corpórea.[62]

22 - Mas, quando intuímos pelo intelecto o mundo visível e buscamos saber se nele é possível encontrar um conhecimento sobre a visão, vemos que todo esse mundo de cores a ignora, uma vez que não capta nada não-colorido. E, se dissermos que a visão é, mas não é algo colorido, segue-se que se quisesse fazer desse mundo das coisas visíveis uma imagem similar, não se encontraria nada semelhante à visão em nenhum de seus conceitos, pois seus conceitos não podem ser sem a cor. E, uma vez que, abaixo de sua própria região, não se encontra algo que seja semelhante ou comparável à ela, não se pode atingi-la em si e, na verdade, nem se pode atingir a visão como sendo algo, mas se julga que todo o não-colorido não seja algo.[63] Portanto, à visão, nenhum nome dentre todos aqueles suscetíveis de serem nomeados na sua região convém, nem o nome "branco", nem "negro", nem os de todas as cores misturadas, nem o nome "branco e não-branco" copulativamente, nem o nome "negro e não-negro" copulativamente. Portanto, ainda que se tome singularmente ou disjuntivamente todos os nomes de sua região, e, ainda que se leve em consideração conjuntamente os nomes das cores opostas ou que se considere a conjunção de todos os nomes das coisas que podem ser nomeadas, nada atinge quanto ao nome e essência da visão.

23 - É como se alguém dissesse que, uma vez que a cor não é discreta e conhecida por si mesma, mas por uma causa mais elevada, isto é, pela visão, e interrogasse todas as coisas visíveis[64] e lhes perguntasse se isso é verdadeiro e como concebem a causa delas, responderiam ao que lhes é preposto que quem as nomeou, como é vista, é algo melhor e mais belo

---

62 Dominicus Gundisalvi, *De unitate* (BB, I, 1, 6, 26-7, 10, 8, 13-16).

63 Ver as análises de Mestre Eckhart sobre a não entidade do intelecto: *As questões parisienses 1 e 2,* em: ECKHART, Maître. *Maître Eckhart à Paris*, E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.), Paris, Presses Universitaires de France, 1984. Nota dos tradutores.

64 Agostinho, *Confessiones*, X, 6, n. 9.

dentre tudo aquilo que pode ser concebido. E, ao se disporem a formular um conceito sobre esse algo excelente e belo, retornam à cor, sem a qual são incapazes de fabricar algum conceito. Donde, afirmam que a vista é mais bela do que a cor branca, pois, na região das cores, não há cor branca tão bela que não possa haver outra ainda mais bela, e que seja tão brilhante e resplandecente que não possa existir uma ainda mais brilhante. Portanto, todas as coisas visíveis não pleitearíam que seu princípio soberano é algo que pertença à região das cores, e que está em ato dentre as coisas visíveis daquela região, mas diriam que ele próprio é o mais elevado grau de potência de beleza da brilhantíssima e perfeitíssima cor.

24 - Considera, irmão, que tais coisas e muitas outras similares são veríssimas. Portanto, através de um procedimento semelhante, ascende da vista à audição e ao gosto, ao olfato e ao tato e, em última análise, ao sentido comum[65], que está posicionado acima de todo o sentido, do mesmo modo como a audição se situa acima das coisas audíveis, o gosto das gustativas, o olfato das olfativas e o tato das táteis.

25 - Em seguida, eleva-te mais alto, rumo ao intelecto, que se situa acima de todas as coisas inteligíveis, suscetíveis de raciocínio. De fato, as coisas suscetíveis de raciocínio são apreendidas através do intelecto, mas o intelecto não está na região das coisas suscetíveis de raciocínio, pois o intelecto é como o olho e, as coisas suscetíveis de raciocínio, como as cores. E, se te aprouver, estende tua consideração, de modo a que bem compreendas que o intelecto é livre assim como a visão, ou seja, é simples e verdadeiro juiz de toda razão, no qual não há mistura com as espécies racionais a fim de que seja claro seu juízo intuitivo racional na região da razão, com toda a sua variedade[66]. De fato, o intelecto julga tal razão como necessária, tal outra como possível, outra como contingente, outra impossível, outra demonstrativa, outra sofística e enganosa, outra tópica e, assim por diante, assim como a visão julga que tal cor é branca, tal outra não

---

[65] "*Sensum communem*": Aristóteles, *De anima*, III, 4, 426 b 12-29.

[66] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 16-20. Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 305 (LW, III, 254, I): "*Et hoc est quod Anaxagoras ponit intellectum nudum et immixtum ut iudicet*". *In Iohannis Evangelium*, n. 318 (LW, III, 266, 1). *Sermo XXII*, n. 214 (LW IV 200, 3).

é branca, mas preta, tal outra é mais branca do que preta e, assim por diante. Não se atinge o intelecto em nenhuma das regiões das razões e, quando o mundo ou totalidade das razões se propõe representar seu próprio princípio soberano e juiz[67], diz que o mesmo é o termo e a meta última da perfeição[68].

26 - No entanto, da mesma forma, as naturezas intelectuais não podem negar que um soberano as presida. E, assim como as naturezas visíveis atestam que este soberano que está no seu comando é o fim último de toda perfeição visível, o mesmo se diz das naturezas intelectuais, que são as naturezas intuitivas da verdade, elas afirmam que seu soberano é o fim último da totalidade das perfeições intuitivas de todas as coisas, e o denominam "*Theón*", isto é, "Deus", como se ele fosse a especulação ou a própria intuição na realização da perfeição daquele que vê todas as coisas. Em toda a região das potências intelectuais[69], não se encontra nada semelhante a este soberano, nem há nela um conceito semelhante a ele, antes, ele se encontra acima de tudo aquilo que é concebido e inteligido e seu nome não é inteligível, embora seja o nome que dá nomes e que discerne todas as coisas inteligíveis. E sua natureza é infinitamente superior à toda sabedoria intelectual em altura, simplicidade, força, poder, beleza e bondade, visto que toda natureza intelectual, em comparação a ela, é sombra e vacuidade de potência, grossura e pobreza de sabedoria e, assim, de infinitos modos semelhantes.

27 - Assim, poderás percorrer essa via, pela qual Deus é descoberto para além de toda visão, audição, paladar, tato, olfato, fala, sentido, razão e intelecto.[70] E se descobre que ele não é nada das coisas, mas é, acima de todas elas, o Deus dos deuses e o soberano de todos os soberanos. O

---

67 Eckhart, *Expositio libri Genesis*, I, n. 185: "*rex iste sublimes qui coniunctus est ei (sc. homini) sempre, est intellectus, honoratior omni rege, etiam David et Salomone*". Maimônides, *Dux neutrorum*, III, 53 (f. 112r).

68 "*Ultimitatem perfectionis*": Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 4.

69 "*Regio intelectualis*": Eckhart, *Expositio libri Genesis*, II, n. 80. *In Iohannis Evangelium*, n. 139. (LW, III, 118, 1); n. 449*: ubi laudatur*: Agostinho, *De Genesi ad litteram*, XII, 26.

70 Erígena, *De divisione naturae*, I, 8: "*Nonne universaliter definivimus divinam essentiam nulli corporeo sensui, nulli rationi, nulli seu humano seu angelico intellectui per se ipsam comprehensibilem esse?*".

soberano do mundo intelectual é, de fato, o soberano dos soberanos[71] e o senhor dos senhores no universo. Na verdade, ele é o soberano da natureza intelectual, que reina sobre a natureza racional, a qual reina sobre a natureza sensível, e a natureza sensível reina sobre o mundo das coisas sensíveis, presidido pelos seguintes soberanos: visão, audição, paladar, tato, olfato. Todos esses soberanos são capazes de distinguir, especular, isto é, teorizar, até o soberano dos soberanos e o senhor dos senhores, que é a própria especulação e o próprio "*Theós*" ou Deus, que, em sua potestade, tem todos os soberanos e, do qual, todos os soberanos possuem aquilo que possuem: soberania, beleza, entidade, deleite, alegria, vida e todo o bem.

28 - Consequentemente, no reinado soberano supremo e máximo, toda beleza das formas visíveis, toda variedade das cores, toda proporção agradável, toda resplandecência dos rubis, todo verdor dos prados, todo fulgor do ouro e tudo o que deleita a vista e, em cujo deleite, a vista é satisfeita como se estivesse no tesouro de seu próprio reino, tudo isso, nada é na corte do grande soberano, visto que é a palha mais ínfima da corte[72]. Da mesma forma, certamente, o ressoar uníssono de vozes e aquela doce harmonia encontrada no reino da audição, a variedade indizível de instrumentos, as melodias dos órgãos de ouro, as canções das sereias[73] e dos rouxinóis e todas as outras maravilhosas riquezas do soberano do reino da audição são as escórias[74] presas ao chão da corte do maior e mais excelente soberano dos soberanos. E, ainda, todo doce, intenso sabor, agradável ao paladar, de muitas frutas celestiais e extremamente suculentas, das uvas de En Gedi, do vinho de Chipre[75], do mel da Ática[76], do trigo e do azeite, e de tudo isso que a Índia e todo o resto do mundo, com seus bosques e águas, oferecem como alimento para saborear, parvos momentos são no salão

---

[71] Dt. 10:17. Sl. 135, 2-3. 1 Tm. 6: 15. Ap. 17: 14 – 19: 16. Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 6; XII, 1.

[72] "*Stramenta*": Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 300 (LW, III, 251, 9) *ubi laudatur*: Maimônides, *Dux neutrum,* I, 33.

[73] "*Sirenici cantus*": Hieronymus, *Epistulae*, LXXXII, 5. Virgílio, *Aeneis*, V, 864. Homero, *Odysseae*, XII, 198.

[74] "*Faeces*": Eckhart, *Sermo XXXVIII*, n. 385. (LW, IV, 331, 3).

[75] "*Uvae engaddi*"; "*vinum Cypricum*": Ct. I: 13.

[76] "*Mel Atticum"*: Plinius Secundus, *Naturalis historia,* XXI, 10, 31. Ovídio, *Tristia,* V, 4, 30.

daquele potentíssimo príncipe do mundo[77]. Nem os aromas de unguentos[78], incensos de olíbano, mirra e almíscar[79], nem todas as fragrâncias encontradas no reino do olfato representam algo precioso no grande palácio do altíssimo soberano[80] e, menos ainda, tudo aquilo que deleita o tato com sua suavidade. O reino do rei do tato, de fato, parece amplo e estendido a todo o mundo[81], mas é apenas um ponto quase imperceptível se comparado ao reino daquele que é o senhor do Universo. O soberano que comanda os soberanos que acabamos de mencionar e de quem são vassalos, ou seja, o sentido comum que complica em sua potestade todo o poder dos sentidos, também parece grande; mas esse soberano é apenas um servo adquirido[82] e mordomo miserável no reino do soberano que vê e contém todas as coisas[83].

29 - A natureza intelectual recebeu um reino que, por sua incomparável altura, está acima de todas as coisas que acabamos de dizer; de seu poder, dependem todos os reinos que nomeamos e descrevemos anteriormente, os quais ela governa com senhorio. Mas os soberanos da natureza intelectual fazem parte da família do comandante supremo e se regozijam em serem convocados para seu exército[84]; eles não querem nada mais do que alcançar algum grau na corte do Senhor, onde, através de uma intuição intelectual, possam ser refeitos por aquele, que é denominado "*Theós*". E eles não se importam absolutamente com todas as coisas que estão nos reinos sobre os quais falamos, uma vez que, comparados ao bem, os mesmos nada são[85], que conhecem em seu príncipe, no qual todas as coisas são em plenitude e, em si mesmas, de modo divino e super-excelente[86], enquanto que, entre outros

---

77 Gn. 45: 16. Et. 12:1. Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 54 (LW, III, 45, 9-12). Agostinho, *De trinitate*, III, 4, 9.

78 "*Odores unguentorum*": Ct. I, 3.

79 "*Thurris et myrrae*": Mt. 2:11.

80 1 Rs. 7: 11. Dn. 1: 4. Et. 12: 5.

81 Honorius Augustodinensis, *De cognitione verae vitae*, 25. Eckhart, *Sermones*, *XLII*; *LXXIII* (141, 18-21; 229, 22-25).

82 "*Servus empticius*": Êx. 12: 44.

83 Erígena, *De divisione naturae*, I, 12 (PL 122, 452 C): "*Ipse enim omnia, quae sunt, in se ipso videt, dum nihil extra se ipsum aspiciat, quia nihil extra se ipsum est*."

84 Lc. 2: 13.

85 *Sabedoria de Salomão*. 7: 8. Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 90.

86 "*Superoptime*" – do grego: *hyperagatón*: Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, III, 1; *De mystica teologia*, I, 1; *Epistulae*, II (1096 A, 608), *Versionem Iohannis Scotti*.

soberanos, não se encontram senão imperfeitamente, fora de si mesmas e na sombra ou imagem, contraídas à uma distância incomparável e desproporcional de seu soberano.

30 - Portanto, a cor, que no reino das coisas visíveis é percebida através da vista, não vê, mas é apenas visível.[87] Não possui vida, nem movimento vital e nem mesmo tem a perfeição própria da vida vegetativa de uma planta ou de uma forma subsistente. Os sentidos, por outro lado, que estão no reino do sentido comum, na medida em que são sentidos particulares, têm uma natureza que complica em si, na vitalidade e no conhecimento do espírito sensível, a forma do mundo sensível. Portanto, não há nada menos no reino dos sentidos do que no reino das coisas sensíveis. Com efeito, tudo aquilo que no domínio das coisas sensíveis está presente de forma explícita está contido no domínio dos sentidos de uma forma mais vigorosa e perfeita, isto é, de um modo complicado e vital.[88] Com efeito, é nos sentidos que o reino das coisas sensíveis encontra o seu repouso. Da mesma maneira, aquelas coisas que pertencem ao reino dos sentidos estão mais clara e perfeitamente contidas no reino em que existem intelectualmente[89]. Uma cor, de fato, no ser intelectual próprio do reino intelectual, possui uma natureza incorruptível pela qual difere, em termos de perfeição, da cor do mundo sensível, assim como o que é perpétuo difere do que é corruptível, a vida intelectual da morte e a luz da sombra[90].

31 - Mas lá, no Reino-todo-poderoso, onde o reino é o próprio soberano, onde todas as coisas que existem em todos os outros reinos são o próprio soberano, onde a cor não é sensível ou intelectual, mas divina e é, em verdade, o próprio Deus, no qual, todas as coisas que, no mundo sensível são destituídas de movimento e vida e todas as que têm vida vegetativa,

---

87 Eckhart, *Expositio Libri Exodi*, n. 125 (LW II, 116, 13-15): "*paries est coloratus et non videt colorem. Oculus autem e converso non est coloratus, sed videt colorem*". *Processus Coloniensis,* I, n. 97 (BB XXIII, 5, 6, 8-11).

88 Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 63 (LW, III, 53, 4): "*inferius nobilibus et perfectiori modo est in suo superiori ordini essentiali*". Heimericus de Campo, *Compendium Divinorum*, II, I (Cod. Mog. 610 f. 121 f): "*quidquid nobilitatis est in secundo, hoc sincerius et perfectius est in primo, eo quod capit modo essendi eius, in quo est*."

89 Eckhart, *Sermo XXII*, n. 212 (LW, IV, 197, 4).

90 "*Lux, umbra*": Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 87 (LW, III, 75, 9).

sensível, racional ou intelectual são a própria vida divina[91], que é a própria imortalidade, onde apenas Deus habita[92], na qual todas as coisas são o próprio Deus[93], lá reside a alegria de toda alegria[94] apreendida com os olhos, os ouvidos, o gosto, o tacto, o cheiro, a sensação, a vida, o movimento, a razão e a inteligência, uma dádiva divina infinita e inexprimível, quietude de toda alegria e de todo prazer, visto que a mesma é "*Theós*", Deus, especulação e caminho, que vê todas as coisas, que está presente em todas as coisas e que percorre todas as coisas[95]. Todas as coisas o procuram como a seu soberano. Ao seu comando, todas as coisas que se movem e correm e todo o movimento que tem a quietude como fim são a ele dirigidos[96]. Portanto, "*Theós*", que é o princípio do efluxo, o meio no qual nos movemos e o fim de todo refluxo, é tudo[97]. Nessa via, pois, meu irmão, esforça-te em buscar a Deus com diligentíssima especulação, pois aquele que está em toda parte não pode deixar de ser encontrado se corretamente for buscado. E ele é buscado corretamente mediante seu nome[98], a fim de que, segundo esse seu nome, nosso louvor vá até os limites extremos da potência de nossa natureza terrena.

II.

32 - Mas, agora, nos dirigindo à segunda parte da nossa pergunta, vejamos mais amplamente de que modo a via de busca de que temos falado pode nos levar a ascender gradualmente, a partir do momento em que não mais

---

91 "*Sunt ipsa divina vita*": Jo. 1: 3-4. Agostinho, *In Iohannis Evangelium,* tr. I, n. 16 (PL 35, 1387). Eckhart. *In Iohannis Evangelium*, n. 61 (LW, III, 50-51).

92 1 Tm. 6: 16: "*qui solus habet immortalitatem et lucem inhabit inacessibilem*".

93 "*In ipsu omnia ipse*": Eckhart, *Sermo VI*, 4, n. 75 (LW IV, 72, 3): "*omnia in deo sunt deus ipse*"; *Pr*., 3 (DW I, 56, 8).

94 "*Laetitia omnium gaudiorum*": Sl. 50: 10.

95 Erígena, *De divisione naturae*, I, 12 (PL, 122, 452 D): "*unus idemque intellectus est in duabus interpretationibus eiusdem nominis, quod est deus. Non enim aliud est deo currere per omnia, quam videre omnia; sed sicut videndo, ita et currendo [per eum] fiunt omnia*".

96 Erígena, *De divisione naturae*, I, 11. 12 (Pl 122, 451 D – 453 B).

97 "*Principium, medium, finis*": Aristóteles, *De caelo et mundo*, I (A I, 268 a 12). Agostinho, *De musica*, I, 12, n. 20-21. Proclo, *In Platonis Parmenidem*, VI (1115, 28; f. 112 r). Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8.

98 Sl. 47: 11.

estamos caminhando para algo completamente desconhecido[99]. E, para investigarmos esse ponto preciso, retornemos à vista.

33 - Em primeiro lugar, para que a vista apreenda de modo visivelmente distinto, é necessário que duas luzes concorram. Com efeito, o que dá nome às cores não é o espírito da visão, mas o espírito de seu pai, que nele está presente[100]. O espírito, que desce pelas veias óticas do cérebro ao olho, é afetado pelo encontro com o aspecto do objeto e daí surge uma sensação confusa. A força sensível da alma é levada a se interessar pela sensação e volta sua atenção para ela, para que a discirna[101]. Aquele que discerne, portanto, não é o espírito que está no olho, mas é um espírito superior que nele opera a distinção. Verificamos que isso é verdade a partir de nossa vivência diária. Muitas vezes, quando estamos atentos a outras coisas, não reconhecemos aqueles que passam diante de nós, cujos aspectos também se reproduzem em nossos olhos e, quando há muitos falando, escutamos apenas aquele a quem nossa atenção é dirigida. Isso mostra que é verdadeiro que o espírito que está nos sentidos consegue realizar sua atividade graças a uma luz superior, a da razão. Portanto, quando o olho diz que esta coisa é vermelha, esta outra é azul, não é o olho que fala, mas é o espírito de seu pai que nele fala, isto é, o espírito anímico a que pertence o olho.

34 - Além disso, mesmo que haja a atenção daquele que quer ver, a cor ainda não é visível; na verdade, é necessário que ela se torne visível por outra luz que ilumina o objeto visível. De fato, na sombra e na escuridão, o objeto visível não tem aptidão a ser visto. Sua adaptação se realiza pela luz que o ilumina. Portanto, dado que o visível não é apto para ser visto a não ser na luz, porque não pode penetrar por si mesmo no olho, é necessário que seja iluminado, pois a luz tem uma natureza tal que penetra por si mesma no olho. Portanto, o que é visível pode penetrar no olho quando está na luz, cuja força é fazer-se a si mesmo penetrante.[102] A cor, porém, não se encontra na luz como em outro, mas como em seu próprio princípio, porque a cor

---

[99] Agostinho, *De Trinitate*, X, I, n. 1 (PL 42, 971): "*rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest ... non rei penitus incognitae amor excitatur*."

[100] Mt. 10: 20.

[101] Agostinho, *De Trinitate*, XI, 8, n. 15 (PL 42, 996).

[102] Para toda essa passagem: Aristóteles, *De anima*, II (B 7, 418 a 29 – b 3).

nada mais é do que uma determinação da luz em um corpo diáfano, como visualizamos no arco-íris.[103] Na verdade, as diferentes cores surgem segundo os diferentes modos em que um raio de sol se determina em uma nuvem aquosa. Assim, é evidente que a cor é visível quando está em seu princípio[104], ou seja, na luz, já que a luz extrínseca e o espírito óptico se comunicam na claridade. Consequentemente, aquela luz que ilumina o visível penetra na luz análoga e traz à tona a espécie de cor que é projetada na vista.[105]

35 - Com base nisso, irmão, podes te preparar um caminho para buscares de que modo o Deus desconhecido nos revela tudo o que é necessário para que nos movamos em sua direção. Agora, está claro para ti, de fato, que o espírito anímico presente no espírito óptico discerne e a luz torna o visível apto a ser visto e, como viste, a vista ainda não apreende o próprio espírito ou a luz. Com efeito, a luz não pertence à região das cores, pois não é colorida. Portanto, em toda região onde o olho reina ela não é encontrada. Por conseguinte, a luz é desconhecida ao olho e, no entanto, é deleitável à vista. E, assim como a razão discretiva é a que distingue as coisas visíveis ao olho, assim também é o espírito intelectual quem, na razão, compreende e é o espírito divino quem ilumina o intelecto. Na verdade, a luz animada que distingue no olho, ouvido, língua, narinas e terminações nervosas das quais o tato é responsável, é uma única luz recebida de variados modos nos vários órgãos e, segundo a variedade dos órgãos, pode distinguir com nuances variadas aquelas coisas que pertencem ao mundo sensível. E essa luz é o princípio, o meio e o fim dos sentidos, uma vez que os sentidos não existem, senão no propósito de discriminar as entidades sensíveis e não são a partir de nada além do que esse espírito, nem em outro se movem. É nele que vivem também todos os sentidos.[106] De fato, a vida da vista consiste em ver e a vida do ouvido consiste em ouvir e, quanto mais esta vida é perfeita, tanto mais cada um dos sentidos é capaz de distinguir. Por exemplo, a vista

---

[103] Aristóteles, *De sensu et sensato* (3, 439 b II); Roberto Grosseteste, *De iride* (BB IX, 77, 12): "*cum autem color sit lumen admixtum cum diaphano*."

[104] Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 192 (LW III, 161, 6): "*res autem omnis cognoscitur in suo principio*."

[105] Comparar: Nicolau de Cusa, *De coniecturis*, II, 16, n. 164.

[106] "*Sunt ... moventur ... vivunt*": At. 17: 28.

que distingue um visível mais perfeitamente é mais perfeita, e o mesmo quanto ao ouvido. Portanto, vida e perfeição, alegria e quietude, e tudo o mais que desejam todos os sentidos são encontrados no espírito discretivo, do qual os sentidos recebem tudo aquilo que possuem e, quando adoecem os órgãos e neles a vida cessa sua atividade, a mesma não cessa no espírito discretivo, a partir do qual aqueles a recebem novamente, uma vez eliminada a mácula ou enfermidade.

36 - De modo semelhante, concebe o mesmo do intelecto, que é a luz da razão discretiva e, a partir do intelecto, eleva-te a Deus, que é a luz do intelecto. E, se assim percorres, graças ao que foi aprendido sobre a visão, descobrirás que o nosso Deus bendito por todo sempre é tudo aquilo que é em tudo aquilo que é, assim como a luz discretiva está nos sentidos e a intelectual na razão, e também descobrirás que ele é aquele de quem a criatura recebe o que é, a vida e o movimento, e que todo o nosso conhecimento se encontra em sua luz, e que, a partir disso, não somos nós que conhecemos, mas sim, ele em nós[107]. E, quando nos elevamos ao seu conhecimento, embora ele nos seja desconhecido, não nos movemos senão em sua luz, que penetra em nosso espírito para que, por meio de tal luz, prossigamos em sua direção. Portanto, assim como ser depende de Deus, da mesma forma, de Deus depende o ser conhecido[108]. Do mesmo modo que o ser cor depende da luz corpórea, a cognição da cor também depende dessa mesma luz, como já dissemos anteriormente.

37 - Portanto, devemos nos atentar ao fato de que o Deus, admirável em suas obras[109], criou a luz que, devido à sua simplicidade, é superior a todas as outras coisas corporais, a fim de que ela seja a mediação[110] entre a natureza espiritual e a corporal e que, através dela, este mundo corporal,

---

[107] Mt. 10: 20. Agostinho, *Confessiones*, XIII, 31, n. 46. Erígena, *De divisione naturae*. I, 76 (PL 122, 522 B).

[108] Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 189 (LW, III, 158, 9-11): "*ab eoadem res habet esse et cognoscere ... eadem sunt principia essendi et cognoscendi*."

[109] "*Mirabilis deus in operibus suis*". Cf. Ec. 39: 19: "*benedicte dominum in operibus suis*". Sl. 67: 36: "*mirabilis deus in sanctis suis*".

[110] Erígena, *De divisione naturae*. V, 2 (PL 122, 88.2 D): "*quid impedit, ne dicatur neque corpus esse neque incorporeum, sed medium quoddam*."

como que através de seu ser simples, ascenda ao mundo espiritual.[111] De fato, a luz transmite as figuras à vista, de tal modo que a forma do mundo sensível ascende à razão e ao intelecto e, mediante o intelecto, atinge seu fim em Deus. É assim, com efeito, que o mundo sensível também veio a ser, de modo que este mundo corpóreo é o que é devido à sua participação à luz, e as coisas corpóreas são consideradas tão mais perfeitas em sua espécie corpórea quanto mais participam da luz, como experimentamos na gradação dos elementos[112]. E, assim, sem dúvida, a criatura dotada do espírito da vida[113] é tanto mais perfeita quanto mais participa da luz da vida[114]. Da mesma forma, a criatura dotada de vida intelectual é tanto mais perfeita quanto mais participa da luz da vida intelectual. Deus, por outro lado, é uma luz imparticipável e infinita que brilha em todas as coisas, como a luz discretiva brilha nos sentidos. Assim como a variedade de modos determinados da luz imparticipável e imiscível[115] faz com que a variedade das criaturas se manifeste, assim também os vários modos pelos quais a luz corporal se determina em um meio diáfano manifesta a variedade de cores, embora a luz permaneça, em si mesma, imiscível.

III.

38 - Não tenho dúvidas, irmão, de que, a partir do que dissemos, serás capaz de prosseguir com clareza a fim de apreender que, assim como uma cor não é visível a não ser mediante a luz, o que quer dizer que, uma vez que aquela cor não pode ascender à sua quietude e ao seu fim senão na luz de seu princípio, assim também, certamente, nossa natureza intelectual não pode alcançar a felicidade da quietude senão à luz de seu princípio intelectual. E, assim como não é a vista, mas o espírito discretivo que nela distingue, assim também em nosso intelecto iluminado pela luz divina do princípio segundo

---

111 Para toda essa passagem: Agostinho, *De Genesi ad litteram*, VII, 19: "*lux est prima forma corporalis*." Roberto Grosseteste*, De luce* (BB IX, 52, 13); Witelo, *Liber de intelligentiis*, 7 (BB III, 29, 10).

112 Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, I, tr. 4, c. 5 (10, 419 a). Boaventura, *Sentetiarium*, II, d. 13, a. 2, q.2; d. 14, a 2. q.2 (II, 319 b-321 a. 359 a). Dominicus Gundisalvi, *De unitate* (BB I, I, 8, 1-9, 12). Witelo, *Liber de inteligentiis*, 8 (BB III 2, 9, 27-10, 5).

113 Gn. 2: 7; 6: 17. Rm. 8: 2.

114 Jo. 8: 12.

115 "*Impermiscibilis lucis*": Dionísio Pseudo-Areopagita, *De coelesti hierarchia*, XV, 2.

sua aptidão para que ele possa penetrá-lo, não somos nós, por nós mesmos, que compreendemos ou vivemos nossa vida intelectual, mas sim Deus, vida infinita que, em nós, viverá[116]. E essa é a felicidade eterna na qual vive em nós, numa unidade estreitíssima, a vida intelectual eterna, que supera em excelência, pela sua alegria inexprimível, todo conceito que dela podem fazer todas as criaturas viventes, assim como, em nossos sentidos mais perfeitos, vive a razão discretiva e, na razão claríssima, vive o intelecto.

39 - Presentemente, é-nos evidente que somos atraídos ao Deus desconhecido pelo movimento da luz de sua graça e disso decorre que Deus não pode ser apreendido de nenhum outro modo, a não ser que ele mesmo se mostre. E ele deseja ser buscado. E deseja dar àquele que busca a luz sem a qual não pode buscá-lo. Ele deseja ser buscado, ele deseja ser apreendido, porque deseja aparecer àqueles que o buscam e ele deseja si mesmo manifestar. Portanto, ele é buscado com o desejo daquele que apreende e, logo, é buscado de maneira teórica, no correr que conduz aquele que corre à quietude do seu movimento, quando é buscado com desejo máximo. Em verdade, de nenhum outro modo, certamente, o peregrino atinge a sabedoria, a não ser pela busca com o máximo desejo. E, quando assim ele é buscado, buscado pelo reta via[117], ao longo da qual, sem dúvida, ele será encontrado pela manifestação de si mesmo. Não há outro caminho que nos foi dado senão esse, nem outro o caminho que nos foi deixado na doutrina de todos os santos[118], que alcançaram a sapiência.

40 - Por essa razão, aqueles que são soberbos, presunçosos[119], que são sábios apenas para si próprios, que foram confiantes em seu próprio engenho, que, numa soberba ascensão, reputavam-se semelhantes ao altíssimo, os que se elevaram à ciência do deuses, todos esses erraram, pois desviaram do caminho que conduz à sapiência, acreditando que não havia outra senão aquela que podiam mensurar com seu próprio intelecto, e eles falharam por

---

116 Gl. 2: 20.

117 *Sabedoria de Salomão*, 6: 13-17.

118 At. 4: 12.

119 Agostinho, *Sermo CXVII*, 3, n. 5 (PL 38, 665): "*Magis pia est talis ignorantia, quam praesumpta scientia*."

sua vaidade pessoal[120] e se agarraram à árvore da ciência e não apreenderam a árvore da vida[121]. Portanto, o termo dos filósofos que não honraram a Deus nada mais foi do que o de perecer em suas vaidades.

41 - Pelo contrário, aqueles que viram que não se pode atingir a sapiência e a vida intelectual perene, a não ser que, pelo dom da graça, as mesmas lhes sejam dadas, e que a bondade do Deus Todo-Poderoso é tamanha a ponto de ouvir os que invocam seu nome e os salvar[122], de fato, esses são humildes ao se professarem ignorantes e instituírem sua vida no desejo da sabedoria eterna. E esta é a vida dos virtuosos, que prosseguem no desejo daquela outra vida, que nos foi preconizada pelos santos. Nenhuma outra é a tradição transmitida pelos santos profetas e por aqueles que receberam a graça da luz divina nesta vida, a saber que quem deseja ascender à vida intelectual e à sabedoria divina imortal deve primeiro acreditar que Deus é[123] e que é doador de todas as coisas ótimas[124], em cujo temor se deve viver e em cujo amor se deve prosseguir, a quem devemos pedir, com toda a humildade, a vida imortal, estimando com a máxima religiosidade e adoração sincera tudo aquilo que está ordenado para esse objetivo.

42 - Agora vê, irmão, que nenhuma força nos justifica, de modo a poder alcançar por nosso próprio mérito este dom excelentíssimo, nem o culto, nem a lei, nem a ciência. Não obstante, a virtuosidade da vida, a observância dos mandamentos, a devoção sensível, a mortificação da carne, o desprezo pela vida mundana e outras coisas semelhantes coexistem àquele que busca com retidão a vida divina e a sabedoria eterna. Se os mesmos não estiverem presentes naquele que busca, é manifesto que o mesmo não está dentro do caminho, mas fora dele. Portanto, das obras que coexistem àqueles que persistem no caminho, podemos haurir sinais que atestam que estão no caminho reto e não no desviado. De fato, aquele que aspira com o sumo desejo de apreender a sabedoria eterna nada sobrepõe a ela em amor, teme ofendê-la, afirma que todas as coisas nada são em comparação a ela e em

120 Sl. 77. Dt. 32: 21.
121 Gn. 2: 9.
122 Jo. 12: 4. Sl. 21: 6. At. 2: 21. Rm. 10: 13.
123 Hb. 11: 6.
124 Tg. 1: 17.

relação a essas últimas, não as leva em consideração e as despreza[125] e, de modo a agradar a amada sabedoria, a ela adapta todos os seus estudos, sabendo que não poderá agradá-la se permanecer apegado à sabedoria do mundo corruptível ou ao deleite dos sentidos. Portanto, ele abandona todas as coisas e se apressa no fervor do amor. Assim como o cervo deseja a fonte de água[126], aquela alma deseja a Deus. Desse modo, não será pelas obras[127] que realizamos que mereceremos o incomparável tesouro da glória, mas antes, é ele que ama aqueles que o amam, porque ele é caridade[128] e amor[129] e se doa a si mesmo à alma[130], para que ela frua do bem ótimo por todo sempre.

43 - Agora vê, irmão, qual é o propósito pelo qual tu vieste ao mundo, ou seja, como dissemos na introdução, para que busques a Deus. Vê que ele é chamado de "*Theós*" pelos que buscam e como tu mesmo podes buscá-lo nesta via. Se percorrida por ti, te será cada vez mais notável tal via na qual desfrutarás da beleza e da fecundidade dos frutos que nela encontrarás. Portanto, exercita-te com múltiplas ações e ascensões teóricas e encontrarás o alimento que te fortalecerá e confortará no itinerário e que, dia após dia, cada vez mais, te inflamará de desejo. De fato, nosso espírito intelectual tem em si a força do fogo[131]. Ele foi enviado por Deus à terra para que arda e cresça em sua chama[132]. Ele cresce quando estimulado pela admiração, que se comporta no fogo tal qual vento insuflante e o excita da potência ao ato, de modo que, ao aprender as obras de Deus, ficamos admirados pela sabedoria eterna e somos incitados pelo vento externo das obras e das criaturas, de tão variadas virtudes e operações, de modo que nosso desejo cresça no amor pelo criador e chegue à intuição daquela sapiência que admiravelmente ordenou todas as coisas[133].

---

125 *Homo, Humus*: Eckhart, *Sermo XXII*, n. 21 (LW IV 199, 4).
126 Sl. 41: 2
127 Tt. 3: 5.
128 1 Jo. 4: 8.
129 Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 12.
130 Ver: Nicolau de Cusa, *De dato patris luminum*, 2.
131 Aristóteles. *De anima*, I (A 2 403 b 31; 405 a 5); Boaventura, *Commentarius in librum Sapientiae,* 2, VI. Eckhart, *Sermo LV*, 4 n. 547 (LW IV, 458, 11).
132 Lc. 12: 49.
133 *Sabedoria de Salomão*, 8: 1.

44 - Se observarmos atentamente o menor grão de mostarda[134] e, com os olhos do intelecto, intuirmos sua força e potência, encontraremos nele um vestígio que, de certo modo, desperta-nos a admiração por nosso Deus. Mesmo tendo um corpo tão pequenino, ainda assim, o mesmo tem uma força sem fim. Nesse grão, está contida uma grande árvore com folhas e galhos, e muitos outros grãos, em cada um dos quais há, igualmente e além de qualquer número, a mesma força. Do mesmo modo, vejo pelo intelecto que: se a força daquele grão de mostarda se explicasse em ato, este mundo sensível não seria suficiente para contê-lo, na verdade, nem dez, nem mil mundos seriam suficientes, ou mesmo todos os mundos que possam ser numerados.

45 - Quem, refletindo sobre essas coisas, não se admirará se acrescentarmos que o intelecto humano é capaz de abraçar aquela potestade do grão e apreender essa verdade e que, nessa sua apreensão, excede toda capacidade de todos os mundos sensíveis e não apenas deste mundo, mas de infinitos mundos? E, desse modo, a nossa força intelectiva abrange toda natureza corpórea e mensurável. Consequentemente, quanta grandeza há em nosso intelecto! Portanto, se a grandeza pontual do nosso espírito intelectual abraça, por esse mesmo ser dotado de uma capacidade infinitamente maior, todas as grandezas sensíveis e corporais possíveis, quão magnânimo e venerável[135] é, em comparação, o Senhor cuja grandeza é infinitamente maior que a grandeza intelectual. E, devido a isso, por ele ser tal, todas as coisas em comparação com ele são como o nada e, nele, não podem ser nada além do que o próprio Deus, bendito pelos séculos. Disso, segue-se que, por meio de semelhantes ascensões, serás capaz de elevar-te a Deus a partir da força do grão de milheto, bem como a partir da força de todas as sementes das plantas e dos animais, uma vez que nenhuma semente tem uma força menor do que a do grão de mostarda, e que infinitas são tais sementes.

46 - Oh, quão grande é nosso Deus, que é o ato de todas as potências, porque é fim de todas as potências, e não as potências contraídas na semente de mostarda, ou milheto ou trigo, ou na semente de nosso pai Adão ou nas

---

134 Mt. 13: 31-32. Mc. 4: 30-32. Lc. 13. 18-19.

135 Sl. 47: 2. 95: 4. 144: 3.

outras coisas e, assim por diante, até o infinito. Mas, como em todas essas coisas há uma força e um poder incomensuráveis, contraídos segundo os seus gêneros, então, em Deus há, livre de contração, uma potência absoluta que é, e é ato infinito. Quem, a não ser aquele que busca, inclinar-se-ia em inaudita admiração da força de Deus desse modo? Quem não se inflamaria pela mais ardente chama do temor e do amor pelo onipotente? E quem, se ao menos considerar a potência da menor centelha de fogo, não se admira com Deus, que está acima de tudo o que se pode dizer? Se a potência de uma centelha é tão grande que, quando está em ato - a faísca em potência que é atraída para o ato pelo movimento da pirita de ferro - pode transformar todas as coisas em sua natureza e realizar o fogo em potência, onde quer que esteja neste mundo[136], mesmo que houvesse infinitos mundos, quão grande então é a potência de nosso Deus, que é fogo consumindo fogo![137] E, se tu prestares atenção, irmão, à natureza e às condições do fogo, que são vinte e quatro, como Dionísio, o mais alto contemplador das coisas divinas, diz em *A hierarquia celeste*[138], encontrarás uma maravilhosa via de busca e de descoberta de Deus. Vê e te maravilhes.

IV.

47 – E, então, se estás buscando outra via que te leve à sabedoria de nosso mestre, atenta-te! Com o olho do intelecto, apreende que, em um pequeno pedaço de madeira, nesta pedra pequenina, ou no bronze, em uma quantidade de ouro, em um grão de mostarda ou de milheto existem potencialmente todas as formas corporais que podem ser produzidas pela arte do homem. Na verdade, não duvides de que, em qualquer uma dessas coisas, existem o círculo, o triângulo, o retângulo, a esfera, o cubo e qualquer outra figura geométrica, assim como as formas de todos os animais, de todos os frutos, de todas as flores, ramos, árvores e a imagem de todas as formas que são neste mundo, ou que poderiam ser em infinitos mundos.

---

136 Witelo, *Liber de inteligentiis*, 31 (BB, III, 2, 38, II): "*Igni innata est potentia qua potest combure omnia*."

137 Dt. 4: 24; 9: 3. Hb. 12: 29.

138 Dionísio Pseudo-Areopagita, *De coelesti hierarchia*, XV, 2 (329 B-C).

48 - Portanto, se o escultor que consegue tirar de um pedaço de madeira[139] o rosto de um rei ou de uma rainha, de uma formiga ou de um camelo, é grande, quão grande é o domínio daquele que tudo pode fazer em ato? Deus, portanto, que de qualquer partícula minúscula pode produzir todas as coisas à semelhança de todas as formas que poderiam existir neste e em infinitos mundos é de uma sutileza admirável. Mas, ainda mais extraordinário é o poder e a ciência daquele que criou o mesmo grão de milheto e nele colocou essa força. E estupendo é o domínio dessa sabedoria, que sabe despertar todas as formas possíveis que estão contidas em um grão, não em uma semelhança acidental, mas em sua verdadeira essência. E desperta um estupor indescritível, acima de qualquer compreensão do intelecto, o fato de que essa sabedoria não só sabe suscitar os homens vivos das lápides[140], mas sabe criar do nada os homens e pode fazer vir à existência tanto as coisas que não são, tanto as que são[141]. Por fim, é certo que todas as artes criadas só podem produzir algo em outra coisa, isto é, alguma similitude defeituosa em algo outro, ou seja, algo criado, assim como quando uma estátua é produzida a partir do bronze, semelhante em alguns respeitos com um homem; quão grande, então, é aquele artista que produz não uma imitação defeituosa do ser, mas uma verdadeira essência e o faz sem ter que retirá-la de qualquer matéria?[142] Seguindo tais caminhos, dirigimo-nos a Deus, acompanhados por uma veemente admiração, e o espírito então arderá, sem nunca se cansar, com o desejo de encontrá-lo e se derreterá de amor até o dia em que se manifestar a sua última salvação.[143]

V.

49 - Finalmente, ainda há uma outra via dentro de ti para que busques a Deus, que é a remoção dos delimitados[144]. Em verdade, quando um artífice

---

139 Eckhart, *Expositio libri Genesis*, I, n. 301; *In Iohannis Evangelium*, n. 575; n. 741.

140 Lc. 3: 8.

141 Rm. 4: 17.

142 Tomás de Aquino, *Summa theologica*, 1, q. 41, a. 3; q. 45, a. 2; q. 92, a. 2, ad 2: *materia est ex qua aliquid fit*. Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 163.

143 Sl. 49: 23; 84: 8; 90: 16.

144 "*Ablationis terminatorum*", do grego: "*Aphaíresis*". Como via de ascensão: Dionísio Pseudo-Areopagita. *De divinis nominibus*, I, 5 (PG 3, 593 A-C); *De mystica theologia*, V (1045 D – 1048 B). Sobre sua origem em Plotino: *Enéadas*, V, 3, 17, 38; V, 5, 13, 11 ss.; VI, 9, 9, 50.

busca a face do soberano na massa de madeira, ele remove tudo o que é delimitado por um contorno diferente daquela face. Na verdade, ele já intui na madeira, pela fé, o conceito da face que quer ver presencialmente com seu olho. Para os olhos, é uma face futura, mas já é presente na mente pela fé, tal qual concebida pelo intelecto. Portanto, quando pensas que Deus é melhor do que tudo aquilo que se possa conceber[145], tu deves dele remover todas as coisas limitadas e contraídas. Retira o corpo, dizendo que Deus não é um corpo[146], ou seja, não é algo delimitado quanto à quantidade, ao lugar, à figura, à posição. Remove os sentidos, que também são limitados: tu não podes, de fato, ver através de uma montanha, nas entranhas da terra, no brilho do sol, e o mesmo vale para a audição e os outros sentidos. Todos são, de fato, limitados por sua capacidade e potência. Portanto, não são Deus. Retira o sentido comum, a fantasia e a imaginação, pois não excedem a corporeidade. A imaginação, de fato, não atinge o não-corpóreo. Remove a razão, uma vez que muitas vezes ela falha e não atinge todas as coisas. Tu gostarias de saber por que este é um homem, aquela uma pedra, mas nenhuma razão atinge todas as obras de Deus[147]. Portanto, é pequenina a força da razão, pois Deus não é razão. Remove o intelecto, pois também é limitado em sua capacidade, embora abarque todas as coisas. O intelecto, de fato, não é capaz de apreender perfeitamente, em sua pureza, a essência de qualquer coisa e, tudo aquilo que atinge, vê-lo atingível de modo ainda mais perfeito. Portanto, Deus não é intelecto. E mesmo que busques além, não encontrarás em ti nada de semelhante a Deus, mas afirmarás que Deus está acima de todas essas coisas, uma vez que é causa, princípio e lume da vida de tua alma intelectiva.[148]

50 - Tu te alegrarás por encontrá-lo, para além de toda a tua intimidade[149], tal qual a fonte do bem, da qual flui para ti tudo aquilo que possuis. Volta-te para ele, penetrando cada dia mais em ti mesmo e abandonando tudo aquilo

---

[145] Anselmo, *Proslogion*, 14 (I, III, 8); 15 (112, 14). S. Bernardo, *De consideratione*, V, n. 15. Boaventura, *Sentetiarium*, I, d. 8 p. I a. I q. 2 (I, 155 a).

[146] Agostinho, *De civitate Dei*,VIII, 6. Eckhart, *Sermo L*, n. 514 (LW, IV, 30, 7).

[147] Erígena, *De divisione naturae*, I, 3 (PL 122, 443 BC).

[148] Agostinho, *Confessiones*, III, 6, 11.

[149] Agostinho, *De vera religione,* 39, n. 72 (PL 34, 154). Boaventura, *Itinerarium mentis in deum*, I, 2 (V, 297 a).

que é dispensável, de modo que te encontres naquela via em que Deus é realizado, para que depois, possas apreendê-lo em verdade. Que ele próprio se dispense si mesmo para ti e para mim, ele que se doa generosa e abundantemente[150], bendito para sempre.

4) *De quaerendo deum* – Texto latino

16 - Desiderio tuo possetenus satisfacturus, frater in Christo merito venerande, nunc id, quod vulgo in Epiphaniis nisus sum explanare circa nominis dei rationem, breviter clare in scriptis repetere attemptabo, ut meditatio utriusque nostrum incitetur, et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui.

I.

17 - Primo quidem, frater optime, bene nosti Paulum, qui ad tertium caelum usque ad arcanorum conspectionem se raptum fatetur, dum his viris, qui Athenis tunc in nominatissimo studio philosophiae vacabant, veritatem praedicaret in Areopago, in themate praemisisse deum ignotum, cui aram gentiles ipsi consecraverant, velle ipsis evangelizare. Et dum ad huius rei explicationem pergeret, praemisit quomodo deus in uno homine omnes creasset et definitum tempus in hoc mundo essendi indulsisset, ut deum quaererent, si forte ipsum possent attrectare et invenire, adiciens, quamvis non longe absit a quoquam, quoniam in ipso sumus, vivimus et movemur. Deinde redarguens idolatriam subiungit in cogitatione hominis nihil simile divino esse posse.

18 - Admiror ego, quotiens Actus apostolorum lego, hunc processum. Voluit enim patefacere Paulus philosophis ignotum deum, quem postea nullo intellectu humano concipi posse affirmat. In hoc igitur patefit deus, quia scitur ipsum omnem intellectum ad ipsius figurationem et conceptum minorem. Sed ipsum nominat deum seu theon graece. Si igitur homo ad hoc ingressus est hunc mundum, ut deum quaerat et invento adhaereat et

[150] Rm. 1: 25; 9: 5.

adhaerendo quiescat, et cum quaerere ipsum non possit homo et attrectare in hoc mundo sensibili et corporali, cum deus potius spiritus sit quam corpus et non possit in abstractione intellectuali attingi, cum nihil simile deo concipere queat, ut ait, quomodo igitur quaeri potest, ut inveniatur? Certe nisi hic mundus serviret quaerenti, in vanum missus esset homo ad mundum ob finem quaerendi eundem. Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei.

19 - Nunc videamus, an nobis nomen theos seu deus adminiculum praestet ad ista. Non est enim nomen ipsum theos nomen dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet. Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis. Cuius igitur similitudo non concipitur, nomen ignoratur. Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homine in hoc mundo. Quaerens igitur deum attente consideret, quomodo in hoc nomine theos via quaedam quaerendi complicetur, in qua deus invenitur, ut possit attrectari. Theos dicitur a theoro, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus.

20 - Visio nostra ex quodam spiritu lucido et claro de summitate cerebri in organum oculi descendente et obiecto colorato in ipsum species similitudinis eius multiplicante concurrente luce extrinseca generatur. In regione igitur visibilium non nisi color reperitur. Visus autem de regione visibilium non est, sed supra omnia visibilia constitutus. Non habet igitur visus colorem, quia non est de regione colorum, et ut possit videre omnem colorem, non est contractus ad aliquem et, ut iudicium suum sit verum et liberum, non plus habet de uno colore quam de alio et, ut potentia sua sit ad omnes colores, per nullum colorem est restrictus. Impermixtus est visus per colores, ut vera sit visio eius.

21 - Experimento comprobamus per medium coloratum, vitrum aut lapidem transparentem aut aliud, visum decipi. Adeo igitur visus est purus absque omni macula visibilium, quod omnia visibilia in eius comparatione tenebra quaedam sunt et corporalis quodammodo spissitudo in comparatione ad spiritum visionis.

22 - Sed dum visibilium mundum intuemur per intellectum et quaesiverimus, an notitia visus in eo reperiatur, omnis ille coloris mundus visum ignorabit, cum nihil non-coloratum attingat. Et si dixerimus visum esse et non esse coloratum, dum de hoc mundus visibilium figuram similitudinis facere voluerit, non reperiet in omni conceptu suo simile visui, cum suus conceptus sine colore esse non possit. Et cum infra ambitum regionis suae ipsum non reperiat neque simile et configurabile ei, non potest attingere ipsum, immo nec potest attingere visum esse aliquid, cum extra colorem non attingat aliquid, sed iudicet omne non-coloratum non esse aliquid. Nullum igitur nomen omnium nominum, quae nominari possunt in ea regione, visui convenit, nec enim albedinis nomen nec nigredinis nec omnium mixtorum colorum, quoniam nec albedinis et non-albedinis copulative nec nigredinis et non-nigredinis copulative. Sive igitur omnia nomina regionis singulariter notet disiunctive sive contrariorum colorum nomina copulative sive omnium nominum nominabilium copulationem respiciat, nihil attingit de nomine et essentia visus.

23 - Quod si dixerit quis, cum color non sit discretus et cognitus a se, sed a causa altiori, scilicet visu, et rogaverit omnia visibilia, an hoc verum sit et quomodo concipiant causam illam, respondebunt praepositum illum, qui dedit eis nomen, uti est visus, esse quid optimum atque pulcherrimum secundum omne id quod concipi potest. Et dum ad conceptum se parant eius optimi atque pulcherrimi, ad colorem redeunt, sine quo conceptum fabricare nequeunt. Quare dicunt ipsum pulchriorem esse quam colorem album quemcumque, quia non sit color albus in regione coloris adeo pulcher, quin possit esse pulchrior, et adeo lucidus et resplendens, quin possit esse lucidior. Unde visibilia omnia non assererent regem eorum aliquem colorem

regionis, qui actu est inter visibilia regionis, sed dicerent ipsum esse ultimum potentiae pulchritudinis lucidissimi et perfectissimi coloris.

24 - Talia, frater, atque plura similia verissima conspicis. Ascende igitur de visu ad auditum per consimilem habitudinem et ad gustum, odoratum atque tactum, deinde ad sensum communem, qui est positus super omnem sensum, sicut auditus super audibilia, gustus gustabilia, olfactus odorabilia, tactus tangibilia.

25 - Deinde altius ad intellectum perge, qui est super omnia intelligibilia, quae sunt rationabilia. Rationabilia enim per intellectum apprehenduntur, sed non reperitur in regione rationabilium intellectus, cum intellectus sit ut oculus et rationabilia ut colores. Et si vis, extende te in tua consideratione, ut bene apprehendas quomodo intellectus est ut visus liber, scilicet iudex verus et simplex omnium rationum, in quo non est permixtio specierum rationum, ut sit clarum iudicium intuitivum rationum in varietate regionis rationum. Iudicat enim intellectus hanc rationem necessariam, hanc possibilem, hanc contingentem, hanc impossibilem, hanc demonstrativam, hanc sophisticam et apparentem, hanc topicam, et ita de reliquis, uti visus iudicat hunc colorem album, hunc non album sed nigrum, hunc plus album quam nigrum, et ita de ceteris. Non attingitur in omni regione rationum intellectus, sed dum ipsum suum regem praepositum et iudicem voluerit figurare mundus seu universitas rationum ipsum terminum et ultimitatem perfectionis dicit esse.

26 - Sed intellectuales naturae pariformiter non possunt negare regem sibi praeponi. Et uti visibiles naturae hunc regem sibi praepositum asserunt ultimitatem omnis visibilis perfectionis, sic intellectuales naturae, quae sunt naturae intuitivae veri, affirmant regem eorum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium et hunc nominant theon seu deum quasi speculationem seu intuitionem ipsam in suo complemento perfectionis omnia videndi. Nihil tamen in tota regione intellectualium virtutum reperitur, cui similis sit rex ipse, neque cadit in omni regione intellectuali conceptus similitudinis eius, sed est supra omne, quod concipitur et intelligitur, cuius nomen non est intelligibile, licet sit nomen omnia

intelligibilia nominans et discernens. Et eius natura est intellectualem omnem sapientiam per infinitum altitudine, simplicitate, virtute, potentia, pulchritudine et bonitate antecedens, cum omne intellectualem naturam inhabitans sit eius comparatione umbra et vacuitas potentiae, grossities et parvitas sapientiae, et sic de infinitis similibus modis.

27 - Poteris itaque currere in hac via, per quam invenitur deus super omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, affatum, sensum, rationem et intellectum. Invenitur quidem nullum horum, sed super omnia ipsum deum deorum esse et regem regum omnium. Rex enim mundi intellectualis est rex regum et dominus dominantium in universo. Nam est rex intellectualis naturae, quae est regnum habens in rationali. Quae quidem rationalis regnat in sensuali, et sensualis in mundo sensibilium, cui reges praesunt visus, auditus, gustus, tactus, odoratus. Omnes isti reges sunt discernentes, speculantes seu theorizantes usque ad regem regum et dominum dominantium, qui est ipsa speculatio et ipse theos seu deus in sua potestate omnes reges habens, a quo habent omnes reges id quod habent, potentatum, pulchritudinem, entitatem, amoenitatem, laetitiam, vitam et omne bonum.

28 - Unde in regno summi atque maximi regis omnis decor visibilium formarum, varietas colorum, proportio grata, resplendentia carbuncularis, graminea viriditas, fulgor auri et quidquid visum delectat, et in quo visus quasi in thesauro regni sui quiescendo delectatur, in curia magni regis pro nihilo habentur, cum sint de infimis stramentis curiae. Sic quidem vocum omnium concordans resonantia atque dulcis illa harmonia in regno auditus, omnium instrumentorum inenarrabilis varietas, melodiae illae aureorum organorum, sirenici philomenicique cantus et aliae omnes exquisitae divitiae regis regni auditus faeces quidem sunt pavimento adhaerentes in curia maximi atque optimi regis regum. Sic quidem omne dulce et stipticum et gustui gratum tantorum paradisiacorum pomorum et fructuum saporosissimorum et uvarum Engaddi, vini Cyprici, mellis Attici, frumenti et olei et omne, quod India et cunctus hic mundus, nemora et aquae, refectioni praestant et gustui offerunt, parvi momenti sunt in aula illius potentissimi principis orbis. Neque odores unguentorum, thuris et myrrhae

et musci et omne redolens regnum odoratus inhabitans pretiosi aliquid habet in ipso magno regis altissimi palatio, minus adhuc omne id, quod lenitate sua tactum delectat. Regis enim tactus latum videtur atque per orbem extensum regnum, sed vix punctus quidem paene insensibilis est respectu regni principantis universo. Magnus videtur rex ipse, qui his iam dictis regibus imperat et cuius ipsi vasalli sunt, qui est sensus communis in potentatu suo omnem iam dictorum complicans potestatem, sed est servus empticius et infimus quidem minister in regno regis omnia videntis et continentis.

29 - Per incomparabilem altitudinem intellectualis natura regnum supra omnia iam dicta sortita est, a cuius virtute dependent regna omnia praenominata et praenarrata et quibus dominanter praeest. Sed intellectualis naturae reges de familia sunt maximi ducis et gaudent ascribi militiae eius neque aliud optant quam posse adipisci gradum quemcumque in aula dominatoris, in quo possint intuitione intellectuali refici ab eo, qui theos dicitur. Et omnia, quae in universis praenarratis regnis sunt, nihili curant, sicuti et nihil sunt in comparatione boni, quod cognoscunt in principe suo, in quo omnia sunt in complemento et in se divine et superoptime, quae in aliis regibus non solum imperfecte et extra se et in umbra seu imagine, sed distantia incomparabili et improportionali contracta reperiuntur.

30 - Color igitur, qui in visibili regno per visum sentitur, non videt, sed tantum est visibilis. Non habet vitam et motum vitalem neque perfectionem habet scilicet stirpeae vegetationis aut subsistentis formae. Sed sensus, qui sunt in regno sensus communis, uti sunt sensus particulares, habent naturam intra se sensibilis mundi formam complicandi in vitalitate et cognitione sensibilis spiritus. Non est igitur minus in regno sensuum quam in regno sensibilium. Sed id omne, quod est in regno sensibilium explicate, est vigorosiori modo complicite et vitaliter atque perfectiori modo in regno sensuum. Quiescit enim sensibilium regnum in ipsis. Sic ea, quae de regno sensus sunt, multo clariori atque perfectiori modo sunt in regno, ubi sunt intellectualiter. Color enim in esse intellectuali regni intellectualis

incorruptibilem naturam habens differt perfectione a colore sensibilis mundi sicut perpetuum a corruptibili et vita intellectualis a morte et lux ab umbra.

31 - Sed in regno cunctipotentis, ubi regnum est rex, ubi omnia, quae in omnibus regnis, rex ipse, ubi color non est color sensibilis aut intellectualis, sed divinalis, immo deus ipse, ubi omnia motu et vita carentia in sensibili mundo et omnia vitam vegetativam, sensitivam, rationalem aut intellectualem habentia sunt ipsa divina vita, quae est ipsa immortalitas, quam solus inhabitat deus, et in ipso omnia ipse, ibi est laetitia omnium gaudiorum, quae oculis, auribus, gustu, tactu, odoratu, sensu, vita, motu, ratione et intelligentia hauriuntur, laetitia infinita, divina et inexpressibilis, et quies omnis laetitiae et delectationis, quia ipse est theos deus, speculatio et cursus, qui omnia videt, in omnibus est, per omnia discurrit. Ad ipsum omnia respiciunt ut ad regem. Ad iussum suum omnia moventur et discurrunt, et omnis cursus ad finem quietis est ad ipsum. Igitur omne theos, qui est principium effluxus, medium in quo movemur et finis refluxus. Hac igitur via, frater mi, stude diligentissima speculatione quaerere deum, quoniam non potest non reperiri, si recte quaeritur, qui ubique est. Et tunc recte quaeritur secundum nomen suum in finem, ut secundum nomen suum sit et laus sua usque ad fines potentiae terreae naturae nostrae.

II.

32 - Sed iam amplius ad secundam quaestionis particulam nos convertentes videamus, quonam modo ducemur ad scalarem ascensum theoriae dictae, cum ad ignotum penitus non moveamur. Et ut id ipsum inquiramus, ad visum respiciamus.

33 - Primo quidem ad hoc, ut visus deprehendat visibile discrete, lumen duplex concurrit. Nam non est spiritus visionis, qui nomen imponit coloribus, sed spiritus patris eius, qui in eo est. Spiritus enim, qui per opticas venas in oculum a cerebro descendit, offenditur obviatione speciei obiecti et confusa sensatio exoritur. Admiratur virtus animalis de sensatione et intendit, ut discernat. Non igitur discernit spiritus, qui in oculo est, sed in ipso spiritus altior operatur discretionem. Hoc quidem in nobis quotidiano

experimento verum comperimur. Praetereuntes enim, quorum species in oculum multiplicatae sunt, saepe non deprehendimus, dum attenti ad alia non advertimus, et pluribus loquentibus nobis illum tantum intelligimus, ubi nostra est attentio. Hoc quidem nobis id verum ostendit quoniam lumine altiori, ipsius scilicet rationis, spiritus, qui in sensu est, attingit activitatis suae operationem. Cum igitur oculus dicit hoc esse rubeum, hoc esse blavium, non loquitur oculus, sed in ipso loquitur spiritus patris sui, hic scilicet spiritus animalis, cuius est hic oculus.

34 - Neque adhuc propterea color visibilis est, etiam si assit attentio videre volentis; oportet enim quod alio lumine ipsum visibile illuminantis visibile fiat. In umbra enim et tenebris visibile non habet aptitudinem, ut videatur. Adaptatio eius fit per lumen, quod ipsum illuminat. Sicut igitur visibile non est aptum ut videatur nisi in lumine, quoniam per se non potest se ingerere in oculum, hinc opus habet, ut illuminetur, quoniam lumen illius est naturae, quod per se ingeritur in oculum. Tunc igitur visibile se ingerere potest in oculum, quando est in lumine, cuius vis est se ipsum ingerendi. Color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo, quoniam non est color nisi terminus lucis in diaphano, ut in iride experimur. Secundum enim quod radius solis in nube aquosa aliter et aliter terminatur, alius et alius generatur color. Unde manifestum est colorem in suo principio, scilicet in luce, visibilem, quoniam lux extrinseca et spiritus visivus in claritate communicant. Hinc lux illa, quae illuminat visibile, ad comparem lucem se ingerit et adducit coloris speciem visui obiectam.

35 - Ex his, frater, para tibi cursum quaerendi quomodo ignotus deus praestat omne id, per quod ad ipsum movemur. Nam etsi iam clare tibi constet spiritum animalis in spiritu oculi discernere et lumen facere visibile aptum, ut videatur, non tamen visus vel spiritum ipsum vel lumen deprehendit. Lumen enim non est de regione colorum, cum non sit coloratum. In omni igitur regione, ubi oculus principatur, non reperitur. Ignotum est igitur lumen oculo et tamen est delectabile visui. Sicut igitur ratio discretiva est, quae in oculo discernit visibilia, ita intellectualis spiritus est, qui in ratione intelligit, et divinus spiritus est, qui illuminat intellectum.

Lumen autem discretivum animale in oculo, aure, lingua, naribus et nervo, in quo tactus viget, est lumen unum varie receptum in variis organis, ut secundum varietatem organorum varie discernat ea, quae sunt sensibilis mundi. Et lumen ipsum est principium, medium et finis sensuum, quoniam non sunt sensus nisi ad finem discretionis sensibilium neque sunt ab alio quam ab illo spiritu neque in alio moventur. In ipso etiam vivunt sensus omnes. Vita enim visus est videre et auris vita est audire, et quanto haec vita est perfectior, tanto est discretior. Visus enim, qui perfectius discernit visibile, perfectior est, ita de auditu. Vita igitur et perfectio, laetitia et quies et quidquid desiderant omnes sensus, in spiritu discretivo est, et ab ipso habent omne id quod habent, et dum inficiuntur organa, et deficit in ipsis vita in activitate, non deficit in spiritu discretivo, a quo eandem vitam sublata macula aut infirmitate recipiunt.

36 - Pari quidem modo de intellectu id ipsum concipe, qui lumen est rationis discretivae, et ab illo te eleva in deum, qui lumen est intellectus. Et dum sic curris per id, quod in visu compertum est, comperies quomodo deus noster in saecula benedictus ita est omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectual in rationibus ac quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum, et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis. Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamquam ipse sit ignotus nobis, tamen non nisi in lumine suo, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus. Sicut igitur ab ipso dependet esse, ita et cognosci. Quemadmodum a luce corporea dependet esse coloris, ita et ab ipsa luce dependet cognitio coloris, ut praemisimus.

37 - Advertendum igitur, quoniam mirabilis deus in operibus suis creavit lucem, quae simplicitate sua excellit cetera corporalia, ut sit medium inter spiritualem naturam et corporalem, per quam corporalis hic mundus tamquam per suum simplex ascendat in spiritualem mundum. Defert enim figuras in visum, ut sic ad rationem et intellectum forma sensibilis mundi ascendat et per intellectum in deo finem attingat. Ita quidem et in esse prodiit mundus ipse, ut corporalis hic mundus participatione lucis hoc sit

quod est, et tanto res corporales in genere corporeo perfectiores censeantur, quanto plus lucis participant, ut gradatim in elementis experimur. Sic quidem creatura, quae spiritum vitae habet, tanto est perfectior, quanto plus luminis vitae participat. Sic creatura vitae intellectualis tanto perfectior, quanto plus intellectualis luminis vitae participat. Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus, uti lux discretiva in sensibus. Varia autem imparticipabilis et impermiscibilis lucis terminatio variam ostendit creaturam, uti lucis corporalis terminatio varia in diaphano varium ostendit colorem, licet impermiscibilis remaneat lux ipsa.

III.

38 - Ex his, frater, non ambigo clare pergere potes, ut apprehendas quod, sicut color non est visibilis nisi medio luminis, hoc est quidem dicere quod, sicut color non potest ascendere ad quietem et ad finem suum nisi in lumine principii sui, ita quidem nostra natura intellectualis non potest ad felicitatem quietis attingere nisi in lumine principii sui intellectualis. Et sicut visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus, ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita. Et haec est illa felicitas aeterna, ubi in unitate strictissima ita in nobis vivit aeterna intellectualis vita omnem conceptum creaturarum viventium in inexpressibili laetitia praecellens, sicut in sensibus nostris perfectissimis vivit ratio discretiva et in ratione clarissima vivit intellectus.

39 - Iam palam nobis est, quod ad ignotum deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat. Et quaeri vult. Vult et quaerentibus lumen dare, sine quo ipsum quaerere nequeunt. Vult quaeri, vult et apprehendi, quia vult quaerentibus aperire et se ipsum manifestare. Quaeritur igitur cum desiderio apprehendendi et tunc quaeritur theorice cum cursu ducente currentem ad quietem motus, quando cum maximo desiderio quaeritur. Unde non aliter recte ambulatur ad sapientiam attingendam, nisi per desiderium maximum quaeratur. Et dum sic quaeritur, per rectam viam quaeritur, ubi indubie invenietur per

ostensionem sui ipsius. Neque est alia via ulla data nobis quam illa neque alia in omni doctrina sanctorum, qui sapientiam attigerunt, nobis relicta est.

40 - Propterea illi, qui superbi, qui praesumptuosi, qui sibi ipsi sunt sapientes, qui fuerunt in suo ingenio confidentes, qui se similes putabant esse altissimo in ascensu superbo, qui se erexerunt ad scientiam deorum, hi omnes erraverunt, quoniam hi tales praecluserunt sibi viam ad sapientiam, quando non putabant aliam esse quam illam, quam suo intellectu mensurabant, et defecerunt in vanitatibus suis et lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt. Non igitur fuit philosophorum finis, qui deum non honoraverunt, alius quam perire in vanitatibus suis.

41 - Sed illi, qui viderunt non posse attingere sapientiam et vitam intellectualem perennem, nisi daretur dono gratiae, ac quod tanta foret bonitas dei cunctipotentis, quod exaudiret invocantes nomen eius, et salvi facti sunt, facti sunt igitur humiles se confitentes ignorantes et vitam suam ut desiderantes sapientiam aeternam instituerunt. Et haec est vita virtuosorum in desiderio alterius vitae pergentium, quae a sanctis commendatur. Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem, primum credere habet, quoniam deus est et ipse dator omnium optimorum, in cuius timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humiliatione est vita ipsa immortalis petenda et omnia, quae ad ipsam ordinantur, ut assequi valeat, cum summa religione et sincerissimo cultu amplectenda.

42 - Vides nunc, frater, quamcumque virtutem non iustificare nos, ut merito hoc excellentissimum donum assequamur, neque cultum neque legem neque disciplinam. Sed virtuositas vitae, observantia mandatorum, devotio sensibilis, mortificatio carnis, contemptus mundi et cetera huiusmodi concomitantur recte quaerentem divinam vitam et aeternam sapientiam. Quae si non assint quaerenti, non eum esse in via sed extra ipsam manifestum est. Signa autem, quibus quem non in devio sed in via esse, ex operibus concomitantibus recte pergentem haurire possumus. Qui enim summo desiderio appetit aeternam sapientiam apprehendere, nihil ei

praeponit in amore, illam offendere timet, omnia eius comparatione nihil esse affirmat et ea ut nihil habet et spernit et, ut placeat sapientiae amatae, omne studium suum adaptat sciens non posse placere ei, si alteri corruptibili prudentiae mundi aut sensibili delectationi inhaeserit. Hinc omnia linquens expedite in fervore amoris festinat. Sicut cervus fontem aquarum desiderat, ita anima illa deum. Tunc quidem non ex operibus, quae fecerimus, meremur incomparabilem thesaurum gloriae, sed diligentes se diligit, quia caritas et amor est et donat se ipsum animae, ut eo optimo bono in aevum fruatur.

43 - Vides nunc, frater, ad quid in hunc mundum intrasti, ut in exordio praemisimus, scilicet ut deum quaeras. Vides quod theos dicitur quaerentibus, quomodo ipsum quaerere potes via quadam. Quae per te ipsum si calcata fuerit, tua erit via tibique notior, in qua delectaberis ob suam amoenitatem et fecunditatem fructuum, quae circa ipsam reperientur. Exerceas te igitur multiplicatis actibus et theoricis ascensionibus et pascua invenies adaugentia et confortantia te in itinere et te dietim plus in desiderio inflammantia. Nam noster spiritus intellectualis virtutem ignis in se habet. Missus est a deo in terram non ad aliud, nisi ut ardeat et crescat in flammam. Tunc crescit, quando excitatur admiratione, quasi uti ventus insufflans in igne excitat potentiam ad actum, ut quidem apprehensione operum dei admiramur de aeterna sapientia incitamurque vento extrinseco operum et creaturarum tam variarum virtutum et operationum, ut desiderium nostrum crescat in amorem creatoris et ad intuitionem sapientiae illius, quae omnia mirabiliter ordinavit.

44 - Dum enim advertimus ad granum minimum sinapis et eius virtutem et potentiam eius oculo intellectus intuemur, vestigium reperimus, ut excitemur in admirationem dei nostri. Nam cum tam parvu sit corpore, vis tamen eius est sine termino. In eo granulo est arbor magna cum foliis et ramusculis et alia grana multa, in quibus similiter eadem est virtus supra omnem numerum. Ita quidem video in intellectu virtutem grani sinapis: si explicari actu deberet, non sufficere hunc sensibilem mundum, immo nec decem, immo nec mille, immo nec tot mundos, quot numerari possent.

45 - Quis non admirabitur haec revolvens, dum addit intellectum hominis omnem hanc potestatem grani ambire et apprehendere hoc verum atque sic excellere in sua apprehensione capacitatem omnem omnis sensibilis mundi et non huius unius, sed infinitorum mundorum? Et ita ambit vis nostra intellectiva omnem naturam corporalem et mensurabilem. Quanta est igitur magnitudo in intellectu nostro. Si igitur punctalis magnitudo intellectualis spiritus ambit per infinitum capacior omnem possibilem magnitudinem sensibilem et corporalem, quam magnus est tunc dominus et quam laudabilis, cuius magnitudo per infinitum excellentior est magnitudine intellectuali. Et ob hoc, cum tantus sit, omnia comparatione eius nihil sunt et in ipso nihil possunt aliud esse quam ipse deus in saecula benedictus. Deinde quidem per similes ascensus de virtute grani milii ascendere poteris pariformiter de virtute omnium seminum vegetabilium et animalium, et nullius seminis virtus minor est virtute seminis sinapis, et infinita sunt semina talia.

46 - O quantus est deus noster, qui est actus omnis potentiae, quoniam est finis omnis potentiae, non potentiae contractae ad granum sinapis aut milii aut grani frumenti aut Adae patris nostri aut aliorum et ita in infinitum. Sed quia in ipsis omnibus est virtus et potentia immensurabilis secundum genus suum contracta, tunc in deo absque contractione est potentia absoluta, quae est et actus infinitus. Quis non duceretur in stuporem admirationis dei virtutem sic quaerens? Quis non inflammaretur in ardorem maximum timendi et amandi cunctipotentem? Quis est qui, si ad minimae scintillae ignis potentiam respicit, de deo non admiretur super omne quod dici potest. Si potentia scintillae est tanta quod, cum sit in actu – quia educta est scintilla in potentia motu ferri de pyrite, ut sit actu –, [et] in eius potentia est omnia resolvere in suam naturam et ignem in potentia, ubicumque ille est in hoc mundo, etsi essent infiniti mundi, in actu ponere, o quanta est potentia dei nostri, qui est ignis ignem consumens. Et dum, frater, ad naturam et condiciones ignis, quae sunt viginti quattuor, advertis, quemadmodum ille divinorum altissimus contemplator Dionysius in Angelica fecit hierarchia, mirabilem viam habes deum quaerendi et inveniendi. Ibi vide et miraberis.

IV.

47 - Deinde si ad sapientiam magistri nostri adhuc viam aliam quaeris, adverte. Nam oculo intellectus apprehendis in ligno parvo atque in hoc lapide minutissimo sive in aere aut auri massa vel grano sinapis aut milii omnes artificiales corporeas formas in potentia esse. In quolibet enim non dubitas circulum, triangulum, tetragonum, sphaeram, cubum et quidquid geometria nominat, inexsistere formasque esse omnium animalium, omnium fructuum, omnium florum, frondium, arborum et formarum omnium similitudinem, quae in hoc mundo sunt et in infinitis mundis esse possent.

48 - Si igitur artifex ille magnus esset, qui sciret educere de ligno parvo faciem aliquam aut regis aut reginae aut formicam vel camelum, quanti magisterii est, qui omne id efficere potest actu, quod est in omni potentia? Deus igitur, qui potest omnia efficere in similitudine formarum omnium, quae in hoc mundo et in infinitis mundis esse possent, de quolibet minutissimo corpusculo, mirabilis subtilitatis exsistit. Sed adhuc mirabilioris potentiae et scientiae est, qui ipsum granum milii creavit et in ipso hanc virtutem collocavit. Et stupendi magisterii est illa sapientia, quae omnes formas possibiles in grano non in similitudine accidentali sed in veritate essentiali scit excitare. Et adhuc supra omnem intellectum inenarrabilis stupor est quod non solum scit de lapidibus excitare vivos homines, sed et de nihilo homines et vocare ea ad esse quae non sunt tamquam quae sunt. Et cum certum sit omnes artes creatas non attingere nisi aliquid in aliquo, aliquid scilicet similitudinis non absque defectu, in aliquo scilicet creato, ut in materia aeris statuam similem aliqualiter homini, quis est hic magister, qui non similitudinem cum defectu, sed essentiam veram sine aliqua materia ex qua in esse producit? Talibus quidem itineribus pergitur ad deum cum admiratione vehementi, et ardebit tunc spiritus desiderio inveniendi indeficienter et amore languebit, quousque salutare ultimum sibi ostendatur.

V.

49 - Est denique adhuc via intra te quaerendi deum, quae est ablationis terminatorum. Nam dum artifex quaerit in massa ligni faciem regis, abicit

omnia aliter terminata quam facies ipsa. Videt enim in ligno per fidei conceptum faciem, quam quaerit oculo praesentialiter intueri. Est enim oculo facies futura, quae menti in conceptu intellectuali per fidem praesens exsistit. Dum igitur deum concipis esse melius quam concipi possit, omnia abicis, quae terminantur et contracta sunt. Abicis corpus dicens deum non esse corpus, scilicet terminatum quantitate, loco, figura, situ. Abicis sensus, qui terminati sunt, non vides per montem, non in terra abscondita, non in solarem claritatem, et ita de auditu et ceteris sensibus. Omnes enim illi terminati sunt in potentia et virtute. Non sunt igitur deus. Abicis sensum communem, phantasiam et imaginationem, nam non excedunt naturam corporalem. Non enim imaginatio attingit non-corporeum. Abicis rationem, nam ipsa saepe deficit, non omnia attingit. Velles scire, cur hoc est homo, cur illud lapis, et omnium operum dei nullam rationem attingis. Parva est igitur virtus rationis, hinc deus non est ratio. Abicis intellectum, nam et ipse intellectus terminatus est in virtute, licet omnia ambiat. Quiditatem tamen in sua puritate rei cuiuscumque non potest perfecte attingere et, quidquid attingit, videt perfectiori modo attingibile. Non est igitur deus intellectus. Sed dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae.

50 - Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes. Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, linquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniaris in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas. Quod tibi et mihi ipse concedat, qui se ipsum diligentibus eum largiter donat in saecula benedictus.

Recebido em 07/04/2021 e Aprovado em 17/05/2021

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, João M. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigação científica e Tecnológica, 1997.

H. DENIFLE, E. CHATELAIN, I. Eds. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Delalain, 1889.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa em diálogo com sus fuentes: la redefinición del platonismo. *Mirabilia no.19* (2014/2). Jun-Dez, 2014.

DIETRICH VON FREIBERG. *Opera omnia*, t.1, *Schriften zur Intellekttheorie*, *CPTMA* II/1. Hamburg, 1977.

ECKHART, Maître. *Eckhart Maître Eckhart à Paris*, E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.). Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

ELPERT, J. B. *Loqui est revelare. Verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.

FLASCH, Kurt. *Introduzione alla filosofia medievale*. Prefácio de Maria Betetinni. Turim: Einaudi, 2002.

FIAMMA, Andrea. Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries. *Archives d'historie doctrinale et litteraire du Moyen Áge*, tome 84. Paris: Vrin, 2017.

GUERIZOLI, Rodrigo. "A condenação de Mestre Eckhart". *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 89, pp. 387-403, 2000.

GROSSETESTE, Roberto. *Tratado sobre a luz.* Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. *Trans/form/ação*, vol. 1, 2013.

_____. *Commentarius in VIII libros Physicorum,* R. C. Dales (ed.), in *Isis*, vol. 58, n. 2, Boulder, 1963.

_____. *Versio Caelestis Hierarchiae Pseudo-Dionysii Areopagitae cum scholiis ex Graeco sumptis necnon commentariis notulisque eiusdem Licolnniensis,* D. A. Lawell (ed.), *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. 268, Turnhout, Brepols Publishers, 2015.

HAUBST, R. *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus handschriften der Vatikaneischen Bibliothek*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXXVIII, Hft 1. Aschendorff, 1955.

LUCENTINI, Paolo. *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*. Textes et Études du Moyen âge, Vol. 41. Louvain: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2007.

NICHOLAS OF CUSA. *De coniecturis*. Tradução: Jaspers Hopkings. Mineapollis: The Arthur J. Banning Press, 1998.

NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*: Tomus 4: Nicolai de Cusa *De deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *De dato patris luminum*, *Coniectura de ultimis diebus*, *De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (*Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*; Volumen IV = Opuscula I).

_____. *Opere filosofiche, theologiche e matematiche*. A cura di Enrico Peroli. Milano: Giunti Editore S.p.A./Bompiani, 2017.

NICOLAU DE CUSA. *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Baseada na edição bilíngue da Academia de Heidelberg na Felix Meiner Verlag. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. *A visão de Deus*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

_____. "Tu quem és? O princípio". Tradução de José Teixeira Neto; William Davidans Sversutti e Kledson Thiago Alves de Souza. *Trilhas Filosóficas*, v. 13, n. 1, p. 243-257, 2020.

TEIXEIRA NETO, José. *Nexus: Da relacionalidade do princípio à "Metafísica do Inominável" em Nicolau de Cusa*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2012.

VANSTEENBERGHE, Edmond. *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris: H. Champion, 1920.

_____. "Le 'De ignota litteratura' de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse". *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd.VIII, Hft. 6. Paris, 1922.

WENCK, John. *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae by Jasper Hopkins*, Third edition. Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988.

Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

ANEXO C – CARTA DE NICOLAU DE CUSA A RODRIGO SANCHEZ DE ARÉVALO

BASILÍADE - REVISTA DE FILOSOFIA ADERE A UMA LICENÇA
CREATIVE COMMONS ATRIBUIÇÃO 4.0 INTERNACIONAL – (CC BY-NC 4.0)
DOI: 10.35357/2596-092X.v3n6p59-72/2021

CARTA DE NICOLAU DE CUSA A RODRIGO SANCHEZ DE ARÉVALO, ORADOR RÉGIO DE CASTELLA, NA DIETA DE FRANKFURT, 1442, 20 DE MAIO

Nicolaus de Cusa ad Rodericum archidiaconum de Trevino, oratorem regis Castellae, in dieta Francofordiensi. 1442, 20 Maii

Tradução de:
William Davidans Sversutti[1]
Pedro Calixto Ferreira Filho[2]

1 – Muito erudito, muito venerado por mim, Senhor Rodrigo de Arévalo, arquidiocesano de Trevino! Escrevo-te para que, nestas perturbações da Igreja, em que observas a opinião de muitos doutores flutuarem de um lado a outro influenciada pela opinião popular, sejas capaz de caçar uma última e mais verdadeira conjectura de acordo com as regras da douta ignorância, notado que – desde que o assunto da investigação seja sobre o Papa e um Concílio que representa a Igreja – e que – uma vez que todas as coisas são no Verbo de Deus, por meio do qual todas as coisas procederam ao ser –, assim, esse mesmo Verbo complica todas as coisas e todas as coisas explicadas por ele participam na variedade da alteridade. Portanto, participam de uma forma explicativa e variada na unidade do Verbo eterno que complica todas as coisas (1), de modo que o próprio Verbo, embora não possa ser participado, é participado na variedade da multitude dos participantes do melhor modo que possam participar. Portanto, todas as coisas tanto mais são quanto mais participam da entidade do próprio Verbo. Logo, o ser de cada criatura flui dessa entidade absoluta de modo imediatíssimo, uma vez que está igualmente

[1] Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: williamsversutti@gmail.com
[2] Doutor em filosofia pela Universidade da Sorbonne e pela Universidade de São Paulo (USP), professor de filosofia na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).). E-mail: pedro.calixto@ufjf.br

presente em todas as coisas; mas a alteridade das criaturas surge na alteridade dos participantes.

2 – Prosseguindo, passo a passo, afirmando a graça que é acrescentada par além da natureza, eles estão assim relacionados a Cristo. Pois, na natureza humana racional, toda criatura racional hipostaticamente unida à divindade pela graça em Cristo Jesus pode alcançar a graça da elevação à união com Deus, que é a felicidade última. Consequentemente, Jesus bendito complica todos esses tais abençoados. Portanto, todas as criaturas racionais não podem alcançar a felicidade final senão através da participação da graça de Jesus. Logo, em todos os participantes daquela graça, a graça de Jesus é explicada na variedade dos participantes. E, desse modo, a graça de Jesus é tudo o que é em todos aqueles que agradam a Deus; e todos aqueles que agradam a Deus são, em Jesus, tudo aquilo que agrada a Deus. Portanto, Una é a graça de Jesus na qual todos os redimidos participam variamente. Assim, Pedro, sumidade de todos os teólogos, desejando nos ensinar, como Lucas diz em *Atos* XV (2), referindo-se aos antigos padres, disse: "acreditamos que ele foi salvo de alguma maneira pela graça de nosso Senhor Jesus Cristo". E esse é o manifesto claro do Evangelho e da divina doutrina de São Paulo, uma vez que Cristo é aquele que "detém o principado" sobre "todas as coisas" e a cabeça de toda a Igreja. Há homens racionais, entretanto, peregrinos na esperança de salvação, aos quais a verdade dessa graça foi revelada por meio da encarnação de Cristo. E alguns, reconhecendo a verdade pela fé e confiantes na esperança da felicidade que advém por meio da caridade; que constituem a Igreja Militante, que possui pela graça de Jesus Cristo todas as coisas que são necessárias para isso, de modo que, depois da militância, transcenda à Igreja Triunfante e alcance a bem-aventurança em Jesus Cristo.

3 – Essa é a Igreja na qual a graça de Jesus é explicada segundo a natureza participativa deste mundo, porque, embora o homem corruptível, pela condição de sua natureza, não possa intuir a verdade sem enigma e espelho, ao menos ele a atinge mediante o enigma ou espelho ou mediante a fé. Isso requer a graça única de Jesus Cristo, em vista da qual os fiéis ou apreendedores pela fé são peregrinantes na esperança de participar do amor unificador a seu próprio modo na variada alteridade. Apropriadamente, denominamos misticamente esta Igreja de "o corpo de Cristo", porque em nenhuma outra a graça de Jesus Cristo é explicada, a não ser nela.

4 - Visto, porém, que ela é aquela pomba única, noiva imaculada (3), que tem como pontífice máximo Jesus, que entrou nos céus (4), a quem ela confessa, aderindo a Cristo no Espírito, que permanece oculto neste mundo sensível, então esta Igreja ocultada da

Cristandade não pode ser conhecida em sua particularidade sensível de membros – que mantêm essa confissão e permanecem dignos de amor –, mas somente é atingida na força da razão por uma universalidade da razão. De fato, assim como a Igreja Triunfante superior à razão é acessível apenas na simplicidade da inteligência, da mesma forma a Igreja Militante é acessível apenas na universalidade da razão. Portanto, convém assumir no mundo sensível uma conjectura sobre esta Igreja de Cristo por meio de signos sensíveis, pois, de outra forma, a verdade da razão não seria atingida. De fato, esta Igreja conjectural neste mundo sensível, de acordo com a sua contraída compreensão, é a Igreja Verdadeira, embora, dentro de sua conjectura a partir de signos, admita tanto aqueles que recebem a Cristo em Espírito como aqueles que não recebem.

5 – Portanto, essa Igreja deste mundo sensível é constituída por aqueles que demonstram através de signos sensíveis participarem de Cristo, visto que são confidentes a Cristo, o filho de Deus. Por isso, esta mesma Igreja tem signos sagrados constituídos de modo que possamos conhecer por meio deles aqueles que são de Cristo, assim como os conhecimentos conjecturais podem ser obtidos a partir de signos. Portanto, digo que esta Igreja de Cristo, julgada desse modo conjectural, é considerada santa, mesmo que maus e hipócritas se misturem sob os signos sagrados, signos esses que são sagrados até onde as conjecturas atingem. Portanto, essa Igreja não contém todos os que aderem a Cristo. Aqueles que não manifestaram nenhum signo sensível, permanecem excluídos deste juízo. Do mesmo modo, nem todos os desta Igreja aderem a Cristo, que admite apenas o bem da união. Porém, como a condição desta vida é tal que a Igreja deva ser assim, não hesitamos em afirmar que foi ordenada por Cristo do melhor modo possível.

6 – A partir desse entendimento, segue-se que, uma vez que a própria Igreja é perfeita no seu modo, ela assim o é na medida em que tem uma cabeça. Convém que a Igreja sensível tenha uma cabeça sensível. E, por isso, a cabeça sensível desta Igreja é o pontífice, eleito dentre os homens. Nele, esta mesma Igreja existe de modo complicado, assim como no primeiro e único confessor de Cristo. Sabemos que Pedro foi o primeiro confessor de Cristo dentre os homens. E, por isso, através da confissão da "Pedra" que é Cristo, da qual Pedro recebe seu nome, o Cristo explicou a Igreja complicada em si mesmo pelo Verbo da doutrina primeiramente a Pedro (5). Portanto, não há outra Igreja senão a que teve seu início a partir de Pedro através da revelação celestial, que é a união dos fiéis em torno da confissão de Pedro. Segue-se que a explicação de Pedro, que leva o nome da Pedra complicante da Igreja, é uma Igreja Una participante da mesma confissão na alteridade da multidão de crentes.

7 – Entretanto, como a multidão não pode participar da unidade a não ser em uma diversidade variada, consequentemente, a Igreja não pode subsistir a não ser em uma variedade da participação na unidade. Por isso, é necessária a existência de vários membros de um único corpo da Igreja, nos quais exista aquela confissão toda no todo e em cada parte dela. Segue-se que a unidade da Igreja existe na diversidade variada. E, assim como a força da unidade não pode ser participada a não ser na alteridade, a força do princípio complicante não pode ser apreendida a não ser nos principiados explicados. Não se atinge a força da natureza do pai complicante Adão de outro modo, a não ser nos homens explicados a partir dele; do mesmo modo, tampouco a força do Criador é atingida, a não ser nas suas criaturas. Portanto, segundo o modo mencionado acima, a força complicativa de Pedro, cabeça da Igreja, não pode ser apreendida exceto na Igreja explicada a partir dele.

8 – De fato, quando observamos a variedade de poderes, ordens e prelados na unidade da fé na Igreja, notando nela toda a variedade ordenadíssima e decorosa originalmente complicada em Pedro, erigimos conjecturas sobre a admirável potência e força de Pedro e apreendemos a plenitude de todas as coisas possíveis na Igreja em prol de sua preservação e o poder único de Pedro para sua direção. Não há unidade explicável na multiplicidade, a não ser que a força da unidade exista de modo maior, complicado. Sabemos deste principado universal, originalmente complicante de cada principado particular, que o mesmo é inexaurível multiplicação de principados particulares. Portanto, se os poderes dos patriarcas, arcebispos, metropolitanos, bispos e presbíteros está na Igreja, seus poderes devem ser contraídos. Entretanto, o contraído não se origina a partir de si mesmo, mas depende do absoluto. Segue-se que o poder do primeiro e supremo contém em sua plenitude todos os poderes de todos os outros; assim, não há poder exceto um, o do primeiro, que é participado de vários modos na alteridade dos prelados, porém, ao máximo, por nenhum; Aquele que é é imparticipável.

9 – Vês agora, pai, quão incorreto é dizer que o poder dos prelados particulares pode igualar ou superar o do príncipe universal. Vês o divino ditado do Papa Leão (6) com relação ao qual o poder primeiro recebe seu ser daquele poder divino mais absoluto, mas, na Igreja, ele é recebido por Pedro, o cabeça e príncipe da Igreja. Portanto, observe como o poder absoluto não existe no príncipe, a não ser no Deus Altíssimo, mas os principados todos participam diferentemente na alteridade da contração! De fato, o principado na Igreja é absoluto a seu modo, pois nele a Igreja está complicada. Do mesmo modo, qualquer principado participa a seu modo desse absoluto, quando é colocado acima dos

populares aos quais governa. A partir disso, irracionalmente é dito que um príncipe em seu reino, onde é príncipe, preside e é igualmente subordinado. De fato, a razão não admite a coincidência dos contraditórios. Que o príncipe é das leis soluto e não pode ser condenado por seus súditos, alguns sapientíssimos intuíram e o disseram.

10 – Por tal motivo, que possa ser suficientemente claro para ti o crime execrável que é romper com a obediência e a unidade e quão presunçoso é o julgamento dos súditos contra o príncipe sagrado, sob qualquer coloração que isso adquira. Além disso, vês cada principado na Igreja colocado abaixo do primeiro, na medida em que nele está complicado e não em outro. Pois o sagrado príncipe universal existe para edificar a Igreja. Por essa razão, todo principado seja espiritual ou temporal, desde que se submeta a esse fim, é possível na Igreja. E, na medida em que resiste a esse fim, não é principado na Igreja, pois não participa da única potestade eclesiástica universal que, em todo poder que está na Igreja, é tudo aquilo que este é, de modo contraído. Vês a coincidência na unidade da potestade universal de diferentes potestades espirituais e temporais distintamente explicadas na Igreja.

11 – Não é difícil agora entenderes de que modo todo fiel, seja rei, governante ou qualquer outro, na medida em que deseja fazer parte da Igreja que essa potestade universal abrange, deve estar sujeito ao sagrado príncipe da Igreja. E isso quando o príncipe da Igreja, de acordo com a força deste próprio principiado, decide sobre as ordens. Onde, entretanto, o príncipe ordena que sejam feitas coisas que eles não acreditam pertencerem ao fim da edificação da Igreja que lhe foi confiada, a ordem não procede do principado; por esse motivo, não é necessário obedecê-lo. Se, no entanto, houver dúvida e a intenção do príncipe não for clara, deve-se presumir do príncipe sagrado que ele usou corretamente o poder a ele confiado; e ele deve ser obedecido. Logo, com isso, entendemos que na Igreja, onde existem pessoas boas e más, o príncipe sagrado pode ser bom ou mau e vemos que seu poder não pode se opor à Igreja, pois, nas coisas que não estão complicadas nessa sua potestade, ninguém está sujeito a ele, e que não há perigo em obedecer em questões duvidosas, mas grande perigo em não obedecer: sobre tudo isso, Agostinho (8) diz que não pode ser nenhuma causa pela qual é necessário iniciar um cisma. Por esse motivo, haver um cisma é um crime diabólico e imperdoável.

12 – Observe, padre, de que modo – a Igreja primitiva explicada e contraída a partir do poder universal de Pedro de modo múltiplo, segundo as múltiplas superintendências particulares – qualquer prelado em sua particularidade participando no poder contraído de Pedro, tem sim o mesmo poder que Pedro – exceto a contração. Portanto, porque nisso

todos os que cuidam do rebanho do Senhor são os sucessores de Pedro, é evidente para os sábios que o poder universal do sagrado príncipe da Igreja não pode estar acima de qualquer principado particular, senão segundo a condição de principado, isto é, para a edificação da Igreja. Assim, na medida em que ele é o sucessor universal de Pedro, ele não poderia ter potestade sobre qualquer sucessor particular de Pedro, por meio do qual o poder particular de edificar seus subordinados sofresse qualquer mudança ou fosse impedido. Todavia, ao contrário, quando o príncipe universal supervisiona, um prelado não pode abusar do poder a ele creditado para a edificação da Igreja para a destruição de uma igreja a ele sujeita. Nisso, eu vejo reclamações de que facilmente poderiam remover o príncipe sagrado universal, alegando que o sucessor de Pedro foi originado depois da Igreja explicada por Pedro, como se ele não fosse outro Pedro, nomeado a partir da Pedra, sobre a qual a Igreja fora edificada por ordem sua. Mas, na verdade, abolir a ordem e o *status ecclesia* universal não é seguir Pedro.

13 – Verdadeiramente, todo primeiro pontífice romano, no ordenamento e *status e*xplicado na Igreja, não tem poder a não ser aquele de Pedro, uma vez que tal explicação foi fundada pela potestade de Pedro na edificação da Igreja, que já foi formada por ele, quando um filho nascido na Igreja é elevado ao principado de Pedro. Porque aquelas coisas que se encontram agora explicadas na Igreja pelos sucessores de Pedro da forma acima mencionada são as mesmas que procederam da potestade do príncipe universal, não é conveniente que essa mesma potestade, agora existente complicadamente no pontífice eleito, seja infringida de alguma maneira, ou seja, existem regras, um ordenamento de estatutos e outras regras universais como essas, a não ser no caso em que o próprio pontífice discernir uma razoabilidade (*epikeia*) ou mudança útil em prol da edificação da Igreja; neste caso, há que se notar que, quando ele não procura promover o bem comum, ofende e escandaliza os irmãos. Da mesma forma, os mais sábios sempre entenderam que – embora a mão do sagrado príncipe estendida para edificar a Igreja não possa ser inibida ou impedida por nenhuma observância ou regra dos padres, mesmo nos concílios –, no entanto, não há nele um livre poder de rejeitar, ainda que uma só vez, o poder explicado por Pedro e saudavelmente ordenado em prol do regimento da Igreja, desde que essa requeira a sua ajuda na edificação. Mas nada é mais oportuno do que executar apropriadamente o que foi testamentado inviolavelmente pelos santos padres daquilo que convém ao verdadeiro sucessor de Pedro nas coisas que procedem da potestade explicadora de Pedro, do mesmo modo.

14 – Vês agora que, quando o príncipe da Igreja presume qualquer coisa contra os estatutos dos santos padres, onde ele não parece ser movido por razão de utilidade ou necessidade, mas sim por alguma causa particular indigna, de modo que, então, ofenda ao mandato anterior do próprio Pedro, ele excede a força de seu poder. Por essa razão não seria inconveniente, se ele persistisse obstinadamente, que a Igreja pudesse dele se afastar, quando o mesmo se afastou daquela unidade da Igreja, sem a qual a Igreja nada é e, disso, não se infere um cisma. Desse modo, aquele pontífice é entendido como sujeito aos cânones dos santos padres, como se nele não houvesse poder de abusar de acordo com seu desejo das coisas bem ordenadas e, se nisso ele persistisse obstinadamente, confirmar-se-ia indigno do principado que menoscaba com esse seu abuso. De algum modo, Pedro vive no seu sucessor universal e, nos cânones patrísticos, vivem os próprios padres, e a Igreja universal, nos padres; assim, diz-se que Pedro vive na Igreja nas regras dos santos padres, desde que elas prestem auxílio no propósito de edificação da Igreja.

15 – E isso é muito próximo à regra intelectual da douta ignorância: que a Igreja está no pontífice de modo complicante, e o pontífice é igualmente explicado na Igreja, isto é, quando guarda suas sacras ordenações de modo adequado. Esse entendimento, se aplicado de modo límpido, abre o intelecto, de modo que os escritos mais ineptos de alguns são facilmente rejeitados. Deve-se reconhecer amplamente que nosso santíssimo senhor não pode ser proibido por qualquer ordenança de qualquer sínodo, quando o Concílio em prol da reunião com a Igreja Oriental está em pauta, naquela agenda em que tal assunto era o mais congruente; e ele ordenou que dissolveria todas as outras congregações nesse propósito; e dispensou os padres da Basileia, para que pudessem concordar livremente com tão santa união. Pois, assim como não há potestade pontifícia para a destruição dos atos convenientes dos padres, assim também não há poder sob o céu que possa diminuir sua autoridade, quanto menos para resgatar os dissidentes do covil. Esses homens obcecadíssimos de espírito furioso são tidos como insensatos – e néscios – , quando reivindicaram para si algum tipo de poder judicial sobre o príncipe da Igreja e lhe dirigiram uma hórrida ofensa, separando-se perniciosissimamente dele e da Igreja Católica universal por todo o mundo.

16 – Isso é o suficiente no momento, já que sabes o que eles fizeram. É claro que tens o olho iluminado da inteligência, de modo que podes ver claramente que suas desculpas sofísticas não são sustentadas por nenhuma autoridade ou razão. Suas vã ambição e rebelião apóstata são evidentes para o mundo inteiro, na qual aqueles homens desesperados se esforçam com tamanha diligência e cuidado para infundir um veneno

pior; e, em particular, ao digníssimo rei de Castella e Legiões (9) maximamente sereníssimo e digno de máximos elogios, que manifesta através de ti a solicitude, tão cara a Deus, em conservar a unidade nestas longínquas regiões da Germânia com tanto zelo, para que nada na Dieta de Frankfurt possa acontecer, infelizmente, ao rei, preocupadíssimo com as pressões diárias dos sarracenos, (10) para que tais inimigos amargos da cristandade não sejam tolerados sob algum perigosa conveniência por aqueles que procuram, por um ato temerário, abater com anátema o vigário de Cristo (11).

17 – O clementíssimo príncipe reporta a "glória imperecível de sua coroa"' em prol de sua devoção interior. Esse homem de santíssimos desejos não pode ser deixado sem consolação por Deus e pela Igreja. Por estes seus santos votos não podem ser rejeitados do céu sem serem aceitos por causa de suas ações mais circunspectas nesta ilustre Dieta do Rei invicto dos Romanos (12) e dos mais gloriosos eleitores do sagrado Império Romano, de modo que, "regozijando-se no Senhor", exultante sobre todas as coisas, tu irás retornar a narrá-los. Desejo cordialmente que o faças, tanto mais uma vez que sabes que tenho trabalhado pela mesma coisa com fervor durante muitos anos.

Até breve.

Texto latino:

Nicolaus de Cusa ad Rodericum archidiaconum de Trevino, oratorem regis Castellae, in dieta Francofordiensi. 1442, 20 Maii

1 – (5) Vir doctissime mihi plurimum venerande Domine Roderice de Arevalo, archidiacone de Trevino! Ad hoc, ut in his ecclesiae perturbationibus, ubi multorum opinione vulgi doctissimorum sententias in utramque partem fluctuare conspicis, ultimam veriorem coniecturam secundum regulas doctae ignorantiae venari valeas, (10) notato – quoniam de papa et concilio ecclesiam repraesentante quaestio est – quod – quoniam omnia in verbo dei sunt per quod omnia in esse prodierunt – tunc verbum ipsum est omnia complicans et ipsum verbum omnia explicata per ipsum in varietate alteritatis sunt participantia. Unitatem igitur aeterni verbi omnia (15) complicantis omnia creata explicative participant, varie quidem, ut verbum [p. 4] ipsum, quod uti est participari nequit, in varietate multitudinis participantium meliori quidem modo quo potest participetur. Omnia igitur in tantum sunt, in quantum ipsam verbi entitatem participant.

Fluit ergo esse omnis creaturae ab illa absoluta entitate (20) immediatissime, quoniam omnibus aeque praesens est; sed in alteritate participantium exoritur alteritas creaturarum

2 – Pari passu progredere affirmando gratiam quae naturae superadditur ita se ad Christum habere. Nam omnis creatura rationalis, in natura humana rationali per gratiam in Christo Iesu divinitati hypostaticae unita, gratiam elevationis ad unionem dei, quae est (5) ultima felicitas, consequi potest. Quapropter Iesus benedictus omnes tales beatificandos est complicans. Omnes igitur rationales creaturae non aliter quam participatione gratiae Iesu felicitatem ultimam consequuntur. In omnibus ergo gratiam ipsam participantibus est gratia varietate participantium explicata. Et hoc (10) quidem modo gratia Iesu est omne id quod est in omnibus deo gratis et omnes deo grati in Iesu sunt omne id quod sunt deo grati. Una est igitur gratia Iesu ab omnibus salvatis varie participata. Hoc Petrus, omnium theologorum (summitas), nobis insinuare volens ut Lucas in Actibus refert XV capite, de veteribus patribus 15 referens aiebat: "Per gratiam domini" nostri "Iesu Christi credimus salvari, quemadmodum et illi". Et haec est sancti evangelii manifestatio et divini Pauli doctrina, quoniam Christus "in omnibus" est "principatum tenens" et caput omnis ecclesiae. Sunt autem homines rationales peregrinantes in spe salvationis, quibus revelata est (20) veritas huius gratiae per Christi incarnationem. Et hii quidem in fide sunt veritatem agnoscentes et in spe exspectantes felicitatem medio caritatis; qui militantem constituunt ecclesiam, quae omnia habet per gratiam Iesu Christi quae adhuc sunt necessaria, ut post militiam in triumphantem transcendat et beatitudinem in Iesu (25) Christo consequatur.

3 – Haec quidem ecclesia est, in qua est gratia Iesu explicata secundum istius mundi participantem naturam, quia, cum non possit corruptibilis homo veritatem intueri ob suae naturae condicionem sine aenigmate et speculo, saltem ipsam in aenigmate et speculo (5) seu fide attingat. Quapropter fideles seu in fide apprehendentes, in spe peregrinantes adhaesivo amore participare suo quidem modo in varia alteritate constat gratiam unicam Iesu Christi esse. Bene et hanc ecclesiam Christi corpus dicimus mystice quidem, quia non est nisi gratia Iesu Christi explicata.

4 – Quoniam autem haec est ipsa unica columba, sponsa sine macula, quae habet pontificem maximum Iesum qui caelum penetravit, cuius tenet confessionem Christo adhaerens in spiritu, qui occultatus remanet in hoc sensibili mundo, tunc haec ecclesia (5) occultata Christi (non) in sua sensibili particularitate membrorum – cum sciri nequeat, quis hanc teneat confessionem et amore dignus exsistat –, sed solum in vi rationis quadam universalitate rationis attingitur. Sicut enim triumphantium ecclesia supra rationem in

simplicitate intelligentiae tantum accessibilis est, ita et haec (10) militans in rationis universalitate. Oportet autem in sensibili mundo sensibilibus signis de ipsa Christi ecclesia coniecturam sumere, cum aliter attingi nequeat rationis veritas. Quapropter coniecturalis illa ecclesia in hoc sensibili mundo secundum huius mundi contractam cognitionem vera quidem ecclesia est, licet (15) intra suam coniecturam ex signis receptam admittat tam Christo in spiritu adhaerentes quam non.

5 – Constituitur igitur haec huius sensibilis mundi ecclesia ex his, quae sensibilibus signis se Christum participare demonstrant, uti sunt Christum filium dei confitentes. Quapropter haec ipsa ecclesia sacra quaedam habet signa ad hoc instituta, ut per ea cognoscamus (5) eos qui Christi sunt eo quidem modo, quo ex signis coniecturalis trahi cognitio potest. Dico igitur quod haec ecclesia Christi huius coniecturalis modi iudicio sancta censetur, etiamsi mali et ficti sub signis sacris se intermisceant, quorum signa tantum quae sacra sunt attingit. Non igitur omnes Christo adhaerentes includit (10) haec ecclesia. Qui enim nullo sensibili signo manifesti fiunt, penitus hoc iudicio exclusi remanent. Sic nec omnes de hac ecclesia Christo adhaerent, qui bonos tantum ad unionem admittit. Quoniam autem huius vitae condicio talis est quod hanc ecclesiam ita esse oportet, ipsam a Christo meliori quidem modo, quo ipsa ut (15) sic ordinari potuit, ordinatam non haesitamus.

6 – Qua ex re sicut haec ipsa ecclesia perfecta est suo quidem modo, ita et caput habet. Sensibilem enim ecclesiam sensibile caput habere convenit. Et ob hoc caput huius ecclesiae est pontifex, qui ex hominibus assumitur. In quo est haec ipsa ecclesia (5) complicative ut in primo uno confessore Christi. Petrum autem primum Christi confessorem scimus inter homines. Et ob hoc Petrus, a confessione petrae quae Christus est nomen accipiens, complicatam in se ecclesiam explicavit verbo doctrinae primo omnium. Non est igitur aliud ecclesia, quae a Petro initium cepit (10) superna revelatione, quam unio fidelium in Petri confessione. Explicatio igitur Petri a petra dicti ecclesiam complicantis est ecclesia una eandem confessionem in alteritate multitudinis credentium participantis.

7 – Quoniam autem multitudo unitatem non nisi in varia alteritate potest participare, non potuit ecclesia nisi in varia participatione unitatis subsistere. Quapropter varia esse membra unius corporis ecclesiae necesse fuit, in quibus una illa confessio tota in toto et in (5) qualibet eius parte exsisteret. Unitas igitur in varia alteritate ecclesia exsistit. Et sicut unitatis virtus non nisi in participata alteritate attingi potest, sic nec complicantis principii virtus aliter quam in explicatis principiatis potest apprehendi. Non enim virtus

unitatis naturae Adae complicantis patris aliter quam in explicatis a se (10) hominibus attingitur; sic nec creatoris nisi in ipsis creaturis. Hoc igitur modo Petri, capitis ecclesiae huius, complicativa virtus non nisi in explicata a se ecclesia potest apprehendi.

8 – Quando enim varietatem potestatum, ordinum et praelationum in unitate fidei in ecclesia esse conspicimus, illam omnem varietatem ordinatissimam atque decoram in Petro complicatam originaliter conspicientes, ad coniecturas de Petri admirabili potentia (5) et virtute erigimur et plenitudinem omnium possibilium in ecclesia pro eius conservatione et directione unicam Petri apprehendimus potestatem. Non enim est unitas in multitudine explicabilis, quoniam unitatis virtus complicative maior exsistat. Hinc principatum universalem, omnem particularem principatum originaliter (10) complicantem, inexhauribilem multiplicatione particularium cognoscimus. Si igitur in ecclesia est patriarcharum, archiepiscoporum, metropolitanorum, episcoporum presbyterorumque potestas, has quidem contractas esse constat. Contractum autem ex se ortum non habet, sed ex absoluto dependet. Quare potestas (15) primi et supremi in sua plenitudine ambit omnem omnium potestatem; immo non est potestas nisi una et primi, quae in alteritate rectorum varie participatur, a nullo tamen maxime; imparticipabilis enim est uti est.

9 – Vides nunc pater, quam inepte dicitur potestatem particularium rectorum aequari aut eminere posse potestati universalis principis. Vides divinum dictum Leonis Papae, quomodo omnis potestas primo quidem ab absolutissima illa divina potestate esse recipit, (5) sed in ecclesia per Petrum, caput et principem ecclesiae. Adverte igitur, quomodo non est potestas principis absoluta nisi dei summi, sed principatus omnis varie hanc in alteritate contractionis participat! Principatus enim in hac ecclesia absolutus quidem est suo modo, quoniam in ipso ecclesia complicatur. Ita quidem principatus (10) quicumque absolutionem suo modo participat, quoniam supra ipsum populum cui principatur constituitur. Unde irrationabiliter dicitur principem in eo regno, ubi princeps est, praeesse pariter et subesse. Ratio enim contradictoriorum coincidentiam non admittit. Item quidam sapientissimi intellexerunt, qui principem (15) solutum legibus et non posse a subditis iudicari dixerunt.

10 – Ideo satis tibi patere potest, quam exsecrabile delictum sit scissura oboedientiae et unitatis et praesumptuosum iudicium subiectorum contra principem, sub quocumque colore istud fiat. Vides etiam principatum omnem in ecclesia sub primo subsistere, in (5) quantum in ipso complicatur et non aliter. Nam principatus universalis ad aedificandam ecclesiam exsistit. Quare omnis principatus sive spiritualis sive temporalis, in quantum

huic fini subservit, in ecclesia esse potest. Et in quantum huic fini resistit, non est principatus in ecclesia, cum non participet unicam ecclesiasticam (10) universalem potestatem, quae in omni potestate, quae in ecclesia est, est id quod est ipsa contracte. Vides coincidentiam in unitate universalis potestatis, differentes spirituales et temporales potestates in ecclesia distincte explicatas.

11 – Non est tibi nunc difficile intelligere, quomodo principi ecclesiae omnis fidelis subiectus esse debeat, sive rex sive praeses aut alius, in quantum ipsi de ecclesia esse velint, quam illa potestas universalis ambit. Et hoc, quando princeps ecclesiae secundum principatus (5) ipsius virtutem praecepta discernit. Ubi vero ipse princeps ea fieri mandaret, quae ad finem aedificationis ecclesiae creditae non tenderent, non procederet a principatu; quare ei oboedire tunc non foret necesse. Si vero dubium foret et de mente principis constaret, pro principe praesumendum quod recte potestate utatur, et (10) sibi oboediendum est. Cum ergo intelligamus in ecclesia, ubi sunt boni et mali, principem etiam posse et bonum et malum esse et videamus potestatem eius ecclesiae obesse non posse, cum in his, quae in ipsa potestate non complicantur, ei non subsit quisquam, et in dubiis oboediendo nihil sit periculi, sed periculum magnum (15) non oboediendo: hinc ait Augustinus nullam posse causam dari, ob quam necessarium sit ad schisma pervenire. Quare schisma diabolicum inexcusabile crimen exsistit.

12 – Adverte pater, quomodo – explicata ecclesia primitiva et contracta ipsa universali Petri potestate varie secundum varias particulares superintendentias – quilibet rector in sua particularitate Petri potestatem contracte participans eandem – salva contractione – (5) quam Petrus habet potestatem. Unde, quia in hoc omnes Petri sunt successores, qui dominici gregis curam gerunt, visum est sapientibus universalem potestatem principis ecclesiae super istam cuiusque particularem non esse nisi secundum principatus condicionem, scilicet ad aedificationem. Ita scilicet quod ipse, qui est (10) universalis Petri successor, in particularem Petri successorem non habeat potestatem, per quam potestas aedificatoria particularis in sibi subiectis immutationem capiat aut impediatur. Secus autem, quando superintendit princeps universalis, ne rector credita potestate in aedificationem abutatur in destructionem subiectae (15) ecclesiae. In hoc video murmurationes exoriri, quae facile tolluntur universali principe advertente se Petri successorem, post ecclesiam explicatam a Petro, non quasi ipse sit alter Petrus a petra dictus, super quam petram ecclesia erat aedificanda cum ordine suo. Nam (20) tollere or|dinem et statum universalis ecclesiae explicare non est sequi Petrum.

13 – Omnis enim Romanus et primus pontifex in explicatum ecclesiae ordinem et statum a Petro non habet potestatem, quoniam haec explicatio per Petri potestatem in aedificationem ecclesiae iam facta per ipsum reperitur, quando ad Petri principatum natus (5) in ecclesia filius sublimatur. Quia itaque ea, quae explicata reperiuntur in ecclesia per Petri successores modo nunc dicto, sunt ipsa, quae ex universalis principis potestate prodierunt, non est conveniens illa per eandem potestatem, nunc in electo pontifice complicatorie exsistentem, quovismodo infringi, sive illae sint (10) regulae sive ordo statuum aut alia universalia quaecumque nisi in casu, quo pontifex ipse videret aut epikeiam aut immutationem utilem pro aedificatione ecclesiae; quo casu advertere habet, ne, cum utilitatem procurare studet, fratres offendat et scandalizet. Eo quidem modo sapientiores semper intellexerunt quod – quamvis principis ecclesiae (15) manus ad aedificationem extensae nulla observantia aut regula patrum, etiam in conciliis inhiberi prohiberique possent – non est tamen apud ipsum libera potestas reiciendi semel per Petri explicatam potestatem salubriter pro regimine ecclesiae ordinata, quamdiu illa ad aedificationem praestans adiumentum. Sed nullam (20) sedem magis oportet sanctorum patrum bene statuta inviolabiliter exsequi, tamquam verum Petri successorem in his, quae ex eadem Petri potestate explicatorie prodiere.

14 – Vides nunc, quando princeps ecclesiae contra sanctorum patrum statuta aliquid praesumeret, ubi non constaret eum ex causa utilitatis aut necessitatis moveri, sed potius ex aliqua particulari non digna causa, quomodo tunc in ipsa priora eiusdem Petri (5) mandata offendit, exiens vires potentiae suae. Quapropter non esset inconveniens, si pertinaciter in hoc persisteret, ab eo recedi posse per ecclesiam, quando recessus ipse unitati ecclesiae, sine qua ecclesia esse nequit, scissuram non inferre[n]t. Eo quidem modo pontificem canonibus sanctorum patrum subesse intelligendum (10) est, quasi in eo non sit potestas bene ordinatis pro libito abutendi et, si in hoc pertinaciter persisteret, quod tunc se principatu, quem in abusu parvifaceret, indignum constitueret. Quemadmodum enim Petrus in universali successore vivit, ita et in canonibus patrum, quoniam patres ipsi et universa ecclesia in patribus; sic et (15) Petrus in ecclesia in ipsis sanctorum regulis vivere dicitur, quamdiu utilitati aedificandae ecclesiae praestant adiumentum.

15 – Et hoc est iuxta regulam intellectualem doctae ignorantiae in pontifice esse ecclesiam complicative et ipsum esse pariter in ecclesia, hoc est cum ipsa in suis sacris ordinationibus consentanee vigilare. Haec si ad liquidum extendantur, intellectum aperiunt (5), ut aliquorum ineptissimae scripturae facile spernantur. Videaturque quam

aperte sanctissimum dominum nostrum nulla cuiuscumque synodi constitutione prohiberi potuisse quod conilium pro reductione Orientalis ecclesiae in eo loco, ubi magis rebus agendis congruebat, non constitueret atque ob hoc omnes (10) alias congregationes dissolveret et patres a Basilea absolveret, ut ad tam sanctam unionem libere concurrere possent. Nam sicut non est potestas pontificis ad destructionem bene actorum per patres, ita nec est potestas sub caelo, quae eius posset auctoritatem minuere, quo minus errantes ad ovile reducat. (15) Visi sunt illi obcaecatissimi viri in spiritu furoris fuisse extra omnem sensum, quando sibi supra principem ecclesiae – nescio qualem – iudiciariam vindicabant potestatem et horridum nefas attentaverunt in principem suum saevientes, se ipsos ab eodem et universa per orbem catholica ecclesia perniciosissime secantes.

16 – Nunc satis est, quoniam gesta tibi res notissima est. Habes etiam illuminatum clare intelligentiae oculum, ut sophisticas palliationes eorum optime conspicias nulla auctoritate aut ratione fulciri. Patet etiam universo orbi, cui viri illi desperati virus pessimum (5) inicere tanta diligentia et cura sategerunt, eorum vanissima ambitio et apostatica rebellio eorum et maxime serenissimo maximarumque laudum dignissimo regi Castellae et Legionis, qui te medio deo amabilem sollicitudinem conservandae unitati in his longe distantibus Germaniarum regionibus tanto zelo impendit, ut nihil occupatissimo (10) regi in quotidiana Agarenorum depressione infestius diatim occurrat quam tales christianae rei publicae inimicissimos sub quadam periculosa coniventia tolerari per eos, quos ipsi temerario ausu cum Christi vicario anathemate ferire conati sunt.

17 – Reportabat princeps ille clementissimus pro sua interna devotione "immarcescibilem gloriae coronam". Non enim poterat inconsolatus a deo et ecclesia relinqui vir sanctissimorum desideriorum. Nec poterunt vota sacratissima eius tua circumspectissima (5) agitatione in hac praeclara invictissimi Romanorum regis et gloriosissimorum electorum Sacri Romani Imperii constituta dieta, tamquam e caelo missa non acceptari, ut sic "in domino gaudens" omnia feliciter peracta relaturus revertatur. Quod tibi tanto cordialius advenire opto, quanto me nosti annis (10) multis pro eodem laborasse.

Etc.

Finis.

ANEXO D – TRADUÇÃO - RUDOLF HAUBST - STUDIEN ZUM NIKOLAUS VON KUES UND JOHANNES WENCK AUS HANSCHRIFTEN DER VATIKANEISCHEN BIBLIOTHEK - CAPÍTULO 3

Rudolf Haubst: Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Hanschriften der Vatikaneischen Bibliothek - Avaliação e Tradução

William Davidans Sversutti

2021, fev.

Resumo

O livro de Rudolf Haubst constitui de uma investigação sobre a controvérsia renascentista entre Nicolau de Cusa e João Wenck de Herrenberg a partir dos manuscritos da Biblioteca do Vaticano.

Palavras-chaves: Nicolau de Cusa. João Wenck. Rudolf Haubst.

Breve descrição dos capítulos da obra

No primeiro capítulo do livro (HAUBST, 1955, pp. 1-32), Haubst apresenta os manuscritos que constam naquela biblioteca referentes à Nicolau de Cusa. Dentre esses, constam manuscritos do próprio Cusano, bem como alguns manuscritos que o citam.

No segundo capítulo (HAUBST, 1955, pp. 33-82), Haubst avalia os códices Vaticano-Palatinos, fazendo um levantamento dos escritos referentes a João Wenck que ali se encontram, tendo em vista lançar luz sobre alguns aspectos de sua personalidade. Em um primeiro momento (HAUBST, 1955, pp. 36-48), avalia os escritos do Códice Vaticano-Palatino 600 (Cod. Vat. Pal. 600) que se encontrava na antiga biblioteca do Eleitorado do Palatinado de Heildelberg, buscando catalogar, primeiramente, 32 manuscritos de cunho político-eclesiástico que remetem ao ambiente político no qual Wenck se inseria. Em um segundo momento (HAUBST, 1955, pp. 48-55), Haubst cataloga e comenta os escritos político-eclesiásticos menores de autoria do próprio Wenck, ou seja, aqueles que não mencionam seu debate com Nicolau de Cusa. Os mesmos consistem em: i) notas marginais nas quais Wenck registra seus encontros com personalidades importantes (HAUBST, 1955, pp. 49-50); ii) vários esboços e rascunhos cujos objetivos originais nem sempre são compreensíveis, onde o próprio Wenck lida com os problemas da situação interna da igreja de sua época (HAUBST, 1955, pp. 50-55); iii) correspondências e controvérsias (HAUBST, 1955, 55-58); iv) controvérsias universitárias destacadas (HAUBST, 1955, 58-61); v) discursos perante a Universidade a partir do ano 1441, que contém esboços de sermões, bem como rascunhos de discursos acadêmicos, que Wenck realizou nas funções solenes de concessão de licenças e de seu doutoramento (HAUBST, 1955, pp. 61-65); vi)

sermões e esboços de sermões (HAUBST, 1955, pp. 65-66); vii) os opúsculos *Artificium memoriae* e *Imago symbolicae theologiae* (HAUBST, 1955, pp. 66-67); viii) alguns excertos de obras com glosas marginais de Wenck, constituindo-se principalmente de escritos dos pais da Igreja e de outros teólogos medievais como Bernardo de Clairvaux, Alexandre de Hales, Tomás de Aquino e Boaventura (HAUBST, 1955, pp. 67-68).

Na segunda parte desse segundo capítulo (HAUBST, 1955, 69-82), Haubst apresenta os escritos de Wenck que são encontrados nos demais Códices Vaticano-Palatinos: i) *Questão sobre a cristologia* (Cod. Vat Pal. 370) (HAUBST, 1955, pp. 69-73); ii); *Questão e Sermão* (Cod. Vat. Pal. 438) (HAUBST, 1955, pp. 73-74); iii) *Parva logicalia* (Vat. Pal. 1768) (HAUBST, 1955, p. 74); iv) *Memorial do divino ofício - Memoriale divinorum officiorum* (Vat. Pal. 486) (HAUBST, 1955, pp. 75-76); e, v) *Comentário à hierarquia celeste de Pseudo Dionísio* (Vat. Pal. 149) (HAUBST, 1955, pp. 77-82).

No terceiro capítulo, Haubst trata especificamente do "quadro histórico-intelectual geral de João Wenck e os motivos do seu ataque contra Nicolau de Cusa" (HAUBST, 1955, pp. 83-136). Esse capítulo se divide em três partes.

Na primeira parte (HAUBST, 1955, pp. 83-95), Haubst propõe-se a conjecturar sobre "Os contornos espirituais da figura de João Wenck".

Em primeiro lugar, apresenta o "alcance de uma escrita mais verificável".

Em segundo lugar, destaca a valorização da Sagrada Escritura e da tradição por parte de Wenck.

Em terceiro lugar, apresenta alguns pontos de contacto espiritual entre João Wenck e Nikolaus von Kues.

Na segunda parte, (HAUBST, 1955, pp. 95-110), Haubst pretende apresentar o desenrolar da disputa entre Wenck e Nicolau de Cusa. A mesma se divide em quatro momentos.

Em primeiro lugar, apresenta os "vestígios do antagonismo eclesiástico-político"

Em segundo lugar, apresenta o panfleto "*De ignota littelatura*" de Wenck e a resposta de Nicolau de Cusa, a *Apologia da douta ignorância*.

Em terceiro lugar, discute "uma nota retrospectiva posterior de Wenck".

Em quarto lugar, estabelece alguns traços da atitude posterior de Wenck para com Nicolau de Cusa em seu *Comentário à Hierarquia Celeste*.

Na terceira parte (HAUBST, 1955, pp. 110-136), Haubst procura apresentar os motivos principais da querela entre Wenck e Nicolau de Cusa. Divide-a em três momentos.

No primeiro momento, Avalia os aspectos políticos da disputa entre ambos.

Em um segundo momento, avalia a luta de Wenck contra o Eckhart e os "Begardos" contemporâneos.

Em um terceiro momento, avalia a defesa por parte de Wenck do caráter científico da filosofia e da teologia, sendo que, primeiramente, avalia uma linhagem da controvérsia e, finalmente, avalia a cientificidade das críticas de Wenck.

Tradução do Capítulo 3

0.1 A - O esboço mental da figura de João Wenck

Quanto menos se sabia sobre João Wenck, mais unilateral o quadro ameaçava se tornar, o que por muito tempo só poderia ser formado com base na *Apologia*, na qual Cusa rejeitou com força e superioridade os ataques veementes de Wenck contra suas ideias mais originais; o nome de Wenck estava ainda mais apto a tornar-se um símbolo da resistência a esta opinião, no duplo sentido de ser o tradicional defensor do velho e crítico da grande novidade, ou, então, a mente exemplar, corajosa e clara com a qual se unia, avisadamente, o grito: *videant cônsules*[1]!

Mesmo quando E. Vansteenberghe publicou em 1910 o texto de *Ignota litteratura*, o invectivo de Wenck - o único escrito com seu nome até agora -, sua figura, com a versatilidade de seus interesses e em sua peculiaridade, ainda permanecia em segundo plano, por mais que o próprio panfleto se revelasse característico. Uma prova disso é a incerteza sobre se Wenck tinha sido um nominalista ou um tomista[2].

De sua atividade conciliarista, só se sabia pelo testemunho do próprio Cusa que, em sua *Apologia*, explicava a paixão do adversário a partir da mesma[3]. É ainda mais importante que tentemos obter uma imagem mais precisa e abrangente da personalidade de Wenck a partir do material disponível antes de seguirmos para seu debate contra Nicolau de Cusa e tentarmos entender sua motivação.

0.1.1 A extensão da outra literatura verificável de Wenck

O que encontramos nos seis códices palatinos do Vaticano ainda deve ser complementado de várias maneiras por outras bibliotecas.

Na bibliografia dada por G. Ritter nos Suplementos II e III de seu livro "*Die Heildelberg universität*" (1936), aprendemos (p. 503) sobre a existência de mais três sermões, dos anos 1432, 34 e 36, de um discurso de estatuto do primeiro reitorado de Wenck (1436) e do elogio ao Códice Palatino de Ludwig III (de 4 de janeiro de 1437)[4]. Estas cinco peças são encontradas em *Códice. Weißenburg 94* (hoje Wolfenbüttel). Dois outros elogios, um deles para o Doutor João Rysen, encontram-se em *Cod. lat monac.* 1780 (300 ss.) *Ritter beshreibt nach Cod. Heidelberg.* 368, 192 (fol. 99-113)[5]. Especialmente valiosa para nós é a referência à *Epistula ad Johannem Geilnhusen, professorem et antiquum abbaten in Mulbronn*, de 26 de Março de 1442 em *Cod. Mog.* (*olim Carthus*), 190[6].

Outra carta com o título *Epistula in causa scismatis* (1441), que seria de especial

---

1 Esta reputação representa a quintessência do livro de M. Glossner "*Nikolaus von Kues e Marius Nizolius como precursores da filosofia moderna*" (Münster 1891, p. 146). Glossner poderia de fato ter visto seu modelo em Wenck de *De ignota litteratura* se o conhecesse. - Deixamos aqui de dar uma visão geral das várias avaliações de Wenck que se encontram na literatura, deixamos aqui de usar o espaço para o desenvolvimento das próprias fontes.

2 Com base na polêmica de Wenck contra os "universalizantes", Vansteenberghe (*De ignotta litt.*, 14s.) apostou no nominalismo. Isso foi corrigido por Ritter (*Via antiqua*, 53 f.), e foi provado por testamento que Wenck estava do lado da *via antiqua*. Ritter acreditava ter encontrado um ponto fraco de referência para a sua "atitude tomista".

3 *Apologia*, H 5, 6, 15.

4 Sobre esta data, vlg. Winkelmann, *Documento Livro II*, 33.

5 Ritter, *Universität*, 427 - 430.

6 Ritter, *Universität*, 430 f.

interesse para nós, foi encontrada, de acordo com Vansteenberghe[7] e Ritter, que acreditavam poder contar com Würdtwein[8], na Biblioteca da Abadia em Melk. No entanto, não parece ser o caso[9]. Além disso, Ritter (pp. 498; 504) refere-se a vários escritos cujos títulos são conhecidos de um índice de um livro de propriedade de Wenck, mas sem os manuscritos encontrados até agora. São eles: *Comentários sobre os livros bíblicos Gênesis, Êxodo, Levítico e Lamentações*; Além disso, o Tratado *Credite Evangelio*![10], um *Collatio de Spiritu Sancto et plura alia in uno volumine*, um *Exercitium in theologia*, um *Abecedarius artis* e, finalmente, o escrito *Irresolubilia dominicae passionis*. Apenas suposições vagas podem ser feitas sobre o escopo e a importância desses escritos.

Há também três comentários filosóficos no Cód. 610 (olim Carthus) da Biblioteca da Cidade de Mainz, a saber, sobre Boécio, *De hebdomadibus* (46-71), sobre *III. Livro de Aristóteles De anima (72-84)* e sobre o *Liber de Causis* (2-38). O *Explicit des (Libris) tertius De anima* menciona expressamente o magister João Wenck como o "colecionador" das *quaestionem* que ali se encontram. Partindo disso, o autor já mostrou em outro lugar que os outros dois comentários mencionados são também escritos de Wenck[11]. Nesse ínterim, o professor J. Koch chamou minha atenção para o fato de que essa evidência ainda pode ser corroborada de forma negativa e que, ao mesmo tempo, a origem dos três escritos pode ser inferida na ordem acima[12]. Gostaríamos também de agradecer a J. Koch por apontar que, ao datar os três comentários da época em que Wenck ainda lecionava como *magister artium* em Paris (até o final de 1426), confiei em uma leitura errada. Essa questão da datação das obras precisa ser reaberta porque é importante para nós no que se segue.

O fato de Wenck ter se matriculado na faculdade de teologia de Heidelberg no final de 1426[13] e, depois de completar seus estudos, ter atuado como professor até sua morte (1460) certamente não nos impede de datar a escrita de seus escritos filosóficos neste período, também pelo fato de que ele, no colofão do final do *Liber tertius De anima* é mencionado apenas como "*magister*", e não com seu título completo de "*magister Johannes Wenck sacrae theologiae professor*", mas, sobre isso, nada certo pode ser inferido[14].

Por outro lado, é mais surpreendente que Wenck nem mesmo cite Dionísio nos três comentários, incluindo aquele sobre o *De causis*, que o preocupou mais tarde, nos anos 50, e que o *Comentário sobre a Hierarquia celeste* também não faça referência à *Hierarquia eclesiástica* nos seus comentários. As seguintes afirmações, que dizem respeito à terminologia do esquema das *quaestio*, são provavelmente decisivas:

---

7 Vaanstenberghe, *De ign. litt.*, 2.

8 Würdtwein,*Subsidia*, IX, *prefácio*. Infelizmente, não pode ser visto lá onde está localizado o códice descrito por Würdtwein como *Tomus XXIII*.

9 Wenck não é mencionado em nenhum lugar do *Catalogus Codicum Mellicensium* (Viena 1898). O resultado negativo de uma consulta à biblioteca da abadia parece confirmar que a suposição anterior de que a carta está lá se baseia em erro. - Os outros manuscritos mencionados por Ritter foram retirados de Pal. 149, 486 e 600.

10 Em uma peça-conceito presumível, veja a página 54 f.

11 Haubst. *João Wenck* usw, 311 ff.

12 J. Koch apontou as seguintes referências no *Comentário sobre De causis* àquele *Comentário sobre De hebdomadibus*: "*Das dictum est alibi*", fol. 66r-69r; e "*ut fundatum est em ebdomadibus*", fol. 20v no fol. 58r. Há também um anúncio no *Comentário sobre De anima III* (79r) que se refere ao *Comentário sobre De causis* (9r-10v).

13 Töpke I, 171.

14 Em Vat. Pal. 600, 67r, Wenck se autodenomina em 1441: "*magister Johannes Wenck*"; Em: fol. 233v é assim chamado por outro. Afinal, fornecer o título completo é mais comum, como mostram vários exemplos.

1 - Os corolários dos três comentários filosóficos são constantemente introduzidos por "*ibi fundatur, quod*". A palavra "corolário" é usada ao invés de "*quaestio*" no começo do *III livro das sentenças*, bem como em outra *quaestio* teológica[15] e no *Comentário sobre a hierarquia celeste*[16].

2 – a respeito dos *Comentários filosóficos*, as "*notabilia*" e as "*supposita*" que precedem as conclusões são consideradas, conjuntamente a eles, como um único *corpus articuli*; Na *Quaestio* do ano de 1431 e nas plenamente desenvolvidas do *Comentário sobre a hierarquia celeste*, por outro lado, de tempos em tempos, *notabilia* e *supposita* contam como o primeiro, *conclusiones* e *corollaria* como segundo artigo. É muito provável que essas descobertas ocorram: que os *Comentários* foram escritos, pelo menos, antes de 1431.

Algo semelhante pode ser inferido de uma mudança clara na resposta de Wenck à questão acaloradamente disputada entre albertistas e tomistas entre 1423 e 1456[17] sobre a possibilidade de um conhecimento humano puramente espiritual que não está mais vinculado à imagem (*phantasmata*) neste mundo [(*in via*)].

No *Comentário ao De anima III*, João Wenck lida com a *quaestio*: "*utrum sine phantasmate contingat nos intelligere?*"[18]. Ele comenta um resultado que corresponde exatamente à tese de Heimerico de Campo, em seu *Liber problematicus* (dos anos 20)[19]. Depois que o *intellectus possibilis* foi acionado ou "habituado" através do conhecimento intelectual que é obtido das imagens à luz do *intellectus agens*, ele não precisa mais de imagens para conhecimento posterior, assim como alguém não precisa mais da escada depois da subida sobre os degraus, assim como a cabeça ainda precisa da cabeça. Wenck se refere a Avicena[20]. Ele tenta harmonizar o ensino de Aristóteles com isso[21]. Um vento completamente diferente sopra em *De Ignota litteratura*. "É uma contradição", assim diz lá, que, na vida terrena (*in via*), há uma cognição "sem imagem, ou *phantasma*" acessível ao ser humano; pois isso é tão impossível quanto os olhos poderem ver sem luz e cor[22]. Wenck, nisso, concorda com a interpretação tomista de Aristóteles[23]. Ele enfatiza as palavras de Aristóteles a Cusa: "*Ergo nec sine phantasmate contingit nos intelligere*"[24]. Isso foi por volta do ano de 1442[25]. Não devemos presumir que Wenck mudaria de opinião várias

15 Ver: p. 73.

16 Ver: p. 78, ss. Mesmo expressões semelhantes como o *Ibi fundatur, quod* apenas ocasionalmente fluem para a caneta de Wenck na última escrita: fol. 34r, 15: *ut fundatum est in praecedentibus*; fol. 115r, 17: *patet ex fundatis*; fol. 115r, 23: *quod sic fundatur*.

17 Ver: Meersseman II, 20, 46-51, 67-70.

18 Trac. 3, q. 2 (Cod. Mog. 610, 82r-83r).

19 Problema 13 (Meersseman 46-51).

20 Tratado 3, q. 2, *conclusio* 2; tr. 1, q. 2 ad 1; Alberto Magno: *Comentário ao De anima, III*, tr. 3 c. 12. Tomás de Aquino sobre Avicena: *Comentário ao De anima, III*, lect. 13, n. 792, I.

21 Trac. 3, q. 2. *Sed contra* e *concl.* 1 (82v). Wenck considera que Aristóteles significa com a frase *Nihil continget sine phantasmate intelligere* (De anima III, 7 431 a 17) apenas o conhecimento da física e da matemática ligada à quantidade; quanto ao conhecimento do imaterial, ele deixa a questão em aberto (ibid. 431 b 17). Ele concorda com Alberto Magno (1ª cit. Tr. 3 c.6, B.V 378) e Heymerico (1ª cit., Meersseman 46).

22 Vansteenberghe, De ign. litt. 21. - Essas palavras não buscam contradizer o fato de Cusa se fundamentar a partir do sensível tendo em vista o simbolismo matemático - O Livro I de *De docta ignorantia* foi completamente inútil - mas contra o fato de que Cusa se esforça para uma transcendência de tudo aquilo figurativo e pictórico (ver: p. 23).

23 Tomás de Aquino. *In Arist. libr. De Anima III*, 3 (429 a 4), lect. 6, n. 668 (l. cit. p. 162); ib. In III, 7 (431 a 14 ss.), lect. 12, n. 770-772 (l. cit. p. 183); In III, 8, lect. 13 n. 791 s (l. cit. 187); S. theol. I, q. 84 a 7.

24 Arist. *De anima*, III, 7, 431 a 17; *De ign. litt.*, 21.

25 Ver: abaixo, p. 99.

vezes, ou da noite para o dia, sobre esse ponto de discórdia. Portanto, é importante ver como ele comenta isso no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*. Neste escrito de 1455, a necessidade da imagem (*phantasma*) para nosso conhecimento espiritual é enfatizada várias vezes[26]. A imagem (phantasma) aristotélico geralmente é posta em harmonia com a possibilidade de reconhecimento do espiritual[27]. Seguindo Dionísio e Erígena[28], Wenck vê essa possibilidade como sendo baseada no caráter simbólico da criação visível, a partir da qual nosso conhecimento gradualmente ascende ao espiritual[29]. Que um processo de conhecimento puramente espiritual desvinculado da imagem (*phantasma*) já seja possível neste mundo, ele não admite - apesar da outra importante referência a Alberto Magno. Portanto, ele se apega à visão tomista defendida em *De ignota litteratura*. Portanto, não se deve presumir que nesse ínterim, ou mesmo mais tarde, ele tentou harmonizar a posição albertiana com Aristóteles neste ponto, como foi feito no *Comentário sobre o De anima III*.

Por essas razões, consideramos a data mais provável dos três *Comentários filosóficos* em Cod. Mog. 610 anterior a 1442 e, mais especificamente, anterior a 1431. A maior probabilidade aponta para alguns anos antes dos estudos de pós-graduação de Wenck em Paris[30].

Além dos documentos mencionados acima, o Cod. 560 recebeu o *Praefatio*[31], parcialmente escrito pelo próprio Wenck, para palestras sob o título *Paradigmata ingeniorum artis* e, pelo menos, um trecho da própria obra[32]. No *Praefatio*, o professor de teologia se volta contra o descaso com o estudo das *Sagradas Escrituras* e, ainda mais, contra a licenciosidade e arbitrariedade da explicação das *Escrituras* feitas em sua época. Ele tenta a isso se opor tornando as leis básicas da hermenêutica claras nas representações figurativas[33]. Os *Paradigmata* provavelmente se originaram por volta de 1445, no mínimo[34]. Talvez haja uma [figura paradigmática] na nota fol. 203 r-v do mesmo *Código*, que é datado com o ano 1445[35]. Nisso, Wenck se posiciona contra o método de ensino escolástico, assim como ele o recebeu em várias ocasiões em Paris.

No mesmo Cod. Mog. 560 é encontrado em fol. 285r-293r um tratado chamado *De consequentiis*, dividido em dois capítulos, que uma mão contemporânea (fol 1) atribui a

[26] In cap. 1, q. concl. 2 (Vat Pal. 149, 15v); In titulum c.2 (16v, 23 ss.); ferener: fol. 30v, 21-34; 33r, 23-26.
[27] Fol. 30v, 21-34; 33r, 23-33v, 4.
[28] In tit. c. 2 (16, 23-31), Wenck cita o comentário de Erígena (PL 122, 143 BC).
[29] Ver: In. c. 1, q. concl. (15v, 19): "*per visibilia scalariter veniet eiam ad invisibilia*".
[30] Resta investigar como as mudanças no esquema das *quaestio* (*quästionenschema*) na transição de Paris à Heidelberg podem ser explicadas. É muito fácil que Wenck tenha sido conquistado pela posição albertista [mais cedo] em Paris por João de Nova Domo.
[31] Cod. Mog. 560 (Olim Carthus), 317r-319r; De Wenck está escrito: fol. 317v, 13, - 318r (fim).
[32] Fol. 319r-332v. A redação, especialmente as notas marginais do *Praefatio* e as notas fol. 322v-323r deve provir da influência do espírito de Marcelo. Talvez seja fol. 319r-332v um relatório para ele. - Sobre a posição de Marcellus, ver J. Koch, "A interpretação da Oração do Senhor (por Nikolaus von Kues) em quatro sermões" (HSB 1940) 188-196. Sob essa influência [sobre o pensamento de Wenck], também ver: *Comentários de Wenck* glosados em Cod. Mog. 610 (autor., João Wenck, 308 f.); o *Comentário sobre o De anima* é, como J. Koch descobriu, parcialmente escrito sob essa influência [de Marcellus].
[33] Wenck busca isso principalmente por meio das duas ilustrações subsequentes: 325r e 326r (cada uma sendo uma figura circular com triângulos inscritos).
[34] A escrita de Wenck parece-me mais alinhada com a de Pal. 149 do que com a de Pal. 600. Existem também alguns ecos em termos de conteúdo, especialmente na Introdução ao *Comentário sobre a hierarquia celestial*.
[35] Ver também a relação entre os *Paradigmata* e o *Artificium memoriae*, escrito em 1444 (ver acima, p. 66 e segs.).

Wenck[36].

0.1.2 A valorização das *Escrituras* e da tradição

João Wenck foi um filósofo e teólogo escolar. Isso já pode ser visto no fato de que todos os seus escritos reais surgiram da prática do ensino escolar e foram escritos para ele, o *Parva Logicalia*, os comentários *sobre De causis*, *sobre Boethius*, *De hebdomadibus*, *sobre Aristóteles, De Anima III* e outros, como a *Lectura* de vários livros bíblicos e *Sobre a hierarquia celeste de Dionysius*, talvez também a *Insolubilia dominicae passionis* e, finalmente, as *quastiones* individuais recebidas dele. De acordo com o propósito desta literatura, Wenck foi muito guiado por pontos de vista didáticos. Em estudos menores como o *Artificium memoriae* e o *Paradigmata ingeniorum artis* - também podemos incluir aqui o *Exercitium in theologia* e o *Abecedarius artis* - questões decididamente didáticas estavam em primeiro plano, mesmo que Wenck, por exemplo, seguindo Raimund Lull, tenha entrado em caminhos menos percorridos.

Tampouco João Wenck gostava de especulações sutis. Ele mesmo não perseguiu nada disso em lugar nenhum. Ao contrário, como teólogo, ele viu precisamente um tal perigo - o de que a dialética discutiria a palavra de Deus e falsificaria a verdade da fé - até a sua morte. Porque:

> "muitos se divertem em discursos novos, em que se mesclam a Natureza com a Teologia sobrenatural, a História da Filosofia e da poética com a *Sagrada Escritura*, o que é certo: põe em dúvida pelo (seu eterno) *utrum* (?)...; por incluir o que dispensa investigação no conflito de palavras e da linguagem profética, aristotélica, dialética, retórica e satírica, mais bela que a dos profetas. Diz-se e pensa-se que não se pode compreender o teológico sem a orientação do cego Aristóteles!"

Esta citação da Introdução de *Comentário sobre a Hierarquia Celestial* (2r, 35-2v, 5) pode ser uma surpresa. De qualquer forma, se conhecêssemos Wenck apenas de *Ignota litteratura* ou da *Apologia* cusana, preferiríamos buscar o arauto da *docta ignorantia*. O fato de Wenck até mesmo falar do "cego Aristóteles" mostra a mudança que ocorreu desde sua campanha contra Nicolau de Cusa até o ano de 1455 em sua apreciação do racional para o cerne da fé.

No entanto, como seus sermões e palestras mostram desde o início, sempre cabia a ele fazer uma proclamação simples e apresentação das verdades religiosas fundamentais e garantir a base filosófico-teológica. Nisso ele vê a atribuição de seu cargo de professor. É por isso que ele adverte contra "se deixar levar pelo vento incerto das opiniões doutrinárias"[37]; Como teólogo, não sem um certo afeto (*pathos*), ele recorre no sentido literal das *Sagradas Escrituras*, para que "não se minta sob a palavra da Escritura" ao "dar uma explicação à palavra divina que lhe é alheia"[38]. Os sermões de Wenck consistentemente têm uma citação da Bíblia como mote, que ele às vezes imprime em uma repetição quase monótona. Onde ele faz isso, como no *Memoriale divinorum officiorum*, a liturgia leva, regularmente,

[36] De acordo com H. Schreiber, A biblioteca do antigo mosteiro cartuxo em Mainz (Leipzig 1927; Suplemento ao Zentralblatt f. Bibliotecas) 83, este trabalho seria "provavelmente autógrafo". É mais provável que seja a letra de Marcellus Geist. - Segundo Schreiber, o Mainz Hs. 372 contém também uma pequena obra de Wenck: *De oratione Domini Jesu Chrsiti in monte Olevi* e mais uma *De oratione dominica*. Esta e outras informações de Schreiber (82f.) ainda devem ser verificadas.

[37] *In Cael. hier.*, Pal. 149, 2r, 2; Ver: Eph. 4, 14.

[38] Pal. 149, 2r, 4; 2v, 11.

à sua referência "original" nas *Sagradas Escrituras* com uma explicação subsequente. Sob o imperativo "*Credite Evangelio*!" ele busca a conexão, também do magistério da Igreja com as *Sagradas Escrituras* como a regra mais fundamental. Essa orientação (*Scrutamini Scripturas*!) é, para ele, o remédio contra toda heresia.

Wenck se sente igualmente ligado à tradição filosófica e à teologia especulativa. Na plenitude da avaliação de suas citações de Aristóteles, também no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste* - na prática Aristóteles foi o único filósofo que ele conheceu bem da antiguidade pagã -, bem como na avaliação dos Padres da Igreja e da Escolástica, [Wenck] fala eloquentemente sobre esses assuntos. Consequentemente, ele mesmo dá pouco valor à originalidade de seu ensino, mas sim em defender as visões menos extravagantes, mais saudáveis e mais bem ancoradas e, ao mesmo tempo, servindo-se de toda a amplitude da tradição o tanto quanto possível, tanto que, para ele, o "Nós", [significa] os filósofos e teólogos escolares, porém, sob outro aspecto, apontamos que, dada sua restrição ao ensino fundamental e sua abertura à diversidade da tradição, não é tão fácil respondermos a qual escola medieval específica ele realmente pertenceu.

Ele, certamente, não era um nominalista. Sua relação com os grandes mestres e as escolas da *via antiqua* pode ser caracterizada da seguinte forma: ele quase nunca cita Duns Scotus; Alexander de Hales, assim como Agostinho e Bernardo, são avidamente usados. Acima de tudo, ele deve a Alberto Magno, como se vê em ambos em seus primeiros escritos em Cod. Mog. 610, onde os escrevera a longas distâncias temporais e se mantém fiel aos seus ensinamentos, assim como novamente mais tarde no *Comentário de Dionísio*[39]. É de particular interesse ver quem ele segue em detalhes nas famosas controvérsias escolásticas de que trata. Já vimos de que modo ele, como bacharel em Heidelberg, ficou do lado de Boaventura e Tomás de Aquino, ao qual adere detalhadamente, por exemplo, na difícil questão da natureza vinculativa da consciência em caso de conflito com a autoridade. Porém, mesmo como bacharel, ele se desvia de Tomás na questão da eficácia dos sacramentos em favor da tradição de ensino franciscana. Em uma das disputas dentro da controvérsia Albertista-Tomista sobre a natureza da diferença entre os anjos, vemos Wenck (ou talvez mais corretamente novamente), em 1455, em uma *quaestio* totalmente desenvolvida de seu *Comentário de Dionísio* tomando a parte de Alberto Magno[40]. Além disso, como já dissemos, e como mostram numerosas citações até seus sermões, Wenck gostaria de basear toda a sua literatura nos princípios filosóficos de Aristóteles. Porque o que ele disse no *Prefácio* de seu *Comentário de Dionísio* pretendia apenas seriamente impedir que o mesmo fosse igualado ao *Apocalipse*. Sob a influência de Alberto Magno, porém, seu pensamento se equilibra entre Aristóteles e Dionísio, pelo menos em algumas questões[41], e não sem estar sujeito a consideráveis flutuações em diferentes momentos - seja simplesmente dependendo

[39] Aqui e na seção seguinte, assumimos os resultados da 2ª parte desta investigação, sem acrescentar mais informações.

[40] *Quaestio* sobre c. 14 (Pal. 149, 114r-115v). Wenck ensina ali que os anjos também diferem individualmente dentro da mesma espécie. Ele, portanto, contradiz Tomás (*S. theol.* I, q. 76 a. 2, ad 1: "*Multi angeli unius speciei omnino esse non possunt*"), mas não se volta contra ele, mas contra os nominalistas (*modernorum secta*), que defendem um terreno comum negado e, assim, tornam a metafísica a mais confusa de todas as ciências (114v, margem esquerda, vlg. 115r, margem direita). Sobre a doutrina dos Albertistas, ver: Meersman, 53; 104; Haubst, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, em: Studia Albertina (Beiträge Supplementband 4, 1952), 427-430. - Pode ser verdade que Wenck também explica a *Hierarquia Celeste* como um "bom escolástico" ou "no sentido escolar comum". Não podemos reivindicar uma "direção básica tomista" (Ritter, Univertität, 425) para este escrito.

[41] Ver: B. [sobre] a mudança de sua resposta à questão da ligação de nosso conhecimento à imagem (acima p. 87 f.).

das fontes ou como resultado de uma reorganização interna de seu pensamento - para que o mesmo possa dar um passo em relação a si mesmo.

0.1.3 Pontos espirituais de contato entre João Wenck e Nicolau de Cusa

O contorno da figura de João Wenck já obtido mostra uma semelhança surpreendente entre ele e Nicolau de Cusa, embora em escala diferente. Ambos são semelhantes à tradição na medida em que nenhum deles simplesmente se encaixa em uma das escolas escolásticas tardias opostas, uma vez que ambos procuram incorporar a tradição escolástica geral em seu pensamento, embora com diferentes poderes de assimilação intelectual. Se, no entanto, se se quisesse classificar Cusa e Wenck (em sua última fase de desenvolvimento) em uma escola, dir-se-ia que esta foi alimentada por Erígena e outros, mas, especialmente, por Dionísio e seu comentarista Alberto Magno, e ligada ao aristotelismo em uma certa tensão com o Neo-Platonismo Escolástico tardio. Mas também deve ser apontado que Wenck e Cusanus são discípulos de Dionísio de maneiras muito diferentes.

O quão próximo Wenck chegou - em contraste talvez com a maioria dos filósofos e teólogos escolares de seu tempo - do pensamento de Nicolau de Cusa e, especialmente, de sua concepção básica de teologia, é indicado nos pontos a seguir.

No início de sua obra de pregação, lemos em Wenck: "*Creatura namque scalariter magnitudine suae speciei, pulchritudine nativoque suae imitationis splendore praefulget animabus easdem humanius provarhendo in admirabiliorem Creatoris cognitionem*"[42] - formulações que poderiam muito bem estar nos sermões de Nicolau de Cusa[43]. - O objetivo da *De docta ignorantia* de conduzir à revelação, Wenck resume em uma nota por volta do ano de 1441 nas palavras: "*Ignorat homo, quid conducat sibi ...; homo ignorat preterita et futura ... Ergo scrutamis scripturas!*"[44] - O mais tardar, no início do mesmo ano, o autor do *In Pal. 600* propunha uma *quaestio* sobre a reforma da Igreja fundada na *Hierarquia eclesiástica e celestial* e no princípio aristotélico: "*In omni genere est reperire unum primum, quod est metros (!) Omnium in eodem genere existentium.*"[45] Por outro lado, Wenck, no espírito do Areopagita[46], afirma, como uma objeção, que seria contrário à maior simplicidade (*einfachheit*) ser como o primeiro [número] em relação a uma série de números. O pensamento frequentemente repetido por Cusa, o de que a unidade divina (*göttliche Einheit*) seria como um "princípio numérico" (*Prinzip der Zahl*) que se encontra acima de todos os números[47], é o mesmo que aqui ressoa[48].

Para Wenck, entretanto, esses são apenas sons raros e ocasionais. Na mais bela harmonia com Nicolau de Cusa, ele se encontra, ao que parece à primeira vista, em seu *Comentário sobre a Hierarquia Celestial*, de 1455. Ele obviamente gosta disso sob o sol do Areopagita, no qual as ideias da Docta ignorantia amadureceram . Nós o vemos enriquecendo avidamente seu mundo escolástico de conceitos com os símbolos cosmopolitas de Alberto e Dionísio. E mesmo que ele já tivesse percebido por meio de Tomás, como

---

[42] *Memoriale divinorum officiorum*, (1445) em Cod. Mog. 132, 1r, 19-22. O texto aí é o de Pal. 486, mais preferível aqui.

[43] Ver: Pred. 10 (1432-38): Cod. Cus. 220, 51v, 8 ss.

[44] Pal. 600, 233v, 1-3.

[45] Pal. 600, 212. Para Aristóteles ver: *Metafísica.* X, 1, 1052 b 17. Cusa também se refere a esta passagem de Aristóteles em várias ocasiões; Por ex.: *De doct. ig.*, I, 17, (H 33, 11).

[46] Ver: *De divinis nominibus*, II, 4 (PG, 3, 641 A) e II, 10 (PG 3, 647 C): "*Causa omnium ... supra omne principium et omnem ordinem collocata*"; além disso: *De mystica theologia.*, 5 (PG 3, 1045-48).

[47] Ver: *De doct. ig.*, I, 5 (H 12).

[48] Pal. 600, 234r.

bacharel, que não havia proporção entre Deus e a criatura sob o padrão quantitativo[49], ele também declara aqui a teologia negativa com aprovação.

Aproximemo-nos um pouco mais do comentário do *Capítulo 2*, que é particularmente interessante para nós, especialmente a *Quaestio* (30v, 6 a 34 r, 16), que ali se apresenta. Em seu primeiro *notandum*, o exemplarismo medieval, baseado em *De universo* de Guilherme de Paris, é revestido com as palavras concisas:

> "*Omne ergo creatum Dei symbolum est et effigies intelligibilium et divinorum ...; et ita veniunt ipsa sensibilia sive materialia mundi nedum ut specula invisibilium in lumine naturali, verum et ut paradigmata inteligibilium mentium. Unde Deus ipse se ipsum symbolisans nedum se ipsum symbolisavit laudabiliter in verme, sed etiam in litteris et elementis alphabeti*" (30v, 28-35).

No 4º *notandum* (31v - 33r, 18), Wenck trata em amplas elaborações sobre a relação entre teologia e arte, contra a qual advertia no *Prefácio*. Ele chega à conclusão de que a teologia deve fazer uso da "poética" para ilustrar seus conteúdos[50] e a sua prática (32v) em uma representação figurativa (*figürischen Darstellung*) do Universo em uma primeira, segunda e terceira "regiões do Universo" (*Gliederung des Universums*) é surpreendentemente semelhante a uma distinção entre as três camadas da *Figura universi* cusana em *De coniecturis*, I, 15 (P. 49v)[51].

A *1ª conclusio* de Wenck começa, então, com a seguinte avaliação da teologia negativa: "*Etsi intellectus noster per symbola sensibilia ascendat ad spiritualia intelectualia et divina intelligenda, nequauam tamen accipi eadem in illis symbolis, nisi quadam extendatur proporcionalitate ad ipsa*" (33r, 19-22). O *2º Corolário* enfatiza que nenhum mero conhecimento (*bloßes Wissen*), mas a reverência e louvor a Deus é "o objetivo deste simbolismo divino" (33v, 14-19). A *2ª conclusio* acrescenta, entretanto, que os símbolos sensíveis têm a vantagem de possuírem uma maior clareza. A pedra angular é a *3ª conclusio*: "*In nomiquam per afirmatones*" (33v, 27 s). Como justificativa, Wenck se refere à regra dada no "texto"[52]: "*Negationes in divinis sunt convenientes, afirmações vero incompactae*"[53].

Em tudo isso[54], João [Wenck] concorda não apenas com Dionísio, mas também com Nicolau de Cusa[55]. Tal abordagem - após a forte discussão - é surpreendente. Nos perguntamos: como ela se explica?

---

49 *Einleitungsquästio zu Sent.* III (Pal. 370, 75v, 33s.): "*Proportio est Dei ad creaturam non in commensuratione quantitatis*". Sobre Tomás, ver: *In Sent.*, III, d.1, q.1, a.1, ad 3 (III, 10).

50 Concl. 1, coroll. 1 (f. 33r, 10-13).

51 O livro *De coniecturis* foi escrito em 1440. O fato de a representação de Wenck estar em semicírculos não significa nenhuma contradição com o que Cusa queria ilustrar, já que a sobreposição e o entrelaçamento das esferas não podem ser representados de maneira menos eficaz dessa maneira.

52 De cael. hier. II, 3 (PG 3, 141 A).

53 Fol. 33v, 28f. - O texto citado por Wenck provém da tradução de Erígena (*Depulsiones in divinis verae, intenções vero incompactae*) e de João Sarraceno (*Negationes in divinis sunt verae, afirmationes autem inconvenientes*). Sobre as mesmas, conjuntamente: (*Dyonisiaca*, 758 p.).

54 Fol.34r, Wenck também explica, por exemplo, que Deus está "acima de todos os seres" no que diz respeito ao *modus significandi*.

55 Ver, por exemplo, B. Baur, *Nikolaus Cusanus*, pp. 41-49, sobre teologia simbólica e, pp. 80-92, sobre teologia mística em Ps. Dionísio e Nicolau de Cusa; Ver também: Haubst, *Das Bild*, etc., pp. 321-24.

0.2 O curso da discussão

0.2.1 Os vestígios de oposição eclesiástica, especialmente na época da Dieta de Mainz (1441)

O conhecimento de uma atividade conciliarista de Wenck foi baseado até agora apenas no silêncio diligente dos arquivos da Universidade de Heildelberg[56] e naquilo que o próprio Cusa diz na *Apologia* (H5, 10-14): "*Wenck illel, qui ab universis doctoribus Heidelbergensis studii abierat et partem damnatam Basiliensium sumpsit, in qua fortassis pertinaciter persisit, veritatis defensorem, pseudo-apostolum nominare nem erubuit*". No entanto, se tomarmos as palavras "*abierat*", "*sumpsit*" e "*damnatam*", aqui já está expresso que Wenck, somente após a adoção da constituição *Moisés*[57], isto é, depois de 4 de setembro de 1439, tomou o lado de Basileia e está em contraste com o corpo docente de Heidelberg que, ao contrário, era leal ao Papa. Esta afirmação sobre a atitude dos professores de Heidelberg está correta[58]. O que Cusa diz de Wenck, podemos, com base em declarações em Pal. 600[59], praticamente confirmar.

Na época da Dieta (*Reichstag*) de Mainz, em 1441, Wenck entrou em contato com vários líderes do Partido do Conselho[60]. Nós o encontramos, por exemplo, também muito bem informado sobre os autores das *Propositiones* elaboradas pelo partido papalista. As teses dos embaixadores papais publicadas em Mainz no Domingo Laetare (26 de março de 1441) foram designadas por ele como *Propositiones papalistarum* (Pal 600, 76). Não é surpreendente que Nicolau de Cusa, um desses embaixadores que em Mainz e no ano seguinte em Frankfurt[61] "resistiu à Basileia com ardor, como nenhum outro"[62], tenha se tornado um "oponente" (*gegner*)[63] na política eclesiástica. O fato de Wenck ter dado atenção especial a ele, já então, é demonstrado por suas anotações em Pal. 600, 76v 4-77v que seguem imediatamente às *Propositiones papalistarum*. Elas já foram impressas nos arquivos do *Reichstag* alemão como "Notas e comentários de um Anônimo" sobre os eventos em Mainz de 27 a 29 de março de 1441[64]. Para nós, eles ganham um novo significado porque nós os reconhecemos como as anotações e notas marginais de João Wenck. A redação do texto, assim como as notas marginais, vem dele, sem dúvida. O texto incompleto e sem forma linguística, com erros gramaticais, exclusões e acréscimos também mostra Wenck não apenas como o redator, mas também como um autor que escreveu essas notas para si mesmo. Por sua natureza enérgica, a redação deveria ter ocorrido muito abruptamente, senão, durante o decorrer dos eventos. Temos muitas boas razões para acreditar que Wenck esteve em Mainz de 24 de março a 7 de Abril e foi uma testemunha ocular daqueles acontecimentos[65].

---

[56] Ver: Winkelmann, Urkundenbuch e Thorbecke *Anm.* 108 S. 28.

[57] Ver: acima, página 39. - No memorando de Frankfurt (Würdtwein IX, 1), Cusa começa: "*Damnatis Amedistis in magna oecumenica synodo*". Isso se aplica à mesma constituição. Ver: Koch, *Unwelt*, 17.

[58] Thorbecke *Anm.* 108 S. 26-29; Ritter, *Via antiqua*, 66.

[59] Ver: acima, p. 48, ss. - Como mostra o sermão de 19 de julho de 1439 (p. 51), Wenck fez campanha para o conselho um pouco antes do que Cusa pensava.

[60] Ver: acima, p. 49.

[61] Comparar os dois relatórios cusanos, a *Carta* de 3 de abril de 1441 (RTA XV n. 370) e o *Memorial* de 21 de junho de 1442 (Würdtwein IX, 1-56).

[62] Assim, na *Apologia*, Cusa pode deixar falar um de seus discípulos (*discipulus*) (H 5, 9 s.).

[63] Compare a palavra *adversarius*, que é repetidamente aplicada a Wenck na *Apologia*.

[64] RTA XV n. 345 (639-42).

[65] As razões são as seguintes: Fol. 77r são as notas do primeiro, 77v do segundo, 76v, 5ss., seguindo diretamente as proposições dos "papalistas", as do terceiro dia da disputa. Aparentemente, Wenck tinha essas propostas à sua frente em uma folha dupla e, finalmente, preencheu o espaço ainda em branco. O resto do manuscrito (V) foi escrito assim como em 76r. Fol. 75r (também V. Hd.) do discurso do enviado do Conselho Thomas von Courcelles no Congresso de Mainz, em 24 de março. O Fol. 70r

Seu relatório não mostra menos imediatismo do que a *Carta ao Cardeal Cesarini* que Nicolau de Cusa escreveu em 3 de Abril[66]. Isso é ainda mais verdadeiro no relato que João de Segóvia fez em sua *História do Concílio*[67]. Em sua sucessão abrupta, as sentenças individuais parecem ser melhor o resultado de uma transcrição [dos mesmos].

Em termos de conteúdo, as notas de Wenck geralmente podem ser conciliadas com aquilo que Nicolau de Cusa escreveu sobre os últimos dois dias [do Concílio]. É incompreensível que H. Herre, nos arquivos do Reichstag (XV 553), descreva o "relato de Cusa" como "bastante subjetivo", enquanto, segundo ele, o Anônimo (Wenck) se encontra do lado neutro[68]. O quanto Wenck estava do lado do Conselho naquela época é mostrado pelos seguintes dois ou três momentos:

1. Com relação aos *Discursos dos embaixadores papais* de 27 de Março, ele observa:

> *Hi papalistae in oblatis archepiscopis certis dicunt non esse contentionem Eugenii cum concilio; et tamen dicunt Basilienses se ab universa ecclesia separasse et desiisse esse ecclesiam, etiam si concilium non fuisset translatum, tunc quando ducem Sabaudiae Amedeum constituerunt; et tamen asserunt synodum Florentinam, cuius decreta desiderabant ipsos principes suscipere et acceptare, esse sanctam katholicam et apostolicam ac sacram ycumenicam synodum.*
>
> Na margem, Wenck escreveu sobre essa passagem: *O versutiam*![69]

2. Wenck parece querer sobrecarregar Cusa com irrelevância religiosa por causa da comparação de João de Segóvia com Cristo, o Desconhecido, e por causa da referência à cena de Emaús[70]. Por causa do próprio João de Segóvia, experimentamos o oposto. Cusa o repreendeu a respeito da maneira como ele se gabava de sua humildade, comparando-se a Cristo, dizendo que isso era uma blasfêmia[71].

3. Os mais inequívocos podem ser os títulos de João de Segóvia e Nicolau de Cusa. Enquanto o primeiro é chamado "*Cardinalis S. Calixti*" (adicionado do comentário "*quondam magister Johannes de Segobia Salamantini studii em Hyspania*"), seu oponente é friamente chamado "*De Cusa*", e Wenck o designa, o *decretorum doctor*, que é conhecido desde 1433, com a classificação acadêmica mais baixa de todas, a de "*baccalareus in artibus*"[72].

---

contém o escrito de Allemands para Wenck de 7 de abril. Na mesma página, é relatado um encontro pessoal entre Wenck e Allemand e Thomas von Courcelles. As folhas 70 e 85 parecem ter sido a capa das páginas ali contidas por um tempo. Tudo isso formou, então, um calhamaço de folhas que Wenck poderia ter trazido para suas anotações em Mainz. Um adendo posterior relata o *Sermão da Páscoa de Kalteisens* (em 16 de abril de 1441).

66 RTA XV, n. 370.

67 João de Segóvia não conhece os discursos dos embaixadores papais como testemunha ocular (RTA XV 553). O relatório MC III, 568-687, por sua enorme abrangência, só pode concordar em suas ideias básicas com o discurso que efetivamente se proferiu.

68 O texto dos registros de Wenck, que são editados pelo RTA XV n. 345 (639-643), devem ser corrigidos. Para tais correções, ver: (HAUBST, 1955, p. 97, nota 13.).

69 Fol. 77r, 35-41. RTA XV, 640, 12-17.

70 RTA XV 643, 3f. (76v, 10s.).

71 MC III 689 (RTA XV 761, 39); Ver: MC III 568 (RTA XV 649 f.).

72 Por outro lado, isso torna provável que Cusa realmente tenha deixado Heidelberg em 1417 como um Bacharel em Filosofia para começar seus estudos canônicos em Pádua. Nada é dito sobre isso nos registros de Heidelberg. Mas Wenck dificilmente "superestimou" seu "oponente".

0.2.2 O panfleto *De ignota litteratura* e a obra *Apologia doctae ignorantiae*

Para poder acompanhar o desenvolvimento da tensão latente no Reichstag de Mainz para o ataque aberto, gostaríamos de conhecer a *Epistula in causa scismatis* de Wenck do mesmo ano de 1441[73]. A revisão crítica de suas acusações, bem como a *Apologia* de Cusa pressupõe uma discussão detalhada da doutrina cusana[74]. Essa última está além do escopo de nosso presente estudo. A seguir, nós voltaremos apenas para a datação e teor dos dois escritos: *De ignota litteratura* e *Apologia doctae ignorantiae*.

Para a datação de *De ignota litteratura*, o período que vai até 1448 não é viável[75]. Como Wenck dedicou seus escritos ao ex Abade de Maulbronn, João de Gelnhausen[76], e ele morreu no meio do verão de 1443[77], é necessário que esta data seja a última possível para a sua elaboração; a menos que a mesma fosse apenas uma dedicatória fictícia. No entanto, de acordo com a *Apologia* de Cusa, isso não pode ser assumido[78]. A possível data mais aproximada seria 26 de Março de 1442, isto é, a mesma data da *Carta* de Wenck ao Abade de Maulbronn. Nessa *Carta*, *De ignota literatura* não é de forma alguma referida, mas, inversamente, em *De ignota litteratura*, a *Carta* é referida com alguma clareza[79].

A datação da *Apologia doctae ignorantiae* decorre do fato de que, segundo o texto, Cusa foi nomeado Cardeal recentemente (H. 1, 4). Isso aconteceu em 20 de dezembro de 1448[80]. Além disso (H. 19, 27) há a festa de São Dionísio mencionada como "hoje". A data da redação seria, portanto, aproximadamente, em torno de 9 de outubro de 1449. - A razão da diferença temporal entre a criação dos dois escritos, para ele, é esta: Cusa não teve contato com o escrito *De ignota litteratura* antes[81].

O título "*De ignota litteratura*" não torna, como sugere inicialmente, a escrita do "*baccalareus in artibus*" desprezível como a de um "homem obscuro" (*Dunkelmannes*). Ao contrário, Wenck até elogia Nicolau de Cusa pelo fato de que a *Docta ignorantia* foi sido escrita num estilo "suficientemente elegante"[82], ditada por um desejo de inovação e vaidade, e inflada por uma visão puramente científica-naturalista dos assuntos religiosos[83]. Ele renuncia a tal literatura; ele a ignora com o salmista: "*Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini*" (Sl. 70, 17 f.). *Ignota litteratura*! é, portanto, seu lema contra os pseudo-profetas, que "se envaideceram (*evanuerunt*) em seus pensamentos, e cujos corações irracionais estão obscurecidos"[84]. Mas Cusa aparece-lhe como o pior desses pseudo-profetas: "Não sei se eu - na doutrina sobre Deus e da Trindade das Pessoas, do Universo, da Encarnação de Cristo, das Virtudes divinas e sobre a Igreja - alguma vez vi um escritor assim". Este é o resultado de suas observações. "Quando este último diz",

---

[73] Para obter mais detalhes, consulte a página 84, ss.

[74] Referimo-nos aqui ao que Vansteenberghe disse em sua *Introdução* ao *De ignota litteratura* (p. 9-18). Voltaremos a alguns pontos das duas escrituras.

[75] Ritter, Universität, 432.

[76] *De ign. litt.* p. 19.

[77] Vlg. Sua inscrição sepulcral em Maulbronn. Termina com: O (biit) MCCCCXLIII esti (vali) culm (ine). Devo meu conhecimento desta inscrição à amável comunicação do Sr. Ephorus H. Fausel em Maulbronn.

[78] Ver: *Apologia*, H. 4, 21- 5, 15.

[79] A "Vida desprendida" (*Abgescheinden leben*) (*De ign. litt.*, 31) é o mote da *Carta*, que está no início (Cód. Mog. 190, 150v, 16) e no resumo (154v, 20).

[80] Eubel, II, 11.

[81] Ver: abaixo p. 112, nota 8. **XXXX**.

[82] "*Satis elegantis stilo*" (p.19).

[83] In nuda stando visione scientiali nos inflante (p. 20).

[84] P. 20. Ver: *Carta aos Romanos*, (Rm. 1: 21) de Paulo.

acrescenta, junto com outros insultos que não são brandos, "ele está inflamado por desejos superiores por causa da *docta ignorantia*, então talvez ele fale a partir das chamas do inferno." A consequência que Wenck apresenta ao seu destinatário, portanto, só pode ser: "Põe-te diante deles, venerável pai, a todo custo, para que os teus sentidos não sejam enganados por este pseudo-apóstolo e traiçoeiro (*operario subdolo*), que se transforma em apóstolo de Cristo!" (p. 41). Wenck tenta substanciar suas acusações referindo-se primeiro ao "fundamento" da doutrina cusana, a *docta ignorantia* e ao princípio da *coincidentia oppositorum* (p. 20-22), bem como (p. 24-41) a dez conclusões [heréticas] daí derivadas, [que possuem] de 2 a 4 *Corolários* cada uma, como "contradizendo a fé, ofendendo ouvidos piedosos, seduzindo a vã desobediência a Deus" (p. 19) ou, como [proposições] contraditórias, [que poderiam] ser explicadas meramente pela falta de treino lógico (p.24), ou como "cheias de erro e veneno", como tenta comprovar através da "ruína de todo pensamento científico" (p.29). A principal tendência de Wenck é rotular Cusa de panteísta, tanto que ele não se esquiva de explicar a doutrina cusana da *coincidentia oppositorum* (*in Deo*) como a *coincidência da criação com Deus* (*cum Deo*).

Depois disso, no entanto, não precisamos nos surpreender se Nicolau de Cusa descrevesse Wenck como uma "pessoa altamente arrogante" (*Apol.* H. 1, 21) e sua escrita como uma invectiva (H. 2, 1; 33, 10) cujo tom não é claro zelo puro, mas apenas de "paixão" (H. 5, 9) e inveja (H. 14, 10). Acima de tudo, Cusa se indigna com a interpretação do *princípio da coincidência*, como se Deus estivesse coincidindo com o mundo: "Se ele (Wenck), não tivesse cegado devido à sua paixão, não teria falsificado tanto a escrita (de *De docta ignorantia*). Mas, ao que parece, ele a queria atacar a todo custo (...) por que: dizer que a imagem (*Abbild*) coincide com o Arquétipo (*Urbild*), o que é causado coincide com a causa, convém mais ao louco do que ao insensato" (H. 16, 9-21). Quase no final de sua *Apologia*, Nicolau de Cusa finalmente põe uma palavra dura contra Wenck: o "mutilador (*verstümmler)* de seus escritos", na boca de um aluno, com quem está dialogando sobre o *De ignota litteratura*, neste livro: "*Eat nunc truncator librorum et abscondat se*! (H, 31, 4).

Apesar de toda a má vontade e incompreensão de [Wenck] devido a sua posição enrijecida "ao modo da tradição" (H 2, 25) e de sua "obscuridade verbal vazia" (H 4, 17), de um "ouvir" e não "ver" (H. 2, 16-22) da filosofia escolástica avessa à qualquer novidade, essas críticas talvez tiveram o mérito de mostrar a Nicolau de Cusa de que o episódio do ataque de Wenck o levou a captar suas próprias ideias com mais clareza e, talvez, também o tenha levado a um modo um pouco menos ousado de as formular e, assim, pelo menos, proteger-se de tais interpretações errôneas desse momento em diante.

Para o professor de teologia João Wenck, no entanto, a empreitada teve um desfecho mais embaraçoso do que para aquele que desejava carimbar como "pseudo-apóstolo" que, depois de sete anos, após a renúncia do partido conciliarista, como Legado Apostólico e pregador da reforma cruzou as terras alemãs de Janeiro de 1451 até meados do ano 1452. Certamente, não podemos culpar o Cardeal pelo fato de que ele - que não hesitou em iniciar uma conversa amigável com João de Segóvia após anos de disputas eclesiásticas mais acirradas, após o fim da disputa - resistiu a ser rotulado por Wenck como um panteísta. Outra questão é se Wenck, que agora precisava ver que, de alguma forma, havia calculado mal a pessoa de seu oponente de forma dura e injusta, não se sentiu tão separado de Nicolau de Cusa quando finalmente percebeu as coisas. A seguir, faremos uma declaração sobre isso.

0.2.3 Uma nota retrospectiva de Wenck em Pal. 149

No final do Folio 24r, encontra-se, no Cod. Pal. 149, a seguinte nota, até então completamente esquecida:

> *Cum in De mystica theologia*[85] *scpritum sit: 'Ignote ascende!', in eodem libro 'ignorantia' capitur nun ut est in irrationalibus, sed ut est in intellectualibus et divinis, non dicens privationem notitiae, sed praeeminentiam, excessum et profectum notitiae. Quam acceptionem 'ignorantiae' puto ignorasse eum, qui scripsit 'De docta ignorantia' libellos tres, quos improbavi per 'Ignotam litteraturam'. Quam videns ille de De docta ignorantia fecit Apologiam maledicendo me nominatim blasphemiis inauditis. Contra quam Apologiam scripsi libellum 'De facie scolae doctae ignorantiae', ut agnoscatur, quam detrahat doctrinae omnium universitatum.*

Neste texto, que Wenck pessoalmente adicionou ao texto de seu *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*, junto de muitas outras notas, algo novo é dito. Podemos resumir as impressões individuais que o mesmo transmite da seguinte forma:

1 - Wenck parece não se lembrar das próprias alegações no *De ignota litteratura*. Mas o idoso professor[86] sente, com amargura, o modo negativo como seu nome foi marcado pela *Apologia doctae ignorantiae*.

2 - As acusações de Wenck contra Nicolau de Cusa, vistas em conjunto, recuaram. Algo apenas é ainda mantido por ele. Mas isso não é mais uma acusação, mas apenas uma suspeita (*puto*) e não mais de heresia, mas de uma interpretação incorreta de Dionísio, e isso, por sua vez, apenas por causa de um suposto erro, onde Dionísio contradiz o significado da palavra *ignorantia*.

3 - Enquanto Wenck interpreta o termo *ignorantia* em Dionísio[87] de forma muito inteligente no sentido de *theologia eminentiae*, estranhamente ele suspeita na *docta (!) ignorantia* cusana[88] uma recaída em um misticismo irracionalista ou agnosticista, ou simplesmente a redução do conceito de Deus ao nível de um ser subespiritual. Isso fica ainda mais claro no texto anterior no qual esta nota se baseia. Lá, seguindo *De caelesti hierarchia*, I, 4, os termos *furor*, *concupscientia* e *irrationalitas* são explicados de acordo com seus diferentes significados quando aplicados ao animal, ao espírito da criatura e a Deus; o último, com as palavras:

> Irrationabilitas sive insensibilitas in irrationalibus et sensum non habentibus defectum ostendit rationis et sensibilitatis, sed in divinis et intelectualibus supra rationem aliquid non per defectum, sed per profectum significat ... super-eminentiam divinae sapientiae in figura stultitiae laudans (24r, 33-38)

4 - Wenck escreveu uma resposta à *Apologia* de Nicolau de Cusa: a *De facie scolae doctae ignorantiae*. Este escrito deve ter sido redigido entre o final de 1449 e 1455. O título

---

[85] *De mystica theologia*, I, 1. (PG 3, 997 B).

[86] Ver: *Apologia*, H. 31, 13.

[87] Uma pista etimológica é provavelmente dada no termo *agnóstos* mencionado. Basicamente, essa interpretação está correta, sem dúvida.

[88] A palavra *docta ignorantia* remonta a Agostinho: "*Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram*" (Ep. Ad Probam - ep. CXXX, 15, 28; Corp. - Script. Eccl. Lat. XXXXIIII 72). - Bonaventura também atribui (erroneamente) a expressão *docta ignorantia* a Dionísio (In Sent. II d. 23 a.2 q.3 ad 6, II 546 a).

sugere que o tom ainda era mais ou menos próximo do de *De ignota litteratura*. Wenck, entretanto, parece ter planejado cuidadosamente desta vez que "aquele" também não "veja" esta escrita e que a "insulte" (*schmähe*) novamente.

5 - O segundo folheto pretendia mostrar a antítese da "*scola doctae ignorantiae*" ao ensino predominante das Universidades.

0.2.4 Traços da atitude posterior de Wenck em relação a Nicolau de Cusa no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*

O que descobrimos quando questionamos sobre a posição de Wenck a respeito da tradição e sobre os pontos espirituais de contato com Nicolau de Cusa colocou Wenck surpreendentemente, no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*, na mesma corrente de tradição em que Cusa também estava, e [também mostrou] como seu pensamento, comparado ao *De docta ignorantia*, dele se aproximou. Agora, a mudança de pontos de vista que ocorreu deve ser considerada ainda mais claramente e, em segundo lugar, devem ser examinados quais pontos em que o contraste com Nicolau de Cusa pode ainda ser perceptível.

1 - No *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*, semelhante à nota que acabamos de discutir - como mostra a comparação com *De ignota litteratura* -, silencia a polêmica aberta e latente contra o panteísmo cusano, contra o princípio da coincidência e a acusação contra o fato de que "nossa ignorância deve ser elevada acima de todo ensino"[89]. Em vez disso, Wenck aceita explicitamente a "regra" Areopagítica: "*Negationes in divinis sunt convenientes, afirmações vero incompactae*"[90]. A esta passagem e seu contexto em Dionísio[91] ele também dedica uma explicação doutrinária muito bela (21r 6-21v, 24), na qual ele descreve o conceito de Deus acima do que os "sinais" (*Zeichen*) expressam e que aquilo que reconhecemos por "semelhantes" (*ähnliches*) e "diferentes" (*unähnliches*) aumentam cada vez mais em relação ao Deus *ineffabilis*, *invisibilis* e *incomprehensibilis*[92].

Uma mudança das autoridades é muito clara neste escrito. Porque Aristóteles deve ser instruído na primeira *quaestio* que, do "Um" (*Einen*) *in concreto* de Deus, não somente "o Um" (*das Einen*), mas, também, uma Multiplicidade de coisas (*Vielheit von Dingen*) pode surgir do ato livre de criação[93]; e Wenck pode citá-lo até meia dúzia de vezes em uma página, em comparação com os "escritos divinos" de Dionísio, mas o *Philosophus* lhe parece "cego"; como fonte, ele se aproxima da interpretação de João Erígena, aproximação que antes, certamente, não seria considerada involuntária. O comentário de Erígena em particular também abre o caminho para uma nova reaproximação com Nicolau de Cusa. Coisas das quais Wenck costumava acusá-lo, ele agora repete com imparcialidade acompanhando Eriúgena. Basta assinalar o seguinte paradoxo, dito por Deus ou pela Bondade Divina (*Güte gesagte*): "*In omnia manat ..., ita ut in universitate multiplex sit per infinitam multiplicationem, et in ipsa omnia unum sint per incomprehensibem adunationem*"[94].

---

89 *De ign. litt.*, 31.

90 Ver: Acima, p. 95.

91 Cap. II, 3: "*Itaque colendam - supermundalium excellentias*" (- PG 3, 140 C bis 141 A), na tradução de Erígena: PL 122, 1041 B-D.

92 No *Sermão sobre a conversão e o martírio de Dionísio*, em 26 de Junho de 1457, Wenck (Pal. 149, 244v) diz que passou a acreditar nisso através do discurso de Paulo sobre o "Deus desconhecido" (*Deus ignotus*, *Deus absconditus*). Ver o diálogo cusano: *De deo abscondito*.

93 Fol. 14v, 18; 15v, 28 ff.

94 Fol. 3v, 11 ff. - Para o texto da Erígena, ver: PL 122, 127 AB (*Nulla alia est rerum subsistentia*

Como essa reviravolta surpreendente pode ser explicada? Certamente, também em Wenck se expressa a tendência ao neoplatonismo de meados do Século. Mas, se considerarmos que Wenck, além de Erígena, também estudou Hugo de São Vitor detalhadamente e também utilizou o Vercelense[95] para seu *Comentário*, isso nos remete à uma passagem da *Apologia* em que Cusa aconselha o adversário - dificilmente sem ironia - que, se ainda houvesse a esperança de que ele saísse da cegueira (da *secta Aristotelica*) para a luz, para que ele "entenda a *Teologia Mística*, Máximo Confessor, Hugo de S. Vitor, Roberto de Lincoln[96], João Scotígena[97], o Abade de Vercelli (*Vercellensis*) e o resto dos comentaristas mais recentes dessa obra[98] e que ele, sem dúvida, descobriria que estava cego"[99]. Quer Wenck tenha realmente aceitado este conselho de Cusa, quer haja uma estranha ironia no seu desenvolvimento posterior - em todo o caso, como vimos, João Wenck está a trilhar o caminho indicado por Cusa, com a diferença de que não segue imediatamente a *Teologia Mística*, mas, inicialmente, escolhera a *Hierarquia Celeste* de Dionísio como o objeto de pesquisa[100].

2 - Em uma frente muito atrasada, no entanto, Wenck continua a luta com seu oponente em seu *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*, como se fosse uma "batida em retirada" (*Rückzugsgeplänkel*). No entanto, isso só pode ser verificado se relacionarmos parte do que é evidentemente enfatizado neste texto e o panfleto *De ignota litteratura*. A esse respeito, notamos os seguintes dois pontos:

No *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*, Wenck enfatiza repetidamente a doutrina de que todo conhecimento humano terreno está ligado a imagens (*phantasmata*). "Aquele que não tem percepção sensorial", argumenta utilizando as palavras de Aristóteles no III. *De anima*[101], "Nem aprenderá nem saberá nada. Mas se alguém quiser pesquisar (speculari) (no espelho das coisas), deve-se pesquisar através da imagem (como um espelho)". Os *phantasmata*, entretanto, são algo vinculado a um significado, mesmo que eles próprios não tenham matéria"[102]. "Por meio das imagens das coisas corpóreas, deve-se chegar ao conhecimento de tudo" (33r, 25).

Em primeiro lugar, essas proposições devem ser entendidas a partir do contexto histórico da controvérsia albertista-tomista da época, que ainda colocava "as duas escolas de Colônia em forte oposição uma à outra". Nesse argumento, os albertistas afirmavam que, "segundo Aristóteles, as coisas puramente espirituais são apreendidas pelo intelecto humano (precisamente então) quando ele reflete sobre si mesmo, livre de todos as imagens"[103]. Em seu *Comentário sobre o De anima III*, Wenck compartilhou este ponto de vista ao defender a tese de que o intelecto "não está organicamente limitado ao desempenho de

- *adunationem*). - Ver também, em Fol. 7r, o que, de acordo com Erígena, é realizado através da *multiplicatio radii simplissimi*.

95 Ver acima, p. 79.

96 Também chamado, principalmente, de Robert Grosseteste. Ele escreveu um comentário sobre a *Teologia Mística* que apareceu na edição de Estrasburgo de Dionísio que é editado em 1503.

97 Erígena também é mencionado de modo geral por Wenck.

98 Nomeadamente a Teologia Mística de Dionísio.

99 Apologia., H. 20, 21-21, 4 - L. Baur (op. Cit. 15) descreve esta passagem curiosamente como uma citação de Wenck. Não é encontrado em *De ignota litteratura*. As palavras são dirigidas a Wenck no contexto e não se encaixam a Nicolau de Cusa, mas a Wenck.

100 No final da discussão sobre a relação entre teologia afirmativa e teologia negativa (21r, 6-21v, 26), Wenck escreveu o adendo: *Controversia finita* (Dionísio) *convertit sermonem ad laudem dissimilium similitudinum*. - Ele também não escreveu isso em memória da polêmica com Nicolau de Cusa?

101 *De anima*, III, 8 432 a 7 ss.

102 Pal. 149, 30v, 22-24; cf. 33r, 19-25.

103 Meersseman 46. Ver: acima, pp. 86-88.

sua atividade"[104] e também pode saber sem estar preso à imagem depois que o *intellectus possibilis* foi acionado por um conhecimento já existente[105]. O João Wenck do *Comentário à Hierarquia Celeste* - pelo menos no contexto da epistemologia teológica, onde o significado de *phantasmata* é discutido - abandona ambas as teses e, aqui neste momento, apenas enfatiza a conexão [do conhecimento] com a imagem e mostra, a respeito desta questão, *de facto*, a sua mudança de posição do "Albertismo" para o "Tomismo".

Nas proposições acima, ecoa o motivo de luta (*Kampfmotiv*) *nec sine phantasmate contingit nos intelligere* de *De ignota litteratura*[106], dirigido contra Nicolau de Cusa. Como já era defendida, a necessidade da imagem para o conhecimento de Deus ainda é considerada inextricavelmente ligada ao "conhecimento em espelho e enigma" (1 Co. 13:12) das criaturas[107].

Em *De ignota litteratura*, Wenck havia agora interpretado o termo "*incompreensibiliter*" da expressão cusana "*incompreensibiliter comprehendere*" como um conhecimento de Deus que estava separado da imagem (*phantasma*). Ele chegou a um completo mal-entendido sobre o que Cusa queria dizer com sua formulação paradoxal. Porque ele queria dizer que a abundância divina de ser e luz não pode, de forma alguma, ser apreendida pelo homem terreno em si mesmo, mas somente a partir da imagem e em um reflexo tênue[108]. Wenck transformou isso em uma presunção que busca por uma visão direta de Deus, baseada na incompreensão de nossa situação humana terrena[109] e que propõe o mesmo esvaziamento completo do conceito de Deus como consequência, conforme ele o atribui a Eckhart[110]. Não há nenhum traço de tal polêmica contra o "*incomprehensibiliter comprehendere*" no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*. Parece que Wenck reconheceu, através da *Apologia* cusana, que ele estava no caminho errado.

Cusa certamente queria levar a uma concepção de Deus que, sem qualquer proporção quantitativa, estaria acima de qualquer conteúdo imagético (*Phantasma-Inhalt*). Ainda não foi dito se ele era da opinião de que nosso conhecimento de Deus também pode se libertar completamente de qualquer conexão com a imagem. Algumas declarações falam contra isso[111]. Em todo caso, sua *manuductio* começa claramente a partir do sensível (*vom Sinnenfälligen*); e foi precisamente por essa razão que o Cardeal encontrou a oposição do [monge] cartuxo Vincent von Aggsbach, ao mesmo tempo em que Wenck escrevia seu *Comentário sobre a Hierarquia Celeste* de Dionísio. Ele polemizou - precisamente do lado oposto a Wenck - contra o fato de que Nicolau de Cusa queria conduzir em *De visione Dei*[112] mediante uma imagem sensível à teologia mística[113], ao revelar seu caráter secreto

[104] *Tract.* 1, q. 2 (*Utrum intellectus ad exercitium sui operis praerequirar organum*?), Cod. Mog. 610, 77r.
[105] *Tract.* 3, q. 2 (*Utrum sine phantasmate contingat nos intelligere*?), Cod. Mog. 610, 82r-83r; Ver: acima, p. 87.
[106] *De ign. litt.*, 21; Ver: acima, p. 87.
[107] *De ign. litt.*, 21; *In Cael. hier.* c.2 (Pal. 149, 16v, 23-30).
[108] Ver: *De doct. ign.*, I, 3-4; *Apologia*, H 11 s. u. a.
[109] *De ign. litt.*, 21: *Repugnat namque in hac vita... aliter hominem comprehendere quam comprehensibiliter et in imagine, cum ex III^o De anima* (cf. c. 4 429 a 17; c. 7 431 a 15) *hoc sit phantasma ad intellectum, quod est color ad visum.*
[110] *De ign. litt.* 24; 31.
[111] *De doct. ign.* III, 7 (H. 141, 30): "*Intellectus, dum est in tempore, ubi sine phantasmatibus non apprehendit*"; *De filiatione Dei* (p. 65r); *Sermão* 62 (v. 15.8. 1446, Vat. 1244, 129vb). Outras passagens tendem mais para a posição albertista: *De coniecturis*, II, 16 (p. 62v); *De visione Dei* c. 24 (p. 113r); *De possest* (p. 182r-183v). Nem esses nem outros textos revelam qualquer comentário real na controvérsia. Cusa parece querer reconciliar as duas visões, em vez de opor polemicamente uma à outra.
[112] Finalizado em 8 de Novembro de 1453.
[113] Vinzenz von Aggsbach, *Carta à Johann von Weilheim*, de 19 de Dezembro de 1454 (Vansteenberghe,

apenas na medida em que isso seja "compatível com seu miserável Aristóteles"[114], que, no *De anima, III*, ensina que o afeto só pode ser dirigido a um objeto conhecido.

Isso, por sua vez, nos torna cientes do quanto Wenck naquele momento concordava basicamente com Cusa na interpretação e avaliação do criado como *imagem e semelhança de Deus*. Mas o desenvolvimento claramente enfatizado de todo o nosso conhecimento espiritual da imagem (*Phantasma*) ainda soa como um motivo contínuo de disputa. Mas, se pudermos supor que Wenck, quando escreveu este *Comentário*, já estava ciente da *Carta* que Vincent von Aggsbach escreveu a João de Weilheim em 19 de Dezembro de 1454[115], então, com essas declarações, ele não seria mais um oponente, mas - pode ser considerado um aliado de Nicolau de Cusa.

b) No *De ignota litteratura*, Wenck censura Cusa por falsificar a Teologia que nos foi confiada por Deus por sua ignorância das *Sagradas Escrituras*; e ele o exorta a estudá-la diligentemente (p.32); pois Deus é "descrito nas *Escrituras* na medida de nossa compreensão, isto é, do modo como ele pode ser entendido pelo peregrino, na forma das imagens naturais" (p.27), enquanto Cusa se ensoberbece de um ponto de vista puramente abstrato (*intelektuellen Betrachtungsweise*) de ver as coisas[116] e, assim, cai na mais densa escuridão, na medida em que ele despreza todo esplendor da criação (p.24). Na *Apologia*, Cusa replicou reprovando o orgulho dos magistrados, que "são donos do campo das escrituras (*Acker der Schriften*)"[117] e, portanto, acreditam já conhecer o tesouro ali escondido. As observações de Wenck são repetidas em claras alusões no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*. "*Da pura e vã especulação sobre as coisas divinas*", assim diz no *Prefácio*, "surgem os ímpios intérpretes das *Sagradas Escrituras*"[118]. Também entre aqueles que "procuram novas palavras e misturam natureza e teologia sobrenatural, *Sagrada Escritura* e história da filosofia" e, como mostra *De ignota litteratura*[119], Nicolau de Cusa foi incluído [nesse grupo], talvez até entre aqueles que "seguem o cego Aristóteles e o obscuro Platão" em vez das *Sagradas Escrituras*, e de quem se diz: "Todos os homens são vaidosos, e neles não há sabedoria de Deus".

Por meio de sua revelação, que está registrada nas *Sagradas Escrituras*, Deus queria que nos elevássemos até Ele, mediante uma bondade maravilhosa, percorrendo o caminho da Analogia (*Wege der Analogie*). É o que Wenck diz na *Quarta observação preliminar* da *Quaestio* sobre o *Primeiro capítulo*. A isso, ele conecta as seguintes palavras, que provavelmente devem ser vistas como um golpe no "*infiniti ad finitum non est proportio*" cusano[120]:

Autour, p. 205.

[114] Idem. *Carta para Konrad von Eissenfeld* de 27 de Setembro de 1445 (Vansteenberghe, *Autour*, 212). - Ver: a *Carta de Nicolau de Cusa para Berhard von Wagging* de 28 de Julho de 1445 (Vansteenberghe, *Autour*, 160).

[115] Ver: nota 26.

[116] *In nuda stando visione* (*De ign. litt.*, 20).

[117] *Apologia*, H. 4, 10-19. - A compreensão das *Escrituras* de Wenck foi particularmente elogiada na carta do velho Abade João de Maulbronn, de 1442: "*Limpidam sacrarum Litterarum habetis intelligentiam*" (Cod. Mog. 190, 149v).

[118] "*Ex nuda et vana divinarum rerum speculatione surgunt impii interpretes Scripturarum*". (Pal. 149, 1v, 31 s.). Também aqui Wenck levanta a exigência: "*Scrutamini Scripturas!*", mas, ao mesmo tempo, polemiza com palavras de Santo Hilário (*Ad Constantium Augustum* Lib. III, PL 10, 568 D) contra aqueles que "obtêm o que não está escrito sob as palavras da *Escritura*".

[119] Pal. 149. 2r, 35 f. - de ign. litt. 39: "*Nedum naturalium, sed etiam gratialium ordinem sic impie confundit naturam ignorans et gratiam.* Lb. 19: *satis elegant stilo.*

[120] Ver: *De doct. ign.* I, 3 (H. 8, 20); Ver também: abaixo, página 128 ss.

> As *Sagradas Escrituras* são como uma pintura constituída de cores e coisas. Portanto, é extremamente tolo quem muito se apega às cores da pintura e que não reconhece (*ignoret*) as coisas representadas. Se apenas captamos a palavra falada (*ausgesprochenen Worten*) mas não sabemos seu significado (*ignoramus*), então, somos como aqueles que não sabem sobre as coisas (*ignorantes*), aos quais apenas as cores chamam a atenção[121].

Os pontos em que fomos capazes de encontrar uma controvérsia contra Nicolau de Cusa no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste* estão todos em uma mesma linha: a da defesa da [doutrina da] *analogia entis* como a fundamentação metafísica da teologia - defesa da fundamentação bíblica da teologia positiva contra a especulação arbitrária (*willkürlicher Spekulation*) e volatilidade especulativa (*Spekulativer Veflüchtigung*) de seus oponentes. Levando em conta tudo isso, Wenck também se tornou um ferrenho defensor da *via antiqua* e, como veremos com mais clareza, um obstinado oponente dos Begardos.

0.3 Os motivos da disputa

Se voltarmos agora à questão: "Por que razões Wenck veio a escrever uma polêmica tão violenta como o texto *De ignota litteratura*?", três hipóteses surgem: 1) Foi uma oposição a qualquer custo, baseada em eventos políticos da Igreja. 2) Foi uma luta contra os "hereges" em na qual Wenck incluiu Cusa. 3) Era o medo de uma derrubada revolucionária dos fundamentos da Escola tradicional de Filosofia e Teologia. Agora, faz-se necessário examinar e pesar essas três hipóteses a partir das pistas textuais que já ganhamos a respeito de nossa visão geral da personalidade de Wenck e de sua época.

0.3.1 Oposição político-eclesiástica

Que Wenck falou "por paixão" em *De ignota litteratura*, e isso por uma violenta oposição político-eclesiástica, foi a explicação que Cusa deu para os mal-entendidos mais grosseiros e para as expressões de ódio que esse escrito contém, inconfundivelmente. No entanto, mesmo segundo a *Apologia doctae ignorantiae*, isso não deve significar que isto se trata apenas de "travar uma lamentável disputa pessoal" sob o pretexto de um debate científico. A questão é, no entanto, se a leitura de Wenck pode ser explicada apenas por uma "discussão real e filosófica" em que "o preconceito de Wenck" tem apenas um "significado minimal"[122].

Uma resposta afirmativa a essa pergunta incluiria consistentemente a afirmação de que tais suspeitas e acusações de heresia eram a *norma* nas controvérsias científicas da época, especialmente para Wenck, mesmo que fosse uma primeira correção de algumas ideias alegadamente falsas ou perigosas, como foi o caso entre Wenck e a *De docta ignorantia*. Tal julgamento sobre o escolasticismo tardio teria que ser primeiramente provado. Em contraste, a posição de Wenck estaria ligada às lutas conciliaristas[123] e à heresiologia (*Ketzergeschichte*), e o próprio Wenck, sem dúvida, como mostra a análise do

[121] Pal. 149, 15r, 13-19. - Para mais informações sobre a proporcionalidade (= analogia) assumida pela linguagem das *Sagradas Escrituras*, ver: Fol. 33r, 19 a 33v, 9.

[122] Sobre as sentenças entre aspas, ver: Vansteenberghe, *De ign. litt.*, 3. - Ver: Ritter, *Universität*, p. 433: "Não há necessidade de assumir que Nicolau de Cusa expressou na sua resposta que João Wenck se irritou com a sua oposição política".

[123] Ver: por exemplo, Haller, I, 38 f.

contemporâneo Cod. Pal. 600, também fora um determinado, embora cauteloso ou mesmo disfarçado, apoiador do Concílio e ardente combatente de toda "heresia".

A irritação de Wenck dirigida a Cusa por volta do início de Abril de 1441 foi demonstrada pelo desprezo implacável com que ele descreveu esse papalista desonesto (*Verschlagenen Papalisten*) em sua nota particular como um *baccalareus in artibus*[124]. Seus sentimentos certamente não se abrandaram quando Cusa - como antes em Mainz contra João de Segóvia - se destacou em Frankfurt, em Junho de 1442, contra Nicolau Panormitanus, um segundo luminar dos conciliaristas, como o adversário mais perigoso do Concílio em solo alemão. O próprio Wenck ainda estava do lado do Concílio em 1445, como mostra sua interpretação de *Mateus* (16: 13-20) no *Memoriale divinorum officiorum*[125]. Porém, como vimos, ele já havia escrito seu panfleto de acusação, no máximo, no primeiro semestre de 1443, quando os acontecimentos políticos da Igreja ainda estavam em pleno andamento. O fato de não citar o nome do adversário e não aludir ao Cisma não prova a sua objetividade[126], mas sim a sua forma de lutar e a antipatia que tinha por seu adversário[127]. Aparentemente, Wenck também acreditava que poderia conquistar o respeitado velho abade João de Maulbronn para sua posição político-eclesiástica[128], separando-o de Cusa e o tornando, o autor da *De docta ignorantia*, um charlatão amante das sensações (*sensationslüsternen Scharlatan*) e um ignorante em teologia (*theologischen Ignoranten*). As razões apresentadas [por Wenck] e, sobretudo, o tema do perigo de associação aos Begardos (*Motiv des Begardengefahr*) só lhe serviriam para esse objetivo.

É menos provável que *De ignota litteratura* se destinasse a um público mais amplo. Aparentemente, Cusa não deveria ver a escrita pessoalmente e ele mal sabia disso antes de 1449[129]. Por outro lado, porém, era como se fosse criado para formar uma nova ponta de lança de ataque na batalha que irrompeu contra o "Hércules dos Eugenianos" ao lado dos diálogos de Enea Silvio Piccolomini[130]. João Wenck pode se sentir moralmente apoiado

[124] Cod. Pal. 600, 76v f.

[125] *Sermão na festa de Cathedra Petri* (22 de Fevereiro), Cod. Pal. 486.

[126] Ver: Vanstenbeerghe, De ign. litt. 3.

[127] Ver o cometário anônimo: "*eum, qui scripsit de docta ignorantia*" nas Notas do Cod. Pal. 149, 24r.

[128] O abade era um dos mais antigos e respeitados representantes do Conselho, mas, evidentemente, estava do lado de Eugênio IV quando, em 29 de maio de 1438, após a suspensão do Papa pelos Basileus, recebeu a insígnia episcopal e a autoridade para conceder as ordens inferiores recebidas (cf. K. Klunzinger, *Documentary History of the ex Cistercian Abbey Maulbronn*, Stutgart 1854, p. 119). Ao fazer isso, no entanto, ele também tentou manter contato com os conciliaristas, como mostra sua *Carta a Konrad von Weinsberg* de 15 de setembro de 1439, na qual se justificou contra as acusações a ele endereçadas devido às suas relações estreitas com Nicolau de Cusa (RTA XIV, 323-25). - Cesarini, o "Legado Apostólico" a quem Cusa dedicou sua obra, já havia recomendado pessoalmente a *De docta ignorantia* ao abade (*Apol.*, H. 4, 24 p.), E o abade parecia apreciá-la. Agora, Wenck havia sido recentemente homenageado como um confidente especial com um pedido de aconselhamento sobre a recuperação de seu irmão, que havia se dedicado à vida begardiana (ver a próxima seção). Isso pode ter encorajado Wenck a "abrir os olhos" de João de Gelhausen em relação ao "pseudo-apóstolo" Nicolau de Cusa.

[129] **XXXX** Ver: a citação: "*Quam vides ille*", etc. (Cod. Pal. 149, 24r) e: "*Pervenit ad me hodie libellus*" na *Apologia* (H. 1, 20). *De ignota litteratura* parece ter sido menos difundido. Vansteenberghe só conhecia a caligrafia em Cod. Mog. 190 e, assim, chegou à suposição de que este código se originou da propriedade pessoal do abade (*De ign. litt.*, 7). No entanto, A. Spamer já havia se referido ao Cód. 228/1467 da Biblioteca Municipal de Trierer (*Zur Überlieferung der Pfeiffer'schen Eckharttexte*, em: Beitr. z. Gesch, d. deutschen Sprache und Litteratur, 34, 1909, 374 f.). A escrita de Wenck está lá, fol. 307r-316v. O Códice de Mainz vem de propriedade dos residentes de Mainz, dos Cartuxos de Trierer.

[130] Esses diálogos foram escritos por volta de Novembro de 1440 e enviados à Universidade de Colônia; ver: G. Voigt, Enea Silvio de 'Piccolomini (Berlim 1856) I, 238-241.

pela posição de alguns cartuxos[131], especialmente Bartholomeu de Trajekte, pelo Concílio e pela ação deste último contra Nicolau de Cusa[132].

Para avaliar corretamente a motivação político-eclesiástica do comportamento de Wenck em relação a Nicolau de Cusa, outro aspecto pode ser importante: a própria subjetividade de Wenck[133] que, apesar de todo o seu treinamento lógico, demonstra que ele não queria perceber o quanto via Nicolau de Cusa através de um óculos distorcido por suas antipatias preconcebidas quando pensou ter reconhecido também naquela [obra] uma espécie de "espírito dos Begardos" (*Geistesart Begarden*), ao qual se opôs fortemente. Em suma, o momento político eclesiástico não ofereceu a Wenck nenhuma das armas com que lutava. No entanto, era precisamente isso que, pelo menos, era a mola mestra distorcida, sem a qual, talvez, não teria escrito sua invectiva contra a *De docta ignorantia* dessa maneira [agressiva].

0.3.2 A luta contra Eckhart e contra os "Begardos" contemporâneos

Como resultado de suas atividades eclesiásticas, Nicolau de Cusa atraiu a severidade contida de João Wenck. O mote que ele levantou como acusação em *De ignota litteratura* com a voz elevada foi, em resumo, este: "Veja, o pseudo-apóstolo dos Begardos!" - Essa acusação também revela contextos históricos contemporâneos. Para esclarecer esses contextos, tanto quanto possível, primeiro rastreamos os traços da luta anterior de Wenck contra os Begardos e, em seguida, a transferência da hostilidade de Wenck para com os Begardos para Nicolau de Cusa.

a) O irmão de João de Gelnhausen, o já mencionado velho abade de Maulbronn, havia renunciado ao cargo de Grande Oficial do Duque Segismundo da Áustria e se retirado para um eremitério próximo de Innsbruck. O velho abade, que tentou em vão dissuadir seu irmão, temeu que a influência "lollardiana" estivesse envolvida [nesse caso] e, no Domingo de Ramos de 1442, escreveu uma *Carta a Wenck*, na qual pedia conselho e ajuda. Ele se voltou para seu "amigo maior" principalmente porque ele "já havia se manifestado publicamente por meio da pregação e do ensino como um campeão ... contra os erros e peculiaridades horríveis (*horrendas singularitates*) dos Valdenses e dos tolos Begardos e, então, já havia percebido algumas de suas mentiras". O Abade anexou à *Carta [a Wenck]* esta *Carta [do eremita]* em que seu próprio irmão justificava sua atitude[134]. Voltaremos a isso mais tarde.

A respeito das coisas às quais João de Gelnhausen se refere aqui, já sabemos através do Cod. Pal. 600, que se encontrava um tanto confuso: em 1º de janeiro de 1438, o cantor de Zurique Felix Hemmerlin escreveu uma *Carta ao bispo Heinrique de Hewen de Constança*, na qual descreveu o encontro entre um "begardo ou lollardo" e o Bispo em termos ainda mais fortes do que o antigo abade de Maulbronn na sua solicitada *Carta* de recomendação. Uma cópia desta *Carta* foi cuidadosamente estudada por Wenck e é um dos

[131] Ver: Patricius, *Summa conciliorum: Labbe-Cossart*, XIII, 1583. - O cartuxo Vinzenz von Aggsbach não fez segredo de sua simpatia pelos defensores do Concílio nos anos 1455 a 59 (Vansteenberghe, *Autour*, 213: 24-26).

[132] Ver: *inter alia*, a *Carta do Concílio de Basileia à Dieta de Mainz* de 9 de agosto de 1439 na qual solicita a proibição de Nicolau de Cusa (RTA XIV 320-323). - Os dois escritos de Bartolomeu de Trajekte discutidos acima podem ter dado o tom para Wenck devido a seu alto grau de indignação moral - sobre coisas cuja factualidade ele mesmo questiona cuidadosamente.

[133] Vide a sentença: "*maledicendo me nominatim blasphemiis inauditis*" (Pal. 149, 24r). - Wenck aparentemente havia esquecido suas próprias acusações mais ásperas.

[134] Sobre a *Carta a Wenck* do Abade [de Gelnhausen], ver: Cod. Mog. 190, 149v-150v, 15.

documentos recolhidos no códice Pal. 600[135]. - Outra *Carta* relata o que um Begardo disse sobre a *Sagrada Escritura* para justificar suas peculiaridades. [A Carta] é endereçada a um professor anônimo. Wenck redigiu uma cópia [da mesma] para si. Uma nota marginal (228 r), revela que o mesmo também pediu conselho a Wenck quando ficou sob a influência dos "simplórios" [Begardos]. As notas de Wenck também mostram que aquela *Carta* o inspirou a lidar com a questão dos Begardos "na pregação e no ensino" sob o lema: "*Scrutamini Scripturas*". - Em terceiro lugar, um doutor anônimo defendeu uma tese (212r-213v) em que a obra *Hierarquia Eclesiástica* [de Dionísio] era fortemente espiritualizada e em que, em particular, as Beguinas e as *in lecto contemplationis quiescentes* eram portadoras de uma [correta concepção de] hierarquia e da [verdadeira] reforma da Igreja. Contra tal importância destinada aos Begardos, Wenck alegou que as *Sagradas Escrituras* nada diziam sobre isso (245 r).

Nas duas últimas cartas mencionadas, os Begardos teriam cometido os seguintes erros: eles são tímidos para o trabalho e arrogantemente desdenham ser limitados por uma regra da ordem (*Ordensregel*), mas imitam os mendicantes no sentido de que querem viver da mendicância[136]. Eles também desprezam a Ciência, rompendo todos os laços com o terreno, negligenciando, assim, as obras de caridade no "amor de Deus" e, também, já nesta vida, eles gostariam de se elevar à visão de Deus (*Gottesschau*) a fim de antecipar aqui a bem-aventurança, que só pode ser alcançada para o homem na vida além; e não como um dom da graça (*Geschenk der Gnade*), mas como um fruto natural que nasce da fuga do mundo (*Weltflucht entprießende natürliche Frucht*)[137]. Em tudo isso, em última análise, eles são indispostos a mudar (*unbelehbar*) e invocam obstinadamente as *Sagradas Escrituras* que, por sua vez, interpretaram mal.

A visão do próprio Wenck sobre esses assuntos é revelada com grande clareza na *[Carta] resposta* que escreveu a João von Gelhausen em Kardienstag, 1442. A primeira parte está sob o título "vida desprendida" (*abgescheiden Leben*). Aqui, a "*Carta sobre as declarações do eremita*" (*brieflichen Äußerungen des eremiten*)[138] é "distribuída ordenadamente" em 17 proposições. Consequentemente, ele não queria aderir a nenhuma das ordens aprovadas pelo Papa e aprovadas pelo Imperador, mas sim tornar-se "irmão mendicante" (*Waltbruder*) porque se sentia atraído por Deus (sentenças 1-3 e 14). Como um imitador de Cristo (o *Christi imitator*), ele gostaria de se libertar de todos os seus desejos e de todas as coisas terrenas, em alemão (*vulgariter*), "ser solteiro" (*ledigsein*)[139] para "morrer diariamente" (*täglich zu sterben*) (sentença 4 e 6). Como isso não é possível, para ele, no meio das pessoas (*cum multitudine*) e no mundo (sentença 7), ele pede a seus amigos que não o impeçam de executar seu plano (sentenças 10 e 17), mas que orem por ele (sentenças 5 e 17) 8) e recomendá-lo em oração a outros "bem vividos" (sentença 16). O fato de todos os cientistas (*scientifici*) o insultarem só pode ajudá-lo em seu caminho (frase 15). Porque o mesmo quer se humilhar e "entrar em si mesmo", "no homem interior". E isso o reputa no lugar de onde veio (sentença 12f). E faz tudo isso com convicção: "Se eu não me aventurar, ousar e buscar a Cristo, nosso Senhor, nunca chegarei onde Deus gostaria que eu fosse" (sentença 11).

[135] Fol. 249r-261r. - Sobre esses dois textos, ver: acima, pp. 56 à 61, itens *d*, *c*, e *e*.
[136] Especialmente na *Carta de Hemmerlin* (249r-261r).
[137] Especialmente na *Carta a Wenck* (229r, 1-16). Em relação ao último ponto, ver: linha 2 e seguintes: "*Quando enin quis se multum abstrahit, tunc magis cogitata de Deo et sic venit ad maiorem delectationem Dei. Et quaedam retractio naturalis sit illa ad intra, adquirindo radium solis retraheret in solem*", etc.
[138] Cod. Mog. 190, 150v, 19. - Ver: Ritter, *Universität*, 431.
[139] O texto diz "*ledigstein*", provavelmente um erro do copista, do qual existem vários aqui.

Hoje em dia, não encontraríamos facilmente muita maldade e heresia nessas frases. Basicamente, além de uma inclinação individual para a vida eremita, nada mais é do que o espírito do "ascetismo eckhartiano" que nelas se expressa. Isso é sublinhado pelo título adicionado de Wenck, "vida desprendida"[140].

Mas qual é a posição de Wenck sobre a *Carta do eremita* na segunda parte de seu relatório? Ele começa com uma explicação das lutas relacionadas ao sofrimento de Cristo: "*Sedebit solitarius et tacebit, quia levabit se supra se*" (*Lamentações*, 3:28), que ele precede como *fundamentum* (151v, 20 a 152v, 28). Ele aprova aquela solidão que é "qualificada" pela união com o Cristo sofredor e glorificado e por sua graça. Em seguida, ele começa com sua crítica às já mencionadas 17 proposições, nas quais cada uma delas se torna uma censura ou uma acusação: que qualificação da solidão está no "mero (nudo) plano de entrar na floresta?"[141] É uma grande arrogância confiar tão firmemente na própria opinião, em desprezo das *Sagradas Escrituras*! O que isso quer dizer: liberar (*renudare*) ou absolutizar (*absolutare*) nossos desejos de todo apego ao corpo? Isso não significa também rejeitar o sacramento do *Corpus Christi* (*Leibes Christi*) e toda a liturgia eclesiástica[142], "que realiza todos os seus mistérios sob sinais sensíveis e corporais?", etc. E o que isso quer dizer: "ir para si mesmo" - para o coração humano errado e opaco - quando os remédios de Cristo são desconsiderados e assim vão para a ruína!? Se ele disse que as pessoas não o levaram a fazer o que ele queria (sentença 14), nem Deus! Então foi aquele que também sabe se transformar em anjo de luz. Se este último desconsiderar o conselho do científico a ponto de preferir se tornar um "mestre da vida ao invés de um mestre da leitura" (bem vivido, logo, bem instruído)[143], segundo a mais arrogante arrogância de Sto. Agostinho: não querer aprender nada com os outros; O próprio Cristo também ordena acreditar no Evangelho! Em suma, uma vida como a que [seu irmão] pretendia, conclui Wenck com sarcasmo, já pode ser descrita como "separada" de Deus e da Igreja e, também, da Natureza (154v, 20).

Tal tom não seria esperado na resposta de uma pessoa imparcial à *Carta do eremita*. Wenck é "preconceituoso" aqui, por uma hostilidade visceral contra os "Begardos" mendicantes e também contra Eckhart que, aqui, assume o papel de um pseudo-apóstolo dos Begardos e, aparentemente, também contra suas consequências na *devotio moderna*[144]. Comparado com o real libertinismo[145] de alguns Begardos e aos "espíritos livres anti-hierárquicos", como eram de fato encontrados dentre os seguidores de Eckhart[146], poder-se-ia compreender as tais consequências que Wenck extrai. Aplicados ao [irmão] eremita retirado, eles revelam algo como uma "begardofobia" ou "heresiofobia" (*Ketzterriecherei*)[147].

---

[140] Veja Lücher, *Meister Eckhart*, especialmente o capítulo "*O ascetismo de Meister Eckhart*" (6-42). O significado de "vida desprendida", "ser solteiro" e, assim por diante (ver visão geral, na p. 153 f.), morrer, humildade, entrar no homem interior e seguir Cristo em ascetismo em Eckhart, Godevert van Wefele e Geert Groote e sobre sua *Imitatio Christi*, o autor trabalha esses temas durante todo o percurso do livro.

[141] Ver: Felix Hemmerlin, *Contra anachoritas, beghardos beginasque silvestres* (l. cit. 7r-10r).

[142] Vlg. Ad. Franz, *Die Messe im Deutschen Mittelalter*. Freiburg, 1902) 309, f.: "Fazia parte do sistema de ensino dos sectários que viviam sob nomes diferentes na Itália, França e Alemanha julgar a missa e suas cerimônias com desdém ou rejeitá-los inteiramente."

[143] Sentença 16: um princípio do ascetismo eckhartiano; Ver: Lücker, pp. 9; 30.

[144] A respeito dessas formulações, ver: *De conflito litteratorum et devoratiorum* (Pal. 600, 228r) e [obras] semelhantes sugeridas; ver: p. 56.

[145] Ver, por exemplo: o *Interrogatório* publicado por Döllinger, *Sektengeschichte*, II 384-89.

[146] Ver: Lücker, 34 ff.

[147] Ver: as *Gersons Äußerungen des Eremiten keine ernstliche Spur*, (ver: Clem. V, 3, 3: Corp. I. C. II, 1183 s.; Denz. 471-78). A acusação de desrespeito ao Sacramento Eucarístico é construída por Wenck (ver: Denz, 478). - O dom de "espírito diferenciado" que o velho Abade elogia em Wenck (Cod. Mog.

Como crítico de Eckhart (*Werner vor Eckhart*), vemos Wenck no encalço de João Ruusbroec ou do mais robusto João de Leuven[148]. Na condenação radical e na luta contra os "Begardos" contemporâneos - que aparentemente só foram entendido como hereges panteístas-quietistas, sem pensar nas cooperativas religiosas como portadoras originais deste nome - Wenck também concorda com homens como João Gerson[149], Felix Hemmerlin[150] e os dois professores de teologia de Heidelberg, Johannes de Frankfordia[151] e Nikolaus Magni de Jawor[152]. Sendo assim, juntamente de seus professores em Heidelberg, Wenck também manteve uma rusga (*Affekt*) contra a vida eremita de seu tempo.

b) Não mais do que um ano e um quarto após a troca de correpondências, em suas próprias palavras, foi "apresentada" a João Wenck outra obra pelo mesmo velho Abade de Maulbronn[153], a *De docta ignorantia* de Nicolau de Cusa. O Abade a enviou como um pedido de opinião de um especialista? Ou só queria lhe dar alguma atenção, enviando-lhe uma cópia? Na verdade, devotou-lhe Wenck uma opinião no [opúsculo] *De ignota litteratura*; e, de fato, mesmo neste momento, sua posição seria determinada principalmente pelo ponto de vista heresiológico.

Antes de tentarmos ser mais precisos, permitam-me salientar que Nicolau de Cusa, por mais surpreendente que isso nos pareça hoje, talvez já tenha sido acusado de favorecer os Begardos como um "papalista"[154]. As razões para esta suposição são as seguintes: Wenck tinha, como ouvimos, a *Carta* de Felix Hemmerlin *Contra validos mendicantes* de 1 de janeiro de 1438. Em outra *Carta*, o mesmo cantor de Zurique, provavelmente um pouco antes, voltou-se contra Eugênio IV, atribuindo a ele a *Bulle Ad audientiam nostram* de 12 de maio de 1431, na qual os três clérigos eleitores de Colônia, Trier e Mainz foram solicitados a tolerar as cooperativas religiosas dos Begardos[155]. Hemmerlin descreve o Papa como "beneficiário e promotor daqueles Begardos" e explica que "o próprio Gabriel, ou seja, Eugênio, foi um dia como um Begardo em um eremitério perto de Pádua"[156]. - A *Carta* acima mencionada, que foi enviada a Wenck para relatar os feitos dos Begardos, chamou sua atenção para um *Liber factus de simplici anima* e atribuiu ao mesmo vários erros daqueles Begardos já condenados[157]. No entanto, é provável que este livro seja idêntico ao

190, 148v, 1) dificilmente pode ser observado neste relatório.

[148] Lücker, 51 ff.; 54 ff.

[149] Ver: as *declarações de Gerson contra a arrogância panteizante dos Begardos* em *De mystica theologia*, consid. 8 (*Opera* III 369), bem como a sua 1ª *Carta contra João Ruusbroec*, por acrescentá-lo à seita dos Begardos (*Opera*, I, 59-63)

[150] Compare seus tratados 1. cit. fol. 1r-16v.

[151] Este é o nome mais conhecido de Johannes Lagenator de Dyppurg (+1440). Para mais informações sobre ele, consulte Franz, *Nicolau Magni*, 84 f.; Hurter, II, 816 f. - A menção de Johannes de Franckfordia no título do relatório discutido por Wenck (Cod. Mog. 190, 150v) é notável. É de se perguntar se um copista confundiu Wenck ou mesmo o irmão do abade com ele, ou se o próprio Wenck estava realmente citando Johannes de Franckfordia aqui.

[152] Ver sua *quaestio*: "É a situação daqueles que renunciam à sua propriedade e mendicam para estranhos perfeita e conforme à vida de Cristo?", ed. Franz, ibid 206-216; Ver: ibid. 109-114.

[153] *De ign. litt.*, 19.

[154] De fato, mais tarde, durante sua grande jornada como Legado [papal] (1451-52), Cusa aprovou estatutos das associações leigas dos Begardos porque ele "não considerava todas elas perigosas" (Vansteenberghe, *Le cardinal*, 101). Os estatutos foram então confirmados pelo Papa Nicolau V.

[155] Felix Hemmerlin, *Glosa bullarum per beghardos impertratarum* (*Op. cit.*, 11r-16v).

[156] *Op. cit.*, fol. 11v.

[157] Pal. 600, 228v (subscrito): "*prout habetur in quodam libro, qui dicitur factus de simplici anima; ex quo libro sex erronea pullulaverunt, quae reprobantur De haereticis, Li(bro) VI(º) in uno capitulo; et habetur liber Argentinae in Cartusa*". - Wenck sublinhou *de simplici anima* e escreveu na margem: "*Ecce librum de simplici anima*!" Ele também desenhou uma mão apontando.

Liber simplicium animarum que, segundo João de Segóvia[158], foi aprovado por Eugênio IV e levado para Schutz, enquanto o lado oposto [conciliarista], sob a orientação de um certo *magister artium et medicinae Jacobus*, foi violentamente contra o proprietário deste livro e denunciou [que o mesmo continha] trinta sentenças heréticas, processando Eugênio IV em 31 de julho de 1439 no Concílio como o beneficiário dessa heresia. Ainda que não houve nenhuma medida especial do Concílio, nos deparamos com o fato notável de que Eugênio IV foi acusado de favorecer os Begardos por parte do Concílio e que erradicar o begardismo como uma heresia era uma preocupação especial do mesmo.

O relatório *De ignota litteratura*, que Wenck apresentou sobre a obra *De docta ignorantia*, já na sua estrutura formal, guarda uma relação conspícua com o seu *Parecer sobre a carta do eremita*. As diferenças são inteiramente determinadas pelo fato de que aqui, de acordo com o objeto, tudo é elevado ao nível especulativo.

Aqui, também, Wenck divide seu material, as afirmações opostas, em uma série de sentenças, e consistia em "conclusões" e "corolários", para então descartá-las na mesma chave, ainda mais nítida. Também aqui envia a essas frases um *fundamentum*, desta vez, sob o lema "*Vacate et videte*", e um título (*De ignota litteratura*) que, como o capítulo [da sua resposta] "vida desprendida", destina-se a expressar um juízo sobre o assunto.

O ponto de vista a partir do qual Wenck pensa a *De docta ignorantia* é formado, por assim dizer, por duas frentes : aberração herética e engano - bem como cientificidade fictícia e o enfraquecimento da ciência.

É dito no *fundamentum*, onde Wenck pela primeira vez externa "aquele homem da *Douta ignorância*" como um "pseudo-profeta", que é "astuto e sob a máscara da religiosidade", enganando aqueles não treinados no pensamento crítico. A heresia valdense, eckhartiana e wiclifiana há muito trouxe à luz o espírito do qual surgiu a obra *A douta ignorância*[159]. Logo em seguida, Nicolau de Cusa é acusado do mesmo panteísmo de Begardos e Lolardos[160], condenados em 1317 pelo bispo de Estrasburgo, em cuja doutrina: "Deus é tudo o que é, e é o que eles (mesmos) são por natureza, sem distinção", e semelhantes aberrações eckhartianas[161], e isso já com a primeira *conclusio* de Wenck: "*Omnia cum deo coincidunt*" (p. 24s.), panteísmo que é a tese central, avidamente defendida pela interpretação wenckiana de Nicolau de Cusa[162].

---

[158] MC III 341 s. - Para um conteúdo mais detalhado, ver: Cod. Rossi 4 (século 14/15). fol. 1r-161v, bem como no Cod. Chigi C, IV 85, 96r-143v, em uma cópia de 1521, que segue o diálogo cusano *De ignoto Deo* (ver: acima, p. 14). Em ambos os manuscritos, o título é *Speculum simpliciium animarum in voluntate et desiderio morantium*. Neste escrito, o misticismo de Eckhart entra em jogo nas descrições dos 7 níveis da graça e, aqui, de fato, também em sons panteizantes e anti-hierárquicos. Vlg. Rossi 4, 129 r-v: "*Quartus gradus est, quando anima trahitur ... per sublimitaten contemplationis*" (cf. Denz. 473). - Rossi, 155r (*on septimus gradus*): "*Illud unum est, quando anima est resoluta em ipsam simpliciter deitatem, quae est unum simplex esse expansae et dilatatae fruitionis*" (cf. Denz. 475; 510; Döllinger 386; 389).

[159] *De ign. lit.*, 20 s.

[160] *De ign. litt.*, 25; 29; 30. - Sobre a condenação da heresia begardiana, ver: nota de Klibansky sobre *Apol.*, H 22, 17; e Döllinger, pp. 384; 390.

[161] *De ign. litt.*, 24; 26; 30. - A respeito do que se segue, ver: Koch, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, 34-55, 50 ff.

[162] Wenck já argumenta contra essa tese atribuída a Cusa no *fundamentum*, onde ele diz que o (bíblico) "eu" de Deus o distingue de toda criatura porque ele é o criador e não criatura (p. 20), e nenhuma criatura com ele coincide (p. 21. No 2º *Corolário* da 1ª *Conclusão* é descrito como horrendo (*horrendum*) que Cusa ensinou uma composição de Deus das criaturas através da deificação de tudo (p. 26). "Panteísmo" interpretado niilisticamente: "*Omnia deificat, omnia annihilat, et annihilationem ponit deificationem*" (*Corol.* 3 à *Concl.* 6; p. 35). A representação cusana da encarnação é interpretada como um colapso de

Sem nomear expressamente, mas mesmo assim com alusões claras, Wenck então traz o esquema de sua interpretação de Eckhart para o *De docta ignorantia* cusano. Porque isso se identifica com a "vida separada", como Wenck a entende, e julga que[163]: esse modo de conhecimento, desvinculado do mundo visível ao extremo, é "um veneno para a ciência e a moralidade, através do qual se extinguem o uso dos sentidos e o louvor a Deus"[164]. Assim:

> Os pensamentos daquele autor de *De docta ignorantia* se desvanecem (*evanescit in cogitationibus*)[165], uma vez que ele entra na escuridão total ao se afastar da beleza e do esplendor das criaturas; e, como um peregrino na terra, ele ainda não pode ver Deus como o faz, isto é, ele não o honra de forma alguma[166], mas vagueia em suas trevas e deixa o sagrado, o louvor de Deus, para trás (p. 24).

Como Eckhart, ele também gostaria de "se livrar" (*denudare*) de sua própria imagem e da imagem de cada criatura[167] e, com esse extremo desprendimento (*Losschälung - abstractio*) do conhecimento, em que todas as diferenças devem ser superadas, chega-se àquele que é tudo (p.22), que ele chama de Deus. Portanto, não é mais surpreendente que, para Cusa, assim como para Eckhart, em Deus "não haja mais Pai, Filho e Espírito Santo" (p. 25).

Assim como os Begardos[168], Nicolau de Cusa também é acusado de buscar a visão de Deus[169] reservada para a vida futura neste mundo, e que é presunçoso tentar reconhecer em vida as coisas em sua pureza (p. 28). Portanto, Deus o deixou cair em sua vaidade e em suas fantasias (p. 32). E, então, ele valoriza o caminho da irracionalidade com brilho hipócrita, sem saber de sua loucura (p. 33); e Wenck já observa a palavra de *Romanos* (1: 21) cumprida em Nicolau de Cusa: "*Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum*" (p. 20).

Wenck vê o culminar da astúcia dissimulada no fato de que Cusa também volatiliza a natureza humana única e individual de Jesus para o conceito universal de homem[170] e deseja dissuadir as pessoas de adorar a Deus e a Cristo em pura piedade (p.32). Então,

---

Deus e da humanidade (*Concl.* 10; p. 38).

[163] Ver: Cod. Mog. 190, 154v, 20 (acima, p. 115, s.).

[164] *Ex quibus liquet, quantam venenositatem scientiae et morum induxierit abstractissima illa intelligentia, nuncupata docta ignorantia, vulgariter, 'abgescheiden leben', in qua sensuum est evanescentia et postposita.*

[165] Aqui e a seguir, a gama de significados que podem ser determinados na palavra *evanescere*: vazio - vão - torna-se irrelevante de ser observada.

[166] Essa também é a acusação de Ruusbroec contra Eckhart (Lücker, p. 53).

[167] *De ign. litt.*, 24; cf. p. 31: *nudare*; p. 19: *vacare* (= *ledigsein*). As expressões *abstrahere*, *absolvere* (*cognitionem*), *trassumere* e *trascendere* são entendidas como equivalentes. O sentido que o próprio Wenck associa com as expressões de Eckhart (ver: Lücker, p. 153, ss.) é baseado na terminologia cusana.

[168] Denz. 474 f.; Döllinger, 385, f.

[169] *De ign. litt.*, 30; Ver: p. 28, onde Wenck contrapõe Cusa: "*Non nude, sed umbratice*!"

[170] Ver: *conclusio* 10, e corolário 1 e 2 (p. 38-40), e ainda: p. 39: *Tollit singularitatem humanitatis Christi, videlicet, quod Christus non fuerit singularis homo, sed universalis, cuius humanitatem dicit Deum non per unionem, sed per abstractissimam intelligentiam ponens essentiam Christi essentiam cuiuslibet hominis.* - Sobre isso, ver: Tomás de Aquino: *Summa theologiae*, III, q. 4 a. 4 contra (XI 82 a): "*Natura humana, prout est a singularibus separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur, quia secundum se ipsam non subsistit*" (para João Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, 11; PG 94, 1024 A). - Para sua interpretação da terminologia de Eckhart e Nicolau de CUsa, uma busca pela cristologia cusana parece ser publicada em breve pela editora Herder.

ele o nomeia com as palavras do *Apocalipse* (3, 17): "*Miser es et miserabilis er pauper et caecus et nudus*!"

Na verdade, em suma, é a imagem de um arqui-herege que Wenck está desenhando aqui! Mas se desconsiderarmos a distorção de pontos de referência individuais, especialmente da cristologia cusana, esse quadro surge, principalmente, porque Wenck enfatiza unilateralmente o lado dialético, o aspecto negativo de Cusa, Eckhart, de Dionísio e de toda teologia genuína.

Quem negaria a Wenck que toda Teologia Negativa traz perigos para a clareza e vivacidade das ideias religiosas? A questão seria se Nicolau de Cusa definiu a Teologia Negativa como absoluta, em vez de vê-la como um correlativo e corretivo necessário da Teologia Afirmativa. Mas, em vez de se orientar mais objetivamente pelos textos, Wenck sem dúvida viu o perigo da Teologia Negativa através dos óculos de uma hostilidade aberta a Eckhart e aos Begardos, e tentou descrevê-lo e marcá-lo em uma linguagem e tom emprestados da luta contra os hereges.

A resposta de Nicolau de Cusa na *Apologia* é a seguinte: ele se distancia brevemente e sucintamente das heresias dos Begardos: "Se houveram Begardos que ensinaram como ele (Wenck) escreve, que eles sejam Deus segundo a natureza, eles foram justamente condenados"[171]. Eckhart recebe a proteção do Cardeal[172], mas sem entrar em seu ensino sobre o conhecimento de Deus. Ele se protege e se defende contra a acusação de panteísmo. Wenck aprende sobre a necessidade do momento negativo (*Notwendigkeit*) na teologia[173].

A seguir, voltaremos a outros momentos que desempenham um papel na polêmica de Wenck contra os Begardos e que contribuem para o entendimento de sua polêmica contra Nicolau de Cusa, em questões científicas.

0.3.3 Defesa da natureza científica da filosofia e teologia

a) Os momentos controversos em detalhes

A controvérsia científica pode facilmente adquirir um tom agudo se não for esta ou aquela visão sobre esta ou aquela questão que é atacada, mas a natureza científica de um método como um todo. Assim é em *De ignora litteratura*. A "cientificidade fictícia" que derruba os alicerces de toda ciência, como já indicamos, é a segunda etapa de sua crítica que, somada ao ataque cusano à ortodoxia, compõe o ponto de vista wenckiano. Podemos, portanto, evitar passar por todos os momentos individuais controversos de seu escrito contra Cusa. Isso significaria discutir quase todos os pontos de ensino originais. Nós apenas perguntamos sobre as queixas que Wenck faz contra a "natureza científica" do pensamento cusano.

Também há um grande número delas. Podemos, no entanto, pensar nelas vividamente como os elos entrelaçados de uma corrente desenhada no arco angular que conecta as duas "frentes de ataque". Agora, nós enrolamos este ângulo do lado do panteísmo

[171] *Apologia*, H. 28, 24-29, 1.

[172] *Apologia*, H 24, 26-25, 12. - Ver: Koch, *Vier Predigten usw*, p. 50 ss.

[173] Ver, especialmente: H 19, 25-21, 4. Já vimos que Wenck, mais tarde, no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*, afastou-se da ideia de acusar de heresia o Cardeal (pp. 102 e seguintes). Tanto que foi apenas voltando ao *De ignota litteratura* que pudemos determinar onde os motivos controversos restantes foram publicados. - O fato de que a crítica ali de um distanciamento gnóstico do conhecimento espiritual da sensualidade humana e a volatilização do conceito de Deus associada se aplica não apenas a Cusa, mas também a toda a tradição, que, para Wenck, é caracterizada pelos nomes Eckhart e dos Begardos, tornou o reverso mais claramente consciente desta seção.

begardiano sobre os pontos de vista da "coincidência de Deus e o mundo" e da "divinização do homem", vis-à-vis à *hybris* gnóstica ligada a ela, sustentada por Cusa e, além disso, até o fim da escuridão da teologia puramente negativa e sua origem no desprendimento de nosso conhecimento espiritual do mundo dos sentidos (*Sinnenwelt*) eckhardiano.

A isso se segue uma extensão adicional de pontos de vista novamente interligados, que concernirá às questões básicas da doutrina filosófico-teológica do conhecimento de Wenck e, no entanto, que pode também ser vista como o campo de batalha no qual a decisão preliminar real a favor ou contra Eckhart e os Begardos é tomada. O ponto de transição para a mentalidade gnóstico-herética é a questão de como nosso conhecimento está ligado à imagem (*phantasma*). O contexto em que Wenck fala sobre isso em *De ignota litteratura* (p.21) mostra claramente que ele está preocupado aqui com mais do que diferenças escolares albertista-tomistas, mas vê a solução albertista como uma decisão epistemológica preliminar para a "Vida desprendida" eckhardiana-begardiana. Essa é provavelmente a verdadeira razão pela qual ele mudou de sua orientação albertista anterior de uma vez por todas para a solução tomista-aristotélica neste ponto[174].

Segundo Wenck, somente a doutrina da vinculação de nosso conhecimento espiritual à imagem corresponde ao fato de que nosso conhecimento de Deus não pode elevar-se acima dos "espelhos" e "imagens de parábolas" (*Gleichnisbilder*) que a criação nos oferece. A *Sagrada Escritura* garante que "o que é inspirado e revelado por Deus nos foi transmitido em símbolos, assim como é apropriado ao nosso modo de conhecimento habitual e dado naturalmente" (p.21). A base (*Grundlage*) do nosso conhecimento natural de Deus (*Gotteserkenntnis*) ou a base natural do nosso conhecimento de Deus em geral é, portanto, adquirida por meio da revelação sobrenatural sancionada. Através do uso que as *Sagradas Escrituras* fazem dos símbolos do mundo criado, Deus confirma que sua cognoscibilidade se baseia na semelhança colocada nas criaturas (p. 27).

Mas, de acordo com Wenck, Cusa não contradiz apenas as *Sagradas Escrituras* a esse respeito. Em vez disso, sua nova doutrina de Deus mina completamente "a teologia que nos foi dada por Deus nas Sagradas Escrituras" (*modum theologizandi*), à qual o próprio Salvador nos obriga com as palavras: "Pesquisem as escrituras!" (Jo. 5:21), e cuja negligência ele condena: "Você está errado! Porque não conhece as Escrituras e o poder de Deus" (Mt. 22: 2)[175]. Por outro lado, a promessa é feita àqueles que iluminam a verdade divina, ou seja, para o próprio Wenck, como ele diz, que também se deu ao trabalho de escrever: "Aqueles que me iluminam (*elucidant*) terão a vida eterna" (Ecl. 23: 3)[176].

Agora, é uma coincidência que nas três passagens da *Escritura* que acabamos de citar, exatamente as três passagens que primeiro foram reunidas em uma nota de Wenck no escrito contra os Begardos, reúnam-se aqui, novamente, para se voltar contra Nicolau de Cusa? Também poderemos tomar isso como um indício de que Wenck apenas transferiu sua polêmica contra os Begardos para Nicolau de Cusa.

De acordo com Wenck, o desprezo pelas *Sagradas Escrituras* resulta de todo um enxame de consequências desastrosas de Nicolau de Cusa: no lugar do estudo das *Escrituras*, surge uma abordagem vazia, inflada e puramente cientificista dos assuntos teológicos e filosóficos[177]. Ele promete "algo requintado" (*rara*)[178] que está acima do caminho comum

[174] Ver: acima, pp. 6-88.
[175] *De ign. litt.*, 32.
[176] *De ign. litt.*, 19.
[177] *De ign. litt.*, 20: "*in nuda stando visione nos inflante*".
[178] Ver o *Prefácio* do *De docta ignorantia* (H 2, 4 ss.).

dos filósofos (p.22), e se orgulha de uma iluminação superior (p.20). O resultado, entretanto, é que ele fica desesperadamente emaranhado em suas fantasias[179], das quais a sabedoria das *Sagradas Escrituras* poderia tê-lo curado (p.32), e que ele ociosamente persegue novas palavras vazias (*leeren Wortkländer*) e ideias chamativas[180]. - Wenck a isso contrasta seu lema: *Ignota litteratura*! Deve-se advertir contra tais coisas vãs com as palavras do apóstolo: "Não se deixe enganar por doutrinas variadas (*variis*) e estranhas! Pois é melhor firmar o seu coração na graça" (Hb 13: 9)[181].

Até este ponto, pelo menos, Wenck viu o pensamento cusano à sombra de Eckhart e dos Begardos. Ele também pode associá-lo com a autoridade de Aristóteles devido a seu desprezo pela lógica. O eremita não havia reclamado recentemente contra todos os cientistas? Wenck ainda deve se lembrar daquele doutor anônimo que atribuiu um papel especial às Beguinas na reforma da Igreja[182]. Essa polêmica acabou com o fato de Aristóteles e sua lógica se referirem à "escolas menores" (*Knabenschulen*) e rejeitar sua competência para questões teológicas com as palavras: "*Non in dialectica placuit Deo*"[183]. Wenck havia registrado algo semelhante às palavras de Cusa no Reichtag de Mainz em 1441, a saber, que Ambrósio havia expressado o desejo de que a invocação "*A sophisticis libera nos, Domine!*" fosse incluída na Liturgia da palavra (*Litanei aufnehmen*)[184], o que Nicolau de Cusa repetiu mais tarde contra Wenck em sua *Apologia* (H, 21, 10), na versão: "*A dialecticis libera nos, Domine*".

Estranhamente, no entanto, em *De ignota litteratura*, Wenck rapidamente desconsidera a lógica com a observação de que "essa pessoa se preocupa pouco com os ditos de Aristóteles" (p. 22). A razão é provavelmente que ele queria retratar Cusa antes de mais nada como um homem de ciência inflamada (*aufgeblähten Wissenschaftlichkeit*), como um sofista perigoso que tentou deslumbrar e enganar usando a lógica de forma errada. Negar ocasionalmente a competência do "cego Aristóteles" quando se tratava da explicação das *Sagradas Escrituras* nem era tão ruim aos olhos de Wenck, como ele próprio o fazia[185]. Nicolau de Cusa deveria se provar muito mais contundente do que a acusação de "desprezo pela lógica", isto é, de que ele repetidamente entra em contradições lógicas pois não conhece a lógica ou a usa mal para fazer suas afirmações tão absurdas quanto ultrajantes com a "falsa aparência de erudição" e cercado de "cientificidade fingida" (p. 34). Esses motivos são recorrentes na crítica das proposições atribuídas a Cusa (*Conclusões* e *Corolários*) em todas as variações conhecidas pela eloquência de Wenck. O mínimo que ouvimos é que as provas cusanas apresentadas são inconclusivas[186], são fracas (p. 36), contêm várias suposições falsas e inferem o errado do errado (p. 32). Os motivos das contradições parecem mais claros: *repugnat*, *implicat*, *contradicit* e *dissonat*. Wenck busca

[179] Wenck diz algo semelhante em seu *Relatório sobre a Carta do eremita* (Cod. Mog. 190, 153r). A imaginação também desempenha um papel especial no *De superstitionibus* de Nicolau Magni de Jawor, por exemplo, como a área a partir da qual a superstição emerge sob influência diabólica (ver: Franz 263 f.) Aqui (*De ign. Litt.*, 32) tende a se concentrar nas aberrações referidas por seitas e hereges.

[180] Para o assunto *curiositas* e *vanitas*, consulte *De ign. litt.*, 20; ver também: "*Nec adjectum prius unquam est auditum*" (p. 37) e a *Introdução* do *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*: "*Multi novitate loquendi*", etc. Talvez Gerard Zerbolt esteja, de alguma forma, envolvido nisso com seus avisos sobre as novas palavras cunhadas por Eckhart (Lücker, p. 57) como um modelo para Wenck, mas, mais provavelmente, Johannes Gerson; ver suas: *Lições introdutórias sobre teologia mística* (*Opera*, I, 86-106).

[181] *De ign. litt.*, 34.

[182] Pal. 600, 213r.

[183] Pal. 600, 219v; Ver: acima, p. 60.

[184] Pal. 600, 76v, 25 (= RTA XV, 875).

[185] *Comentário à Hierarquia Celeste*, Pal. 149, 2v, 4.

[186] P. 25; 29, 6. 19; 31, 2,. 5.

em detalhes as contradições internas[187], bem como a contradição de diferentes proposições entre si[188] para, finalmente, provar a contradição com as verdades fundamentais da filosofia e da teologia[189].

Wenck avalia esses "fatos" em duas direções diferentes. As conclusões do primeiro tipo são: Cusa é mal informado em lógica[190] e "uma mente fraca, já que ele não consegue nem distinguir a imagem do original" (p. 30). Ele se engana sobre a doutrina da ignorância de Sócrates (p. 31). Em geral, este escriba que sabe tudo e nada (*doctum scribam ignorantem*) confundiu a leitura múltipla não digerida da literatura dos antigos (p.34). Em suma, Cusano é um erudito ignorante ou um ignorante erudito[191], uma "pessoa confusa" cujo "caminho leva à irracionalidade e à loucura da ignorância" (p. 33) Mas a douta ignorância, como erudição fictícia, como erudição pelas aparências, é duplamente ignorante e ignorância em dupla potência (*biformes nescientia*, p. 34) - Essa é a única direção em que João Wenck não se expressa sem irritação pessoal. Sem dúvida, no entanto, ele também é movido por uma consideração mais objetiva. Ao desmascarar o caráter anticientífico do seu adversário, pretende fortalecer o leitor e libertá-lo através do conhecimento: a filosofia tão exigente de Nicolau de Cusa inútil cientificamente!

Por outro lado, Wenck aponta mais seriamente para a periculosidade da predileção cusana por contradições: através do mau uso sofístico da lógica, ela derruba as verdades básicas da filosofia e da teologia ao mesmo tempo (*destruit*). Do princípio básico abstrato (*fundamentum*) de que o um é tudo (p.22), Cusa tenta derivar a heresia begardiana do colapso de Deus e do mundo (p. 24 ss.). A negação da subsistência individual das coisas[192] e a deificação do homem são outras consequências (p. 29 s.). Por meio do ensino de que também não há "oposição relacional" (*oppositio relationis*) em Deus, ele descarta a Trindade (pp. 25; 34). Ao igualar Cristo ao Homem Universal, ele, ardilosamente e com astúcia frívola, tira sua individualidade (p. 38) etc.: "Coisas tão desprezíveis que um intelecto crente se esquiva de lidar com elas se não fosse para servir em defesa da fé" (p. 30).

Wenck se opõe de maneira particularmente enfática à negação da proporção entre o criador e a criatura, porque isso remove a base (*Grundlage*) da teologia. Porque - aqui concorda expressamente com Cusa: toda a investigação científica se baseia na comparação (*comparatio*) do conhecido e do desconhecido, do certo e do incerto; e isso só é possível com a ajuda (*medio*) da proporção e recorrendo a uma relação proporcional e comparabilidade (*ex proporcionali seu comparativa reductione*) do desconhecido com algo conhecido (p. 22). Cusa, porém, separa o conhecimento de Deus de tudo o que é compreensível para rastreá-lo e o empurra para as trevas, ensinando que conhecimento é ignorância (p. 23 s.). Wenck trata disso em detalhes na 2ª *conclusio*; Ele a formula (corretamente): "*Praecisa veritas est incomprehensibilis, cum careat proporione ad praesuppositum certum deveniendi*

[187] "*Repugnat namque in hac vita ... aliter hominem comprehendere quam comprehensibiliter ... (p. 21). Scire esse ignorare ... repugnat (p. 23). Rogo, quomodo ignorantia docet? (p. 31). Hoc corollarium contradictionem implicat*". (p. 33).

[188] "*Quod nedum constat esse contra fidem orthodoxam, vero etiam contra semetipsum (p. 25). Mirandum ... (p. 27). Haec conclusio contradicit 3º corolario 7ae conclusionis ... et implicat (p. 36). Secunda autem pars eiusdem corollarii contradicit primae*" (p. 40).

[189] "*Omnia essentialiter deificari ... divinae repugnat simplicitati (p. 26). Hoc corollarium destruit creaturam, de cuius condicione est non semper fuisse; ... omni dissonant philosophiae (p. 36). Destruit Primum Motorem contra Philosophum*" (p. 37), etc.

[190] "*Paucitas instrucionis logicae (ad hunc erroren) induxit eum*" (p. 24).

[191] *Ignorans doctus*; *doctus ignorans* (p. 33; 34; 40).

[192] P. 26; 28; 35.

ad incertum, ex quo est infinita; infinitum autem, secundum quod infinitum, est ignotum" (p.27). Wenck acha isso surpreendente, a princípio, em Nicolau de Cusa, pois ele mesmo proclama uma apreensão (*Erfassen*) "incompreensível" do ser mais simples (*einfachsten Wesenheit*). Como pode logo a "verdade precisa" (em si mesma) ser "incompreensível" e, ao mesmo tempo "incompreensivelmente compreendida"!? O julgamento sobre esta *conclusio* é: "Esta conclusão, como um princípio fundamental (*grundlegender*), destruiu toda ciência de Deus"[193]. Wenck explica o porquê: "Deus é a causa mais elevada e simples; as criaturas são seus efeitos; o efeito, porém, é semelhante à sua causa". Assim, Deus também é reconhecível em traços e imagens[194], e seu conhecimento se ilumina pelo conhecimento das criaturas". Correspondentemente, as verdades divinas também são a nós reveladas nas *Sagradas Escrituras* com fundamento na semelhança das criaturas (*geschöpflichen Ähnlichkeit*) de uma forma em que são experimentadas aqui na peregrinação (*Pilgerwege*). Na verdade, "a verdade precisa como tal inclui a relação (*habitudo*) e a proporção com as demais verdades imprecisas" (p. 27).

Então, como Cusa pode ter essa visão? Já na primeira parte, o *fundamentum*, Wenck dá uma explicação condescendente e desdenhosa: "Sua falta de treinamento lógico o levou a cometer esse erro. Na verdade, ele pensava que, na sua ignorância (*Unwissenheit*) (!) havia encontrado uma proporção lógica adequada e precisa para caçar o divino" (p. 24). Na resposta à 2ª *conclusio*, ele explica mais factualmente: "Uma proporção exata não é necessária como um 'meio' (*Mittel*) científico. Caso contrário, haveria identidade em vez de semelhança" (p.27). Para Aristóteles, também é claro que aquilo que conhecemos não pode se tornar senão similaridade. "Mas, no entanto, (segundo Aristóteles), a diferença que surge ao comparar as duas coisas não anula o conhecimento"[195]. O que mais Aristóteles queria dizer além de que a verdade, na semelhança, não pode ser revelada e só pode ser reconhecida como se estivesse na sombra? Isso é consistente com a filosofia e a teologia. No entanto, isso também significa: admitir a fraqueza de nosso conhecimento (p. 28). "Mas aquele homem de *A douta ignorância*, em sua ignorância erudita, quer desistir de toda semelhança" - e "declarar a integridade ou verdade das coisas como ininteligível e inatingível" (p. 28 s.). Isso conclui esta série de pensamentos: aos olhos de Wenck, a ignorância e a arrogância se unem na "douta ignorância".

Segundo João Wenck, a tendência destrutiva do pensamento cusano não se contenta com a anulação da teologia. Isso tem um efeito ainda mais devastador na negação do "princípio da não-contradição", na medida em que ele colapsa as contradições e, assim, destrói toda ciência e toda possibilidade de conhecimento, em geral. Para o escritor de *A douta ignorância*, entretanto, como Wenck explica com amarga ironia no *fundamentum* (p. 21 s.), esta é a solução ideal. Desse modo, ele pode escapar da crítica, supostamente subindo até aquele nível de especulação e àquela simplicidade de ser em que os contraditórios coincidem (*zusammenfällt*). Dessa forma, ele quer "antecipar" (*zuvorkommen*) qualquer oposição. Portanto, não há contradição possível em relação a sua posição. Quem poderia refutá-lo, uma vez que o oposto de uma cláusula subsequente não está em contradição com o antecedente e, portanto, nenhuma consequência lógica pode mais ser demonstrada!

[193] "*Fundamentum autem huius conclusõesis annularet scientiam divinorum*" (p. 27). Cf. p. 32: "*Subverit haec conclusio omnem theologizandi modum*".

[194] De acordo com Vansteenberghe (p. 27), segue-se: "*ut docetur primo sumumum*" (!). Aqui um erro de leitura do editor ou do copista do Cod. Mog. 190 está visível, iremos, em qualquer caso, com Cod. Trev. 228/1467, 310v, segundo o qual, devemos ler: "*primo sententiarum*"; ver: P. Lombardus, *Sent.* I, d. 3, c. 1-2 (Quaracchi, 1916, I, 30-36).

[195] Sobre o assunto, ver: p. 28, conclusão 2, corolário 2.

Mas isso também tem um lado mais duvidoso. Como, então, ficaria a consequências necessárias dos profetas, do Redentor e dos evangelistas? Acima de tudo, tais afirmações já eliminam "a semente de toda ciência", "aquele (princípio), ou seja, que é impossível ser e não ser (ao mesmo tempo). Assim é, no IV. (Livro) da *Metafísica*[196]. Mas "esta pessoa se preocupa pouco com as palavras de um Aristóteles" (p. 21f.).

No 1º *Corolário* da 3º *conclusio*, Wenck volta ao último ponto: Cusa não só ensina que o que é absolutamente maior e menor coincidem, mas também que "os opostos contraditórios podem ser combinados, ligados e harmoniosamente unificados". Wenck também interpreta a definição cusana de *Máximo* como "tudo o que pode ser". Conseqüentemente, esta é o ato de tudo aquilo que é possível (existir lado a lado) sem que haja qualquer contradição entre as possibilidades individuais. Aqui, então, João deixou sua indignação correr solta: "Oh, quanto veneno de erro e malícia se derrama aqui!" Porque este corolário destrói todo o pensamento científico (*omnem processum scientificum*) (...) e todo o ensino de Aristóteles!" (p. 29). É também por isso que Wenck é atraído pelo termo "*docta ignorantia*"[197]. Como pode a ignorância ensinar!? Isso significa "elevar nossa ignorância acima de todo aprendizado". Mas também significa a "destruição de todo conhecimento" (p.31).

b) A cientificidade da crítica de Wenck

Na seção precedente, avaliamos a controvérsia científica que Wenck afirmou contra a *De docta ignorantia* em *De ignota litteratura*. Na verdade, isso não era pouco para um texto tão curto; quase podemos dizer que era "tudo o que era possível constatar" (*alles Mögliche*) [dessa sua crítica].

Mas não é em vista disso que o que dissemos antes sobre a oposição à política eclesiástica como instinto ulterior e sobre a acusação de heresia begardiana como motivos postos em evidência para que o ataque de Wenck a Nicolau de Cusa devesse ser revogado como uma injustiça? A defesa da ciência não seria um motivo suficiente para um cientista fazer sua controvérsia?

Isso seria verdade se essa defesa em si fosse mais científica. Mas quem iria querer ignorar a linguagem wenckiana e que ele "falava por paixão", como lhe disse Nicolau de Cusa! E o próprio fato de que [Wenck] agora está trazendo "tudo o que era possível constatar" contra seu oponente, e fazendo isso com tal retórica patético-polêmica - em vez de um exame calmo e objetivo - é o que torna suspeita sua própria seriedade científica.

Provavelmente também estaríamos certos em perguntar: será que Wenck, que antes havia defendido a doutrina albertista da possibilidade de um conhecimento puramente espiritual, não teria que mostrar maior compreensão se alguém, que não estava envolvido na polêmica de Begardos como ele, ainda tivesse compartilhado seu próprio ponto de vista anterior? E mais: como somente João Wenck poderia colocar a tese: *Omnia cum Deo coincidunt* no topo de sua tradução da doutrina cusana, sem citar uma única passagem [na qual ela se apresenta]!? É surpreendente quando Nicolau de Cusa denomina isso simplesmente de farsa! Com que hesitação Wenck identificou Cusa com os Begardos e fez deles seu pseudo-apóstolo, precisamente por causa dos pontos de ensino mencionados acima.

Mas encontramos algumas controvérsias mais sérias e científicas em Wenck.

Não viu ele os aspectos duvidosos de uma teologia puramente especulativa e

[196] Aristoteles. *Met.*, IV, 3, 1005 b 195; cf. c. 4-8.

[197] Ver: Ritter, *Universität*, p. 433: "O jogo engenhoso do paradoxo em que Cusa se apraz é repugnante para seu crítico".

desligada da *Bíblia*, como oferecida pela *De docta ignorantia*, sua falta de orientação e perigo de confusão? No entanto, tal teologia especulativa só se torna questionável quando seu conteúdo não é mais baseado na revelação, e errônea quando contradiz seu conteúdo, o que teria que ser provado caso a caso. Mas isso não significa que todo relato especulativo deva primeiro mostrar os fundamentos bíblicos capítulo por capítulo. Nicolau de Cusa teria saudado o zelo que o próprio João aplicou à explicação das *Sagradas Escrituras* a todo momento. Mas, se Wenck era mais reservado em termos especulativos e se mantinha muito mais próximo da *Bíblia*, também não havia razão para associar o pensamento especulativo a sofismas e heresias. Também aqui Cusa não perdeu a resposta correta:

> Hoje vários mestres (tomaram para si) o campo da *Sagrada Escritura*, no qual, como sabem de ouvir, está escondido o tesouro do reino de Deus. Portanto, eles batem no peito como sábios, como o homem que escreveu *De ignota litteratura*. Mas quem viu que este tesouro estava escondido aos olhos dos sábios, gabou-se da sua pobreza (...) e se humilhou, sabendo da sua pobreza, (...) ao contrário daqueles que não se esquivam de prometer a explicação da sabedoria eterna[198]. (*Apol.* H 4, 10 a 19).

Mas o que pode ser dito contra a censura de Wenck de que Nicolau de Cusa priva a teologia de sua fundação ao negar a proporção entre criador e criatura? Na verdade, Wenck estaria absolutamente certo aqui se alguém pudesse simplesmente igualar a fórmula cusana "*Infiniti ad finitum non est proportio*" com a analogia, ou seja, com a *analogia entis*, isto é, com a semelhança das criaturas com o ser divino. Mas, que Nicolau de Cusa a nega, Wenck poderia ter mostrado com a clareza e a urgência com que enfatizou o caráter imagético do criado e o reflexo do divino, da divina trindade mesma, no criado.

Portanto, Wenck se esforçou para mal interpretar seu oponente, a fim de colocá-lo em contradição com a fundamentação do conhecimento de Deus e com toda a *via antiqua*, usando a palavra "proporção" como uma noção natural exclusivamente no sentido qualitativo, ou seja, interpretada como uma relação de participação entre criaturas e Criador. Certamente, a palavra reteve esse significado em seu posterior *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*[199]. Caso contrário, a "proporção" era frequentemente usada como o equivalente latino para a palavra grega "ἀναλογία"[200]. Porém, não deveria Wenck realmente saber que a palavra latina, de acordo com sua origem e seu significado principal, significa uma proporção matemática de tamanho[201]? E ele mesmo não deveria ter encontrado na fórmula "*Infiniti ad finitum nulla est proportio*" idêntico significado em seus estudos escolásticos a respeito de Alberto Magno[202], Tomás de Aquino, Boaventura, Duns Escoto e até mesmo em Aristóteles[203]? E, finalmente, mesmo que a palavra pudesse significar nada mais do que uma relação de semelhança ou participação, essa fórmula ainda teria seu bom sentido; pois, tanto quanto a criatura está relacionada a Deus na relação de participação, tão menos é o ser divino relacional com a criatura.

Por meio de mudanças semelhantes de significado, Wenck consegue colocar o uso cusano das palavras (*veritas*) *incomprehensibilis* e *inattingibilis* sob uma luz distorcida.

---

[198] "*Elucidationem aeternae Sapientiae*". Ver: *De ign. litt.*, 19, onde Wenck se conta entre os *elucidatores* (*divina veritatis*) e aplica a si mesmo a palavra da sabedoria divina: "*Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt*" (Ecl. 24: 31).

[199] Pal. 149, 15r, 3; 19r (Margem); 20r (Margem inferior): "*similitudo sive proportio*"; 23v; 33r-v.

[200] Ver: Haubst. *Das Bild* usw. 325, Anm. 52.

[201] Ver: Boécio. *De instituitione arithmetica* (como um todo), e, mais especificamente, I, 1; II, 40.

[202] *Comment. in Dionysii ep.* IX, 1 (dub): Borgnet XIV 989.

[203] Para obter informações, consulte a nota de Klibansky no *De doct. ign.* I, 3 (H 8, 20).

Cusa a chama de realidade divina com frequência e, com bastante clareza, no sentido de que é incompreensível ou inatingível, que vai além de nossa compreensão e está completamente além do acesso direto de nosso conhecimento terreno. Wenck, no entanto, quer acusar Cusa de arrogância, que quer apreender o divino "simplesmente" e "em sua pureza". É por isso que ele aqui, por outro lado, proclama que Cusa apresenta a verdade divina não só para nós[204], mas em si mesma e em geral como incognoscível e inexplicável, e que, segundo ele, não há qualquer quididade (*quidditas*) das coisas que possa ser apreendida, de qualquer maneira (p. 27-29)[205].

Portanto, se quiséssemos pesar o "sofisma" de Nicolau de Cusa e o de João Wenck um contra o outro, o último ficaria decididamente desbalanceado.

Quanto às acusações que Wenck levanta em nome da ciência em geral, a saber, que Nicolau de Cusa abole o princípio da contradição por meio do princípio da coincidência e, assim, torna impossível todo conhecimento e toda evidência, pode-se dizer brevemente: Wenck não prova nada aqui, apenas afirma e constrói. O que Cusa ensinou? Que, em Deus, a infinidade de seres possíveis é atual na unidade não dividida e que, portanto, as diferenças, conforme prevalecem em nosso reino humano de experiência, não devem ser para ele aplicadas porque todos esses opostos, em Deus, entram em colapso, isto é, eles não existem. O que Wenck fez com isso? O colapso da *coincidentia oppositorum* pretendia ser a distinção mais nítida entre o ser criado e o incriado. Em segundo lugar, Wenck a transformou em uma coexistência pacífica de opostos em Deus e, em terceiro lugar, uma abolição dos opostos no reino do criado e nosso pensamento, isto é, de acordo com Cusa ele seria, na verdade, o reino signatário da oposição, seja dos contrários, dos contraditórios, dos opostos relacionais ou das diferenças categóricas e individuais.

Estamos fazendo uma pergunta que já foi levantada repetidamente: João Wenck não poderia ter facilmente entendido Cusa mais corretamente em muitos de seus pontos de ataque, especialmente em seus pontos mais agudos em defesa da ciência, e talvez com menos esforço do que seu ataque lhe custou? - A avaliação da autenticidade que podemos atribuir ao terceiro motivo "Defesa do carácter científico da filosofia e da teologia" ao lado dos outros dois depende da resposta a esta pergunta.

Em favor de Wenck, deve-se lembrar que ele não fez seu julgamento científico sobre Nicolau de Cusa, mas sim a respeito de uma teologia ou filosofia livre por si mesma; ele se sentia o campeão da *via antiqua* contra uma tendência nominalista que Cusanus aparentemente assumia[206]; falava como "filósofo escolástico" ou o "teólogo escolástico", em termos concretos como representante da "guilda escolar e tradição escolar" aristotélico-tomista[207].

---

[204] O "*Infiniti ad finitum non est proportio*" cusano é dito de Deus como o Máximo Absoluto (cf. *De doct. ig.*, I, 3, H 8, 20) e, acima de tudo, pretende livrar Deus de qualquer ideia de mensurabilidade quantitativa. Se isso também negasse qualquer semelhança e, portanto, a relação de analogia, então a linguagem simbólica de Cusa e sua teologia negativa estariam em contradição uma com a outra e teriam de divergir imensamente. Ver: Haubst, *Das Bild*, etc. 319-323.

[205] Cusa diz, no *De doct. ign.* I, 3, (H 9, 24): "*Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est*". Wenck reinterpretou deliberadamente o "*in sua puritate*" como um agnosticismo.

[206] No que Wenck considerou Nicolau de Cusa como um enfraquecimento da ciência, as consequências extremas do nominalismo estão implicitamente incluídas. Por outro lado, a identificação do conceito de Ser (*Seinsbegrifefs*) com Deus, que diz haver Cusa, significa o realismo conceitual mais extremo. Talvez seja por isso que Wenck não se referiu à luta que existia na época entre a *via antiqua* e a *via moderna*; mas talvez também porque ele mesmo via o nominalismo como uma filosofia escolar em uma frente comum contra Cusa.

[207] Ver: Ritter, *Via antiqua*, 51.

É precisamente este momento que se repete em sua Nota (fol.24) no *Comentário sobre a Hierarquia Celeste*. De acordo com essa nota, ele escreveu seu próprio pequeno panfleto *De facie scolae doctae ignorantiae* para mostrar o quanto os cusanos "diminuem o ensino de todas as Universidades".

Certamente, Wenck também não poderia absolver-se da cientificidade. Mas João se sentia-se um advogado apoiado na autoridade das Universidades em relação a Nicolau de Cusa; ele apareceu com a afirmação de que a terminologia e o método de ensino habituais nas Faculdades filosóficas e teológicas de seu tempo, e que todos devem permanecer, ao menos ecleticamente, no quadro das teses representadas pelos sistemas doutrinários conhecidos - à semelhança daquilo que o "Eremita" questionava por não ter entrado em nenhuma das ordens aprovadas pelo Papa e pelo Imperador.

O final da Idade Média estreitou a autoridade à autoridade, na qual Wenck via uma defesa contra a renovação, que era, de fato, Nicolau de Cusa, como alguém extraordinariamente enraizado na tradição mas também alguém que, por sua iniciativa própria e espírito determinado de pensamento que, cheio da força da tradição, ousou romper em algo novo; para quem a velha verdade se tornou uma nova experiência e exigiu uma nova forma; para quem os sistemas escolares, à medida que lhe ofereciam a verdade que ele procurava, fundiam-se em uma nova unidade; para quem também não existiu a trágica separação da escolástica e do misticismo, que foi trágica para a Idade Média, porque o seu misticismo nasceu do intenso ardor da busca faminta da verdade e do encontro com a sabedoria e a bondade de Deus apresentada na criação e em Jesus Cristo.

João Wenck, no entanto, não tinha uma boa ideia das inovações que viriam. Na inquietação da época, que muitas vezes lamentou, ele viu a salvação apenas na reorganização do antigo. O que havia de novo no programa de Cusa, na *De docta ignorantia*, era um verdadeiro incômodo científico que, sob a influência de uma oposição eclesiástica já existente e de uma polêmica infantil, acendeu o *pathos* da defesa da ciência em Wenck. -

Mas, vamos ampliar nossa visão novamente para atribuir o lugar certo e limitado à polêmica contra Nicolau de Cusa. Porque a *Apologia* cusana não foi senão uma experiência amarga para João Wenck. Vimos como ele então continuou a empurrar a fronteira de seus limites espirituais, o quão longe ele seguiu Nicolau de Cusa até mesmo na terra das ideias neoplatônicas que estavam emergindo na época. Como mostra sua correspondência com Peter Luder[208], ele até demonstrou a maior compreensão do zelo dos humanistas pelas línguas antigas na Universidade de Heidelberg.

Mas, acima de tudo, com Wenck, o pensamento teológico e o zelo pastoral estavam intimamente relacionados. Isso é comprovado por sua obra de pregação, que escreveu poucos anos depois da polêmica como fruto de sua meditação e como um estimulante auxílio para o clero pastoral. Wenck está intimamente relacionado com a vida eclesiástica de seu tempo, a Bíblia e a liturgia. Como pregador, ele teria sido mais popular do que o mais aristocrático Nicolau. Pode-se considerar o professor de teologia de Heidelberg João Wenck com o mesmo testemunho honroso que A. Franz deu sobre seu professor de Heidelberg Nicolau Magni de Jawor[209]:

> Ele sempre colocou suas energias a serviço do corpo docente, da prole clerical e também do cuidado pastoral prático. Ele não foi um pioneiro, não foi um homem de novas ideias, mas cumpriu sua vida, apaixonado

[208] Ver: acima, p. 82.
[209] Franz, p. 199.

> pelo sacerdócio e pelas *Escrituras*, apaixonado pelo sacerdócio e pela Igreja, foi um daqueles homens indispensáveis para a renovação interna e reforma externa considerada necessária e queixou-se das doenças de que padecia a Igreja.

De um zelo pastoral muito limitado à visibilidade (*Sichtweite*) de sua época: a atividade conciliarista, a "luta contra os hereges" e os avanços de João Wenck contra Nicolau de Cusa também surgiram como decisões menos afortunadas.

Referências

HAUBST, R. Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck: aus handschriften der Vatikanischen Bibliothek. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Aschendorff, 1955. Citado 3 vezes nas páginas 1, 2 e 12.