



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

BRAGA

**A teofania cósmica e a metafísica da luz
em Nicolau de Cusa**

Tese de Doutoramento apresentada à
Universidade Católica Portuguesa
para obtenção do grau de doutor em
**Filosofia, especialização em Filosofia da
Religião**

Marcos Daniel Santos Bazmandegan

Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais

JUNHO 2020



CATÓLICA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

BRAGA

A teofania cósmica e a metafísica da luz em Nicolau de Cusa

Tese de Doutoramento apresentada à
Universidade Católica Portuguesa
para obtenção do grau de doutor em
**Filosofia, especialização em Filosofia da
Religião**

Marcos Daniel Santos Bazmandegan

Sob a Orientação do
Prof. Doutor **José Rui Gaia da Costa Pinto**

Sob a Coorientação do
Prof. Doutor **João Maria Bernardo Ascenso André**

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. José Rui Costa Pinto (*Universidade Católica Portuguesa - Braga*), pela presença calorosa e motivadora e pelo conselho sábio, que tornou exequível este percurso.

Ao Prof. Dr. João Maria André (*Universidade de Coimbra*), pela dedicação incansável e generosa e pela exigência construtiva, que tornou possível esta tese.

A todos os Professores e colegas que, no momento necessário, souberam esclarecer a minha dúvida e partilhar a sua experiência, de modo especial: Prof. Dr. Andrés Hubert Robinet (*Universidad Católica del Norte – Chile*); Prof. Dr. Ángel L. González † (*Universidad de Navarra – Espanha*); Prof. Dr. Arne Moritz (*Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg – Alemanha*); Prof. Dr. Claudia D’Amico (*Universidad de Buenos Aires – Argentina*); Prof. Dr. Dan Yingst (*University of Chicago – EUA*); Prof. Dr. David C. Albertson (*President of American Cusanus Society – EUA*); Prof. Dr. Donald F. Duclow (*Gwynedd-Mercy College - EUA*); Prof. Dr. Ezequiel Ludueña (*Universidad de Buenos Aires – Argentina*); Prof. Dr. Hans G. Senger (*Universität zu Köln – Alemanha*); Prof. Dr. Harald Schwaetzer (*Universität Hildesheim – Alemanha*); Prof. Dr. Hervé Pasqua (*Université de Nice Sophia Antipolis – França*); Prof. Dr. Jasper Hopkins (*University of Minnesota – EUA*); Prof. Dr. Jean-Marie Nicolle (*Vice-Président chez Société Française Cusanus – França*); Prof. Dr. Markus Fuehrer (*Augsburg University – EUA*); Prof. Dr. Peter Casarella (*University of Notre Dame – EUA*); Prof. Dr. Rudi Ott (*Universität Mainz – Alemanha*); Prof. Dr. Walter A. Euler (*Universität Trier – Alemanha*).

A toda a equipa da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais (*UCP-Braga*), de modo especial: D.^a Maria Conceição Pinto (*Biblioteca*), Sr. Franco Silva Pereira (*Biblioteca*) e Sr. Artur Alves (*Secretaria*).

Aos meus confrades, pela paciência e generosa colaboração, que tornaram possível este momento.

Aos meus pais, familiares e amigos por tudo o que sabem e não cabe nestas páginas.

Resumo:

O presente trabalho tem por principal objetivo mostrar a centralidade da temática da teofania na obra de Nicolau de Cusa (1401-1464) e apresentar a evolução desta mesma temática ao longo dos seus escritos. Para tal, procederemos à análise da terminologia utilizada para descrever o processo teofânico (*explicatio dei*, *theophania* ou *apparitio dei*, *apparitio posse ipsius*) e o seu concomitante desenvolvimento a partir da hermenêutica dos nomes divinos (*possest*, *posse*, *posse ipsum*). Pretende também mostrar como o pensamento da teofania é aquele que melhor exprime, na filosofia cusana, a relação entre Deus e as criaturas, bem como o estatuto metafísico da própria criatura. Para isso, recorre a um exame analítico-cronológico das obras que consideramos mais pertinentes para o estudo da evolução desta temática, algumas das quais são muito pouco conhecidas no âmbito nacional: *De docta ignorantia* (1440), *De quaerendo Deum* (1445), *De filiatione dei* (1445), *De dato patris luminum* (1446), *Triologus de possest* (1460), *De venatione sapientiae* (1463), *Compendium* (1463), *De apice theoriae* (1464).

O pensamento da teofania no Cusano caracteriza-se pela sua originalidade e dinamismo. Num primeiro momento, este pensamento é elaborado a partir dos conceitos herdados da tradição, particularmente da corrente do neoplatonismo cristão - Pseudo-Dionísio Areopagita, João Escoto Eriúgena e Thierry de Chartres -, que faz uso recorrente da metáfora da luz. Num segundo momento, através do desenvolvimento da metafísica do poder, Nicolau de Cusa vai cunhar uma terminologia própria e bastante original, capaz de expressar melhor o dinamismo de todo o seu sistema metafísico. Este trabalho pretende, a partir da análise das obras acima mencionadas, apresentar este percurso a fim de mostrar como a relação entre Deus e as criaturas que está implicada no processo criativo e que configura o próprio estatuto metafísico da criatura pode ser melhor entendida na obra cusana a partir do conceito de *apparitio posse ipsius*.

Palavras-chave: teofania, luz (*lux*; *lumen*), *explicatio dei*, *posse*, *apparitio posse ipsius*.

Abstract:

The main objective of the present work is to demonstrate the centrality of the theophany theme in the work of Nicholas of Cusa (1401-1464) and to present the evolution of this same topic throughout his writings. For this purpose, we will analyze the terminology used to describe the theophanic process (*explicatio dei*, *theophania* or *apparitio dei*, *apparitio posse ipsius*) and its concomitant development through the hermeneutics of divine names (*possest*, *posse*, *posse ipsum*). It also intends to demonstrate how the thought of theophany is that which best expresses, in Cusan philosophy, the relationship between God and creatures, as well as the metaphysical status of the creature itself. To that end, it uses an analytical-chronological examination of the works that we consider most relevant to the study of the evolution of this subject, some of which are very little known at national level: *De docta ignorantia* (1440), *De quaerendo Deum* (1445), *De filiatione dei* (1445), *De dato patris luminum* (1446), *Triologus de possest* (1460), *De venatione sapientiae* (1463), *Compendium* (1463), *De apice theoriae* (1464).

The thought of theophany in Cusa is characterized by its originality and dynamism. In a first moment, this thought is elaborated on the basis of the concepts inherited from tradition, particularly from the current of Christian Neoplatonism - Pseudo-Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Thierry of Chartres - which makes recurrent use of the metaphor of light. In a second moment, through the development of the metaphysics of power, Nicholas of Cusa will coin a very original and proper terminology, capable of better expressing the dynamism of his entire metaphysical system. This work intends, based on the analysis of the works mentioned above, to present this path in order to show how the relationship between God and creatures that is involved in the creative process and that configures the creature's own metaphysical status can be better understood in the work of Cusanus through the concept of *apparitio posse ipsius*.

Keywords: theophany, light (*lux*; *lumen*), *explicatio dei*, *posse*, *apparitio posse ipsius*.

SIGLAS

ADI – *Apologia doctae ignorantiae.*

Cp – *Compendium.*

DAT – *De apice theoriae.*

DC – *De coniecturis.*

DDI – *De docta ignorantia.*

DDLG – *Dialogus de ludo globi.*

DDPL – *De dato patris luminum.*

DFD – *De filiatione Dei.*

DQD – *De quaerendo Deum.*

DVS – *De venatione sapientiae.*

IDM – *Idiota de mente.*

IDS – *Idiota de sapientia.*

TDP – *Trialogus de Possesst.*

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	3
RESUMO	4
SIGLAS	6
INTRODUÇÃO	10
PARTE I. A CRIATURA COMO <i>EXPLICATIO DEI</i>	14
1. A relação Deus-criatura em <i>De docta ignorantia</i> (1440) e a figura P em <i>De coniecturis</i> (1441/1444)	15
1.1. Deus como máximo absoluto	15
1.1.1. O saber da douta ignorância	15
1.1.2. O máximo absoluto	18
1.1.3. Expressão teofânica do Máximo	20
1.1.4. Via da remoção e categoria da relação	22
1.1.5. Simplicidade e incompreensibilidade do Máximo	25
1.1.6. Máximo como fundamento das criaturas	27
1.1.7. Fecundidade e plenitude do Máximo	28
1.2. A transcendência do Máximo absoluto	31
1.2.1. A dimensão coincidencial do Máximo	31
1.2.1.1. A metáfora da luz e a dimensão coincidencial do Máximo	31
1.2.1.2. A temática da coincidência dos opostos	33
1.2.2. Máximo como unidade infinita	37
1.2.3. Máximo como necessidade absoluta	39
1.3. A estrutura relacional do Máximo	41
1.3.1. A dimensão trinitária do Máximo absoluto	41
1.3.1.1. A estrutura relacional do Máximo como condição de sua manifestabilidade	41
1.3.1.2. A dimensão trinitária do Máximo absoluto como condição da inteligibilidade da criatura	44
1.3.2. A criatura como manifestação do Máximo absoluto	49
1.3.2.1. A problemática do ser da criatura	49
1.3.2.2. A teoria da <i>complicatio-explicatio</i>	50
1.3.2.2.1. A criatura como autocomunicação de Deus	52

1.3.2.2.2.	A finitude da criatura	56
1.3.2.2.3.	A criatura entre Deus e o nada	58
1.3.2.2.4.	A eternidade da criatura	62
1.3.2.2.5.	Deus como forma das formas	65
1.3.3.	A teoria da <i>complicatio-explicatio</i> e o sentido das criaturas	72
1.4.	A Figura P no <i>De coniecturis</i> e a metafísica da luz	79

PARTE II. A CRIATURA COMO *APPARITIO DEI* 88

2.	A teofania cósmica e a metafísica da luz nos Opúsculos: <i>De quaerendo Deum</i> (1445), <i>De filiatione Dei</i> (1445) e <i>De dato patris luminum</i> (1446)	89
2.1.	O mundo sensível como espaço de serviço teofânico no acesso a Deus em <i>De quaerendo Deum</i> (1445)	89
2.1.1.	O <i>De quaerendo Deum</i> e a metafísica da luz	89
2.1.2.	O mundo sensível como <i>adminiculum</i>	94
2.1.3.	A teofania cósmica e a metáfora da luz	100
2.1.4.	A teofania mediante o universo	102
2.2.	A criatura como expressão de Deus em <i>De filiatione Dei</i> (1445)	106
2.2.1.	Metáfora do magistério e da aprendizagem	106
2.2.2.	Metáfora dos espelhos	110
2.2.3.	A criatura como expressão de Deus	112
2.2.4.	A mediação do Verbo no processo teofânico	123
2.2.5.	Teoria dos modos	127
2.2.6.	A dimensão ética da teofania e da teose	131
2.3.	A dimensão relacional da criatura em <i>De dato patris luminum</i> (1446)	135
2.3.1.	A criatura entendida como <i>lumen</i> e a metafísica da luz	137
2.3.2.	A criatura compreendida na sua dimensão ontológica própria: o contributo de K. Jacobi	152
2.3.3.	A crítica de J. Hopkins à interpretação de K. Jacobi	161
2.3.4.	A dimensão relacional da criatura	171

PARTE III. A CRIATURA COMO *APPARITIO POSSE IPSIUS* 174

- 3. O pensamento da teofania à luz da metafísica do *posse* 175
 - 3.1. O impacto da metafísica do poder sobre o pensamento da teofania no *Triologus de possesset* (1460) 177
 - 3.2. A metafísica do *posse* e a metáfora da luz em *De venatione sapientiae* (1463) 186
 - 3.3. O contributo de *Compendium* (1463) no pensamento da teofania 189
 - 3.4. O cume do pensamento da teofania no *De apice theoriae* (1464) 193

CONCLUSÃO 209

ANEXO: Escoto Eriúgena como fonte do pensamento da teofania em Nicolau de Cusa
..... 219

BIBLIOGRAFIA 241

INTRODUÇÃO

Vivemos no mundo, somos parte integrante deste imenso universo que nos rodeia. A diversidade dos seres leva-nos a perguntar pelo sentido da diferença e, em última análise, pela unidade subjacente a todo o universo. O que são as coisas? Qual o significado mais profundo dos seres do mundo? O cardeal alemão do século XV, Nicolau de Cusa, propõe-nos uma resposta pertinente e atraente: quis ele pensar o mundo na sua relação com sua causa fundante e explicar que o mundo não pode ser compreendido se desligado dessa causa, uma vez que ele é *teofania*, isto é, manifestação de Deus. Assim, as criaturas, tanto individualmente como no seu conjunto, são *teofanias*, onde Deus se exprime continuamente. O termo *criação* tem duas aceções e, quer o tomemos no sentido de expressar o processo de criar, quer o pensemos como significando o próprio resultado desse mesmo processo, identifica-se com a *teofania*, torna-se expressão de Deus. De que modo isto se dá? Até que ponto o mundo é expressão do infinito? Como articular conceptualmente a noção transcendente de Deus com a sua imanência no mundo? Como é que o Uno se faz presente no múltiplo? Como é que o Cusano, herdeiro do neoplatonismo cristão, pensa esta relação entre Deus e as criaturas?¹

Saber o estatuto metafísico da criatura, desvendar o seu sentido mais profundo, foi o que me levou a investigar sobre as possíveis respostas que a filosofia apresentou ao longo da sua história. A proposta de Nicolau de Cusa pareceu-me, para além de atraente, original e com um potencial capaz de explicar o *dinamismo* presente na

¹ A abordagem cusana sobre o tema da criação é, como teremos ocasião de ver ao longo deste estudo, eminentemente filosófica. Neste sentido, afirma J. Ritter: «Die Lehre von der Erschaffung der Welt durch Gott hat für die christliche Philosophie nicht den Charakter eines dogmatischen Satzes, eines Glaubenssatzes, sondern drückt ein Prinzip des Seins selber aus» (Ritter, 1927, p. 31).

criação. Considero, assim, a *teofania* um tema tão importante quão fascinante para nos ajudar a compreender o sentido do mundo e da vida no contexto de uma filosofia de matriz cristã. O tema da *teofania* interpela-nos, portanto, e leva-nos a ter um outro olhar sobre aquilo que nos rodeia e sobre a nossa própria vida. Convida-nos a renovar o nosso olhar sobre aquilo que, à força de tanto ver, acabamos por não perceber. Considerar *este* mundo sensível através deste prisma significa contemplá-lo pelo mais alto mirante que a visão humana pode alcançar. É, portanto, um convite a ter, ainda nesta vida, uma visão de Deus que se (re)vela na máscara do mundo.

Em Portugal, Nicolau de Cusa é ainda um autor pouco conhecido. Nos meios académicos, só superficialmente, sobretudo, a partir da sua obra magna *De docta ignorantia*, sistemática é verdade, mas que apenas é um início de percurso. Contudo, o esforço e a atenção que o Prof. Doutor João Maria André, grande especialista do Cusano a nível internacional, e que tenho a honra de ter como um dos orientadores deste trabalho de investigação, lhe tem dedicado, muito têm contribuído para superar a presente situação, quer pelas traduções para língua portuguesa das principais obras de Nicolau de Cusa, quer pelos inúmeros livros e artigos sobre o pensamento cusano. Contudo, um longo caminho falta percorrer para que Nicolau de Cusa seja conhecido e estudado como o é em vários outros países da Europa, com destaque para a França e a Alemanha. É nossa esperança que o presente trabalho de investigação sirva de auxílio para a divulgação do pensamento cusano em terras lusas.

Como método de investigação, optamos por seguir um método analítico-cronológico, a fim de melhor perceber a *evolução* do pensamento cusano² a respeito do

² Para uma visão de conjunto acerca do desenvolvimento da filosofia cusana, ver: FLASCH, K. (2008). *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann. Nesta obra, o autor alerta para “não compreender o conceito de ‘desenvolvimento’ de forma demasiado rígida, demasiado linear e demasiado teleológica, como se as fases iniciais fossem sempre as mais fracas.” (Flasch, 2008, p. 34).

conceito de teofania, da sua articulação com a metafísica da luz e de como Nicolau de Cusa foi capaz de cunhar os seus próprios termos a fim de melhor expressar a sua conceção original e dinâmica da relação de Deus com as criaturas.

Este percurso foi dividido em três grandes momentos, que correspondem às partes que compõem o presente trabalho. Primeiramente, a análise das grandes linhas da metafísica cusana relativas ao pensamento da teofania presentes em *De docta ignorantia* (**DDI**) (1440). Entre elas, a expressão teofânica do máximo absoluto, a sua dimensão coincidencial e a sua dimensão relacional como condição de sua manifestabilidade nas criaturas, entendidas como autocomunicações de Deus, através da teoria da *complicatio-explicatio*. Segue-se uma breve apresentação da **figura P**, presente em *De coniecturis* (**DC**) (1441/1444), fundamental para ilustrar, através da metáfora da luz, a estrutura metafísica da relação entre Deus e as criaturas.

Num segundo momento, dedicado aos Opúsculos, analisam-se três obras: *De quaerendo Deum* (**DQD**) (1445), *De filiatione Dei* (**DFD**) (1445) e *De dato patris luminum* (**DDPL**) (1446), com especial destaque para esta última que é a que mais aprofunda a temática da teofania nas obras cusanas. Em **DQD**, analisa-se a conceção do mundo sensível enquanto *auxilio* para a via ascensiva até Deus e a utilização da metáfora da luz para explicar o processo desse mesmo percurso. Em seguida, em **DFD**, analisa-se como a criatura aparece conceptualizada como expressão de Deus e como o Cusano utiliza a metáfora dos espelhos para ilustrar essa conceção. Para culminar em **DDPL**, onde se destaca a influência eriugeniana sobre o conceito cusano de teofania, a partir da conceção e da terminologia utilizada, na qual as criaturas são concebidas como *teofanias* ou *luzes*.

Num terceiro e último momento, analisaremos as etapas finais da especulação cusana com o desenvolvimento da metafísica do poder. Para isso, começaremos por

analisar, primeiramente, o *Triologus de Possesst* (**TDP**) (1460), no qual a criatura aparece como manifestação do Poder-é (*Possesst*). Para, em seguida, analisar o desenvolvimento do pensamento da teofania com a metafísica do poder em *De venatione sapientiae* (**DVS**) (1463), onde o pensamento da teofania é articulado com os conceitos de *posse facere*, *posse fieri* e *posse factum*. Passaremos, em seguida, à análise do conceito de *posse* presente no *Compendium* (**Cp**) (1463) e da criatura apresentada como símbolo desse mesmo poder (*posse*). Para culminar na apreciação da concepção e da terminologia utilizada por Nicolau de Cusa em *De apice theoriae* (**DAT**) (1464), última obra e cume da especulação cusana, acerca da teofania, na qual a criatura é apresentada como aparição do poder-ele-próprio (*apparitio posse ipsius*). Terminologia que exprime de modo excepcional e original na história da Filosofia a concepção *dinâmica* da relação entre Deus e as criaturas e o estatuto metafísico da própria criatura.

Esperamos com este trabalho aproximar os leitores de língua portuguesa da obra de Nicolau de Cusa, cheia de potencialidades para (re)pensar a nossa situação no mundo e o significado do próprio mundo na realização de nós mesmos.

PARTE I. A CRIATURA COMO *EXPLICATIO DEI*

1. A relação Deus-criatura em *De docta ignorantia* (1440) e a figura P em *De coniecturis* (1441/1444)

1.1. Deus como máximo absoluto

1.1.1. O saber da douta ignorância

Iluminado por um dom excelente, Nicolau de Cusa afirma ter recebido as intuições filosóficas que lhe são próprias e que ficaram consignadas no seu primeiro escrito filosófico, o *De docta ignorantia* (DDI), numa viagem de mar. De facto, nessa obra que seria a mais célebre do Cusano, encontramos a sua primeira reflexão sistemática sobre Deus. Essa primeira reflexão, subordinada à temática da *douta ignorância*, indica desde início o horizonte de interesse de Nicolau de Cusa que subjaz às suas investigações acerca da natureza divina.

Não encontraremos em nenhum dos seus escritos a tentativa de provar a existência de Deus (Ott, 2009a, p. 11)³. Deus encontra-se já pressuposto em qualquer pergunta que façamos sobre Ele ou sobre a criatura. E, deste modo, Deus encontra-se radicalmente pressuposto no pensamento cusano. Esta *pressuposição* de Deus assumirá um papel cada vez mais preponderante no entendimento cusano acerca da natureza de Deus como teremos ocasião de mostrar.

O grande interesse de Cusa orienta-se, sobretudo, para o campo da cognoscibilidade humana acerca de Deus (Ott, 2009a, pp. 11-12)⁴. Será possível o ser humano conhecer Deus a partir da sua potência intelectual? Quais os limites do nosso

³ «Cusanus will also in seinem Buch keinen weiteren rationalen Beweis für das Dasein Gottes aufstellen und nicht die Frage nach dem Wesen Gottes erörtern, wie es viele vor ihm getan haben».

⁴ «Es geht ihm vielmehr um die Theorie der Erkenntnis selbst».

conhecimento? Podemos pensar o infinito? É esta tonalidade gnosiológica das interrogações cusanas que marcará definitivamente toda a especulação acerca de Deus e das criaturas presente nas suas obras. De acordo com L. Baggiotto:

“O enfoque dado pelo Cusano à controvertida questão da *docta ignorantia* retoma uma antiga e bem conhecida posição socrática relativamente ao saber e/ou conhecimento que se pode chegar a ter das coisas do mundo e, mais especificamente, daquilo que subsiste fora deste contexto.” (Baggiotto, 1996, p. 61)

A primeira grande intuição de Nicolau de Cusa diante da infinitude do máximo e da nossa (in)capacidade de compreendê-lo consiste na consciência de que o nosso conhecimento é de tal modo limitado que aquele que se reconhece douto na sua ignorância está mais próximo da sabedoria:

“Com efeito, nenhum outro saber mais perfeito pode advir ao homem, mesmo ao mais estudioso, do que descobrir-se sumamente douto na sua ignorância, que lhe é própria, e será tanto mais douto quanto mais ignorante se souber.” (DDI, I, c. 1, nº 4)⁵.

Porque se é verdade que o nosso conhecimento parte de comparações e passo a passo chega ao desconhecido, também o é que, à medida que esses passos se multiplicam e se fazem necessários, o nosso cansaço e a dificuldade das operações intelectuais nos impedem de chegarmos à verdade das coisas. E porque o infinito é o pressuposto do ser, como poderemos chegar ao infinito através dos nossos passos finitos? E se não o alcançamos, como poderemos alcançar o fundamento e a verdade das coisas? É necessário reconhecer que ignoramos. De acordo com C. Costa:

“O tema da douta ignorância está em óbvia conexão com o *tópos* da impredicabilidade do princípio primeiro, que se encontra antes de Plotino, mas recebe nas *Enéadas* a sua formulação mais completa, destinada a tornar-se canónica em todos os neoplatónicos posteriores.” (Costa, 1993, p. 6).

⁵ «Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimum reperiri; et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem».

A reflexão cusana acerca de Deus surge justamente nesta problemática do máximo saber da ignorância. Este saber máximo tem duas aceções. Por um lado, queremos saber até onde pode ir o nosso saber e, portanto, estamos diante da problemática dos limites do conhecimento humano. Nicolau de Cusa adverte-nos logo à partida desses limites, quando afirma que a verdade precisa nos é inacessível: “O intelecto finito não pode, pois, atingir com precisão a verdade das coisas através da semelhança.” (DDI, I, c. 3, nº 10)⁶. Pois, como explica K. Jacobi, “a semelhança de seres diferentes pode ser arbitrariamente "exata", mas nunca de uma forma que não pudesse ser infinitamente mais exata.” (Jacobi, 1969, p. 287). Por outro, na medida em que reconhecemos a complexidade da criatura e da nossa incapacidade de compreender o seu fundamento, reconhecemo-nos ignorantes e nisto alcançamos um grande saber:

“A quiddidade 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.” (DDI, I, c. 3, nº 10)⁷.

Esta segunda aceção é consequente da primeira e é o pressuposto fundamental de toda a especulação cusana.

Contudo, este reconhecimento da nossa ignorância não conduz a um mutismo infrutífero ou a qualquer tipo de ceticismo ou resignação (Ott, 2009a, p. 37)⁸, pelo contrário, estabelece-se como método real e necessário para nos conduzir à máxima compreensão que a criatura pode alcançar. K. Jacobi chama a esta atitude: “a perfeição da cognição, na qual nos damos conta da verdade absoluta” (Jacobi, 1969, p. 225). E W. Beierwaltes vê na consciência de uma douta ignorância “uma possibilidade elevada do

⁶ «Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere».

⁷ «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».

⁸ «Die *docta ignorantia* – die belehrte Unwissenheit kann nicht als Skepsis oder Resignation angesichts der Wahrheit verstanden werden».

homem.” (Beierwaltes, 2005, p. 95). Mas, ainda assim, o discurso acerca desta máxima compreensão da criatura deve reconhecer-se como um simples balbuciar acerca do real, suficiente para nos apontar um sentido, mas sempre insuficiente para nos apoderarmos dele.

1.1.2. O máximo absoluto

O máximo saber da ignorância levou Nicolau de Cusa a interrogar-se sobre a natureza da própria maximidade como seu fundamento e, na esteira do pensamento acerca do infinito, a pensar a maximidade absoluta. Eis a definição do Cusano: “Chamo máximo àquilo relativamente ao qual nada pode ser maior.” (DDI, I, c. 2, nº 5)⁹. De acordo com J. Machetta, “a síntese cusana leva o selo próprio da originalidade ao centrar toda a especulação em torno do conceito de maximidade, o qual articula todo o tratado acerca da *docta ignorantia*.” (Machetta, 2007, p. 114).

A definição cusana apresenta-se curiosamente com uma formulação ontológica. Não se fala do maior pensado, mas do maior existente. Não se trata fundamentalmente da ideia de Deus em nós, mas de Deus mesmo, enquanto realidade extra mental e fundamento da própria realidade.

Nicolau de Cusa procura estabelecer uma ponte com a terminologia referencial de sua época e para isso, como primeira tentativa de identificação, associa o conceito de máximo ao de Deus. Vemos também a ligação com a tradição neoplatónica quando afirma o *uno* ou a *unidade*, e com a tradição aristotélico-tomista quando afirma a *entidade*. De acordo com T. Perrone, encontramos no Cusano uma “tentativa original de mediação entre *ser* e *uno*, entre ontologia e henologia.” (Perrone, 2001, p. 672). Cusa

⁹ «Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest».

estabelece, assim, em **DDI**, uma relação de correspondência entre os conceitos de maximidade, unidade e entidade: “Por isso, a unidade, que é também a entidade, coincide com a maximidade.” (DDI, I, c. 2, nº 5)¹⁰. Deste modo, “com o Cusano, a igualdade ontológica que surge num nível metafísico entre uno, ser e Deus (uno=ser=Deus) assume uma tal plenitude de significado que raramente foi igualada de alguma forma.” (Perrone, 2001, p. 677).

Todos estes conceitos não são senão caracterizações diferentes que apontam para a mesma realidade divina. E é sobre a legitimidade e, simultaneamente, a insuficiência de tais conceitos que Nicolau de Cusa irá refletir no primeiro livro de **DDI**, guiado por “aquele que habita sozinho a luz inacessível.” (1Tm 6,16 apud DDI, I, c. 2, nº 5).

O máximo, para além de ser aquilo relativamente ao qual nada pode ser maior, encontra-se desligado de qualquer contração – daí o seu carácter absoluto; também nada se lhe opõe, porque ele é tudo e, por ser máximo, nele está tudo (DDI, I, c. 2, nº 5).

Devido à semelhança terminológica com a expressão anselmiana, alguns comentadores quiseram ver na conceção do máximo cusano uma reformulação do argumento presente no *Proslogion*, entre eles K. Flasch, W. Hoye, H. Blumenberg e S. Dangelmayr (André, 1997, p. 146), e também R. Ott quando afirma: “A partir desta formulação é evidente que o Cusano recorre à prova ontológica de Deus de Anselmo de Canterbury.” (Ott, 2009a, p. 21). Contudo, concordamos com a crítica feita por J. André quando afirma que nem a terminologia, nem o contexto são suficientes para tentarmos esta aproximação:

“Todavia, há que clarificar desde já que, quer pelos termos usados, quer pelo seu contexto, não nos parece legítimo identificar com o Máximo de Anselmo do capítulo 2 do *Proslogion* e das proposições que se lhe seguem até ao capítulo 4, o Máximo de que fala aqui Nicolau de Cusa.” (André, 1997, p. 146).

¹⁰ «Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas».

De facto, a concepção de Deus como máximo assume um caráter de originalidade no pensamento cusano. No entender de E. Cassirer, o conceito cusano de máximo

“implica a absoluta oposição a qualquer classe de comparação possível, a qualquer caráter gradual e quantitativo. O máximo não representa um conceito de magnitude; é um conceito puramente qualitativo que constitui o fundamento absoluto do ser, assim como o fundamento absoluto do conhecer.” (Cassirer, 1951, p. 37).

A partir desta concepção que se constitui como o primeiro esforço sistemático de Cusa por adentrar-se na cognoscibilidade humana de Deus, configuram-se as condições de possibilidade para pensar a criatura e a sua relação com Deus. Em oposição ao máximo absoluto, a criatura caracteriza-se por estar na esfera “da imprecisão e aproximação, onde prevalece o mais e o menos, o excesso, o gradual: a quantidade que excede (*excedens*) e a que é excedida (*excessus*); a diferença do excedente (*excessum*).” (Perrone, 2001, p. 673).

Em Nicolau de Cusa ainda podemos observar duas outras dimensões do máximo absoluto, uma coincidencial e outra teofânica. Devido ao facto de que tudo aquilo que existe está no máximo absoluto e a ele nada se lhe opõe, encontramos nele uma dimensão coincidencial. Por outro lado, porque nada do que é manifesto se lhe opõe - *nihil sibi opponi* –, parece que aquilo que se manifesta é o máximo, o que nos leva a considerar existir no máximo também uma expressão teofânica.

1.1.3. Expressão teofânica do Máximo

Se é verdade que a definição de máximo aponta para uma realidade extra mental, não significa com isto que a perspetiva preponderante da indagação cusana seja a ontológica. Apesar de o fundamento das coisas e as coisas mesmas não serem construções humanas – estamos ainda longe de qualquer tipo de idealismo –, o

conhecimento que delas temos é sempre mediado pela potência do nosso intelecto. E, portanto, indagar pelo ser das coisas é, sobretudo, questionarmo-nos sobre o sentido das coisas e a própria capacidade de captar esse mesmo sentido.

Ora, esta perspetivação gnosiológica na abordagem do real enfraquece a posição substancialista que a filosofia aristotélico-tomista até então tinha reforçado, para se abrir a uma nova sistemacidade caracterizada por sua dinâmica e dimensão teofânicas.

A abordagem cusana de Deus e da criatura a partir da conceptualização do máximo permite salientar a expressão teofânica do primeiro e a dimensão teofânica do segundo. A relação entre Deus e a criatura é uma relação que se exprime pela noção de máximo e pelo sentido que num e noutro se manifesta como plenitude ou como expressão dessa plenitude. Não é outro o sentido da criação. Segundo J. André, “Deus cria para se exprimir, e, exprimindo-se, exprime-se em algo que possa captar o sentido da sua expressão. A criação é produção de sentido do discurso divino.” (André, 1997, p. 78). Para W. Beierwaltes, “a teofania é a informação mais universal e ao mesmo tempo mais precisa sobre a relação do ente com o seu fundamento.” (Beierwaltes, 2009b, p. 117). A problemática do ser da criatura é assim reequacionada a partir desta perspetiva que se empenha na captação do sentido que através da criatura e nela se manifesta.

A partir dos elementos que até aqui foram apresentados, facilmente podemos inferir que a criatura, da qual Deus é o fundamento, constitui uma manifestação do máximo e não é outra coisa senão essa mesma manifestação. De acordo com W. Beierwaltes:

“Este ser do mundo pode ser chamado ‘Deus concebido [*explicitus*]’, contraído [*contractus*], finitizado [*occasionatus*]. Por outras palavras, o Deus oculto é revelado (*revelatio*), manifestado (*apparitio*, *manifestatio*) na dimensão da alteridade. Ele se mostra (*se ostendit*, *ostensio*), mesmo na encarnação Ele se torna visível, audível e tangível como homem. Certamente, não se mostra na sua essência – esta *permanece* oculta -, mas mostra-se numa certa medida de modo mais adequado ao pensamento

finito. Desta forma, Ele torna-se “cognoscível” de forma *contraída*, ou “pode ser visto” através de “um espelho e uma imagem, uma parábola ou uma imagem enigmática” – “per speculum videmus in aenigmate” (1Cr. 13, 12) -, como um ser que em cada caso excede infinitamente a imagem do mundo e a sua realização pelo homem.” (Beierwaltes, 2005, p. 105).

A tarefa do filósofo que se questiona sobre o ser da criatura e sobre a sua própria posição como ser-no-mundo e ser-do-mundo passa por uma arte interpretativa ou uma investigação simbólica do sentido que na criação é oferecido. Por isso, “uma reflexão abrangente do homem sobre as manifestações sensíveis do inteligível e do absoluto não só é legítima, como também objetivamente necessária - como princípio - para a ascensão interior.” (Beierwaltes, 2005, p. 107). Deste modo, o que a especulação cusana acaba por nos apresentar é que a tarefa da Filosofia é uma tarefa semântica, cujo sentido procuraremos explicitar ao longo deste estudo¹¹.

1.1.4. Via da remoção e categoria da relação

Entender o máximo absoluto na sua incompreensibilidade não é uma tarefa fácil. Primeiro que tudo é necessário reconhecermos a sua infinitude e os limites da nossa capacidade de conhecer. Mas é também por este reconhecimento do caráter absoluto de Deus e da nossa incapacidade em compreendê-lo que nos podemos aproximar desta luz inacessível na qual Ele habita: “E quanto mais profundamente doutos formos nesta ignorância, tanto mais nos aproximaremos da própria verdade.” (DDI, I, c. 3, nº 10)¹².

Sabemos que o caráter absoluto de Deus transcende o âmbito do concreto e do determinado. Assim, por meio de um exercício intelectual de remoção da finitude da

¹¹ Esta é a tese fundamental da investigação de João André em: ANDRÉ, J. (1997). *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian / Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

¹² «Et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem».

criatura, superamos aquilo que é contracto, a ponto de ascendermos – ainda que de modo incompreensível, cientes da nossa ignorância – aos mistérios inefáveis da divindade. De acordo com o Cusano:

“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 por palavras.” (DDI, I, c. 26, nº 87)¹³.

A via da remoção abre campo ao salto pós-intelectivo em direção ao horizonte máximo da via ascendente. Nicolau de Cusa chama a este salto *transsumptio*, que consiste em “infinetizar o próprio finito” (André, 1997, p. 99) e constitui o limite do apontável no caminho de acesso humano ao divino e a porta para a via mística, sempre possível no horizonte de uma filosofia cristã. Em Nicolau de Cusa “nem a mística impede o discurso filosófico, nem o discurso filosófico anula a atitude mística perante o excesso do mistério e a plenitude do que nem os sentidos captam, nem a palavra diz, nem a razão articula, nem o intelecto entende.” (André, 2017, p. 119)¹⁴.

Mas, uma vez afirmada a manifestação do máximo absoluto na criatura, como propor a via da remoção como caminho para o conhecimento deste mesmo máximo? Será possível conciliar a via da remoção com o pensamento da teofania? A especulação cusana e a utilização deste método da remoção só se tornam possíveis numa via *a posteriori*. Ou seja, só a partir da afirmação daquilo que é determinado, podemos negar o carácter determinado do absoluto. Mas o fim desse percurso não é o vazio, mas pelo contrário, uma plenitude de sentido que ilumina o ponto de partida. Deste modo, a

¹³ «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».

¹⁴ Sobre a distinção entre *ratio* e *intellectus* no pensamento cusano, ver: ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. (1968). *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*. München/Salzburg: Anton Pustet, pp. 54-87.

especulação cusana pode considerar-se circular, mas não de uma circularidade fechada e infecunda como a do eterno retorno no qual nada se ganha e nada se perde. Antes, deve ser pensada como uma circularidade sequencial e dinâmica, à maneira de uma espiral, que no vai-e-vem do determinado ao absoluto, fecunda o real de sentido.

A constatação da criatura conduz-nos intuitivamente ao pressuposto de Deus. Mas a condução a esse pressuposto exige uma remoção do caráter finito da criatura até chegarmos ao seu fundamento. Ao trilharmos esse caminho, seguimos a via ascendente. Essa viagem escura, pela via da remoção, ilumina o nosso olhar quando descobrimos por trás da cortina do mundo sensível uma plenitude dinâmica e fecunda de sentido. Essa visão faz-nos reformular a nossa mundividência, ou antes, preenchê-la de sentido. A partir dessa visão de Deus, descemos à compreensão da criatura e percebemos que não a podemos entender sem relação com a plenitude que a fundamenta e sustém. Tomamos a via descendente. E voltamos novamente à criatura, a qual nos aparece com um novo sentido: o sentido de um poder fecundador que se manifesta continuamente diante dos nossos olhos desapercibidos.

O nosso conhecimento de Deus ou o nosso conhecimento da criatura passam pelo reconhecimento desta relação existente entre ambos, ainda que esta relação seja assimétrica. A especulação cusana nega, por isso, a possibilidade real de uma via apriorística de encontro com o divino. Conhecer é relacionar, mesmo quando esta relação aponta para o infinito.

1.1.5. Simplicidade e incompreensibilidade do Máximo

Nenhum conhecimento da criatura nos pode conduzir diretamente ao conhecimento da essência divina, pois “não há proporção entre o infinito e o finito” (DDI, I, c. 3, n° 9)¹⁵. O nosso conhecimento da essência divina é sempre limitado e determinado pela nossa capacidade intelectual. Alcançamos somente, através do nosso intelecto, uma imagem aproximativa dessa realidade inefável.

O processo ascensivo que a via da remoção nos proporciona permite-nos captar dois atributos fundamentais do máximo absoluto: a sua simplicidade e a sua incompreensibilidade. Por negação daquilo que é composto e mensurável na criatura chegamos a entrever alguns atributos da divindade, ainda que de modo incompreensível por se tratar de uma natureza que excede tudo aquilo que poderá ser por nós concebido: “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.” (DDI, I, c. 4, n° 11)¹⁶. E este é o resultado desta primeira fase do percurso da remoção da categoria da corporeidade e composição e da superação da atividade mensuradora do ser humano.

A simplicidade do máximo absoluto reconduz-nos à sua dimensão coincidencial, uma vez que tudo contém ou complica e nada se lhe opõe: “Com efeito, as oposições só convêm às coisas que admitem excedente e excedido, e convêm-lhes de modo diferente, mas jamais ao máximo absoluto, porque está acima de toda a oposição.” (DDI, I, c. 4, n° 12)¹⁷. Mas essa totalidade não é uma totalidade composta ou diferenciada, mas sim simplicidade absoluta e, portanto, coincidência absoluta que concentra todo o existente e todo o possível num único ponto existencial: “Vemos, pois, incompreensivelmente

¹⁵ «Infiniti ad finitum proportionem non esse».

¹⁶ «Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest».

¹⁷ «Oppositiones igitur hiis tantum, quae excedens admittunt et excessum, et hiis differenter conveniunt; maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est».

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.” (DDI, I, c. 4, nº 12)¹⁸. R. Ott considera esta passagem um “texto-chave” (*Schlüsseltext*) de toda a filosofia cusana, por estarem presentes três elementos fundamentais do seu pensamento: a douta ignorância (“vemos, pois, incompreensivelmente”), a coincidência dos opostos (“a maximidade absoluta é infinita, que nada se lhe opõe, e que com ela coincide o mínimo”) e o *transcensus* (“acima de todo o discurso da razão”) (Ott, 2009a, p. 42)¹⁹.

A incompreensibilidade do máximo absoluto através da nossa razão é uma consequência da sua dimensão coincidencial. Não captamos senão a diferença e a multiplicidade. A unidade simples é inatingível à razão humana, capaz somente de perceber os opostos por comparação e de perceber a unidade na sua diferenciação. A unidade simples sem diferenciação, anterior a qualquer distinção entre identidade e diferença, é-nos completamente impossível de conceptualizar. Entrevemo-la somente como salto derradeiro que já não é salto, mas simulação de continuidade. E, por isso, Nicolau de Cusa diz que, a esta verdade infinita, nós só a atingimos incompreensivelmente: “O máximo, relativamente ao qual nada pode ser maior, sendo simples e absolutamente maior do que pode ser compreendido por nós, porque é a verdade infinita, não o atingimos senão incompreensivelmente.” (DDI, I, c. 4, nº 11)²⁰. O pensamento da simplicidade absoluta é um meta-pensamento incapaz de se afigurar claramente ao nosso intelecto. E, portanto, aparece-nos somente como um pensamento-pensável e nunca como pensamento-pensado.

¹⁸ «Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximatatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit».

¹⁹ «Dies ist der Schlüsseltext der ganzen Philosophie des Cusanus, die in *De docta ignorantia* grundgelegt wird».

²⁰ «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».

1.1.6. Máximo como fundamento das criaturas

Na especulação cusana, o pensamento da criatura aparece sempre articulado com a noção de Deus. De facto, Deus enquanto máximo absoluto aparece desde o início de **DDI** como fundamento, princípio ou *ratio* da realidade. A criatura não tem em si mesma a razão da sua existência, não é necessária, e como tal encontra-se dependente de uma realidade anterior que a gera e sustém continuamente. De acordo com W. Beierwaltes:

“A *identidade* absoluta ou a unidade do princípio é *explicada* na alteridade na medida em que a constitui pela primeira vez: alteridade como o outro a respeito do mesmo que, com base na atividade criativa do princípio, participa na mesmidade deste e só graças a isso pode ser.” (Beierwaltes, 2005, p. 157).

Este fundamento do finito só pode ser a absoluta necessidade do infinito, sem a qual nada seria. Afirma o Cusano:

“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 o mostra a regra, proceder, nos princípios e nas causas, até ao infinito. Existirá, pois, o máximo simples, sem o qual nada pode ser.” (DDI, I, c. 6, nº 15)²¹.

Com esta passagem não procura Nicolau de Cusa demonstrar a existência de Deus. Vimos anteriormente que esse não é o objetivo da sua filosofia. O que o Cusano quer mostrar é a necessidade de a criatura ter um fundamento que não seja ela mesma. Só a infinitude do máximo absoluto pode ser fundamento do real.

É nesta radicação da criatura em Deus que reside paradoxalmente a sua incompreensibilidade e, ao mesmo tempo, a nossa possibilidade de compreendermos o

²¹ «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».

seu sentido, como mais tarde veremos. Sem o máximo absoluto, a criatura não seria e não teria qualquer significado. O máximo absoluto é, deste modo, o pressuposto e o fundamento do *ser* e do *entender* a existência da criatura:

- a) “nada poderia ser se não fosse o máximo simples.” (DDI, I, c. 6, nº 15)²²;
- b) “nada pode entender-se que seja sem o máximo.” (DDI, I, c. 6, nº 16)²³.

1.1.7. Fecundidade e plenitude do Máximo

A conceptualização do máximo encontra na inefabilidade de Deus algumas dificuldades. O nome de máximo, por ser “tudo o que pode ser” (*omne id, quod esse potest*) (DDI, I, c. 4, nº 11), aponta para aquela realidade absoluta de realização e fecundidade. Mas, pelo facto de a conceptualizar, determina o infinito que pretende traduzir. Esta limitação está inerente a qualquer tentativa sistematizadora de Deus.

A conceptualização da essência divina será sempre tarefa conscientemente incompleta. Nicolau de Cusa sabe-o. Conceptualizar é de alguma forma determinar. E o carácter absoluto de Deus não permite tal conceptualização. Mas não há outro caminho se se quer, pelo menos, uma aproximação nos limites da doura ignorância de um discurso sobre o divino e sobre as criaturas. Nesta problemática, é a existência da possibilidade do discurso filosófico que está em causa. E Nicolau de Cusa não toma a posição demasiadamente simplista do fideísmo.

O máximo absoluto, por ser tudo o que pode ser, é “abundância/plenitude” (*habundantia*) (DDI, I, c. 2, nº 5) ou plenitude de ser, verdade e sentido. É a partir desta plenitude transbordante que se constitui a criatura. O universo é um reflexo desta

²² «Nihil esse posset, si maximum simpliciter non esset».

²³ «Nihil igitur potest intelligi esse sine maximo».

abundância e plenitude de Deus (Machetta, 2007, p. 122)²⁴. A plenitude fecunda de sentido que habita as criaturas tem no máximo absoluto o seu princípio e fundamento. E aqui temos um segundo elemento que caracteriza a maximidade. Se o resultado do primeiro passo tinha sido a afirmação da incompreensibilidade do máximo, neste segundo, Nicolau de Cusa aponta o caráter pleno e dinâmico do máximo.

O máximo absoluto, enquanto atualidade de todas as possibilidades, encerra em si mesmo, e na sua relação com a criatura, um pleno dinamismo. Assim afirma J. André:

“[Nicolau de Cusa] depois de justificar a abordagem da “maximidade” a partir do princípio da “douta ignorância” e de ter concluído, com base na mesma regra, a sua incompreensibilidade, avança para a sua definição em termos que exprimem a sua plenitude absoluta e o seu absoluto dinamismo.” (André, 1997, p. 149).

Por ser o máximo absoluto tudo aquilo que pode ser, significa que a criatura nele está contida de um modo maximamente absoluto, ao mesmo tempo que o máximo absoluto está presente na criatura de um modo determinado ou contracto. Desta relação emerge uma relacionalidade fecunda em sentido entre o modo de ser divino e o modo de ser da criatura: “A definição do Máximo tem um alcance que se alarga à relação do modo do Ser Divino com o modo de ser das criaturas, implicando assim uma relacionalidade fecunda e produtiva do Modo Divino de Ser.” (André, 1997, p. 150). Assim, a modalidade do ser divino aparece na definição do máximo enquanto *omne id, quod esse potest* (DDI, I, c. 4, nº 11), caracterizada pela sua plenitude absoluta e incompreensível.

A utilização dos conceitos de atualidade e potencialidade vai tomando, na especulação cusana, um sentido próprio que transcende os limites da significação aristotélica destes termos. De acordo com J. André:

²⁴ «El universo refleja la abundancia o plenitud de Dios».

“[Em Cusa] trata-se de pensar o novo através do antigo, numa luta profunda entre o pensamento e a linguagem. Ato e potência já foram ditos, mas o modo como foram ditos não corresponde ao que o Cardeal quer dizer. Exige-se, assim, a cunhagem de novos conceitos em vocábulos antigos, e esse processo é de tal modo fecundo e dramático que dele resulta a criação de novos termos gerados no cruzamento do material disponível.” (André, 1997, p. 255).

Nicolau de Cusa irá cunhar novos conceitos e abandonará, aos poucos, a terminologia do ato e da potência. Nas obras posteriores ele avançará nesta direção a ponto de abandonar a definição clássica de Deus como ato puro. Desde cedo, em **DDI**, as reflexões cusanas permitem-nos perceber a consciência que o Cusano tinha de que o conceito de atualidade não pode ser pensado senão na sua articulação com a noção de potência.

A definição do máximo enquanto atualidade – “o máximo absoluto, sendo tudo o que pode ser, é completamente em ato” (DDI, I, c. 4, nº 11)²⁵ – exprime-se em termos de uma potência (*esse potest*) plena e autorrealizada. No máximo absoluto, a atualidade é, simultaneamente, potência absolutamente realizada; e a potência é atualidade plenamente fecunda. Só na dimensão contracta da criatura é que atualidade e potência se encontram de modo disjuntivo, porque na criatura nenhum ser esgota em si mesmo toda a possibilidade de ser.

²⁵ «Maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu».

1.2. A transcendência do Máximo absoluto

1.2.1. A dimensão coincidencial do Máximo

1.2.1.1. A metáfora da luz e a dimensão coincidencial do Máximo

A definição do máximo absoluto dada por Nicolau de Cusa em **DDI** como “tudo o que pode ser” (DDI, I, c. 4, nº 11)²⁶ comporta uma profunda dimensão coincidencial.

Vejamos mais particularmente esta dimensão:

“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.” (DDI, I, c. 4, nº 11)²⁷.

Deste modo, máximo e mínimo coincidem no modo de ser divino sem oposição. Neste passo, encontramos-nos diante de uma tentativa de perspetivação absoluta que ultrapassa a nossa capacidade de compreender. No modo de ser da criatura, onde as possibilidades de ser não se esgotam em nenhum ser particular, não encontramos nem o máximo nem o mínimo, mas somente o mais e o menos, como modos participativos deste fundamento absoluto que apenas conseguimos perspetivar confusamente.

O mundo sensível é o lugar dos opostos, enquanto em Deus estes opostos estão de tal modo *complicados* que constituem uma unidade coincidencial. Nicolau de Cusa utiliza a *metáfora da luz*, que nunca deixará de acompanhá-lo ao longo das suas explicitações metafísicas, para ilustrar esta noção coincidencial do máximo absoluto:

²⁶ «Omne id, quod esse potest».

²⁷ «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».

“Não é, pois, 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.” (DDI, I, c. 4, nº 12)²⁸.

A luz é a metáfora suprema da relação Deus-criatura e da estrutura racional da realidade, como afirma W. Beierwaltes: “A *luz*, compreensível como metáfora absoluta da inteligibilidade ou da estrutura racional do ente no seu conjunto.” (Beierwaltes, 2009b, p. 276). Eis algumas propriedades da luz:

- a) A luz é vista quando refletida nas coisas com uma determinada intensidade;
- b) A luz é impercetível porque é ela que nos permite ver e, sendo translúcida e incolor, não é vista;
- c) O excesso de luz conduz-nos à cegueira.

Todas estas propriedades permitem uma transposição metafórica capaz de nos fazer vislumbrar algo do divino e da sua relação com as coisas. Ao longo de seus escritos, Nicolau de Cusa utilizará inúmeras vezes esta metáfora, em sentidos vários, conforme aquilo que pretende ressaltar no momento, a fim de exprimir de modo mais adequado à compreensão humana os princípios da sua metafísica. De acordo com J. Wolter: “A metáfora da luz é adequada para compreender a relação entre o Criador e sua aparição na criação, porque à imagem da luz, Deus pode ser visto em tudo como princípio de ser e ao mesmo tempo como princípio de conhecimento.” (Wolter, 2004, p. 235).

Só a partir da experiência de ver a luz refletida nas coisas podemos alcançar uma compreensão da coincidência dos opostos no máximo absoluto e considerar que nele coincide o máximo e o mínimo da luz. Portanto, o percurso para chegarmos à dimensão

²⁸ «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 possibilea actu, si non foret infinita et terminus omnium et per nullum omnium terminabilis».

coincidental do máximo absoluto é o da via ascendente. Partimos do mundo sensível no qual encontramos a diferenciação, a multiplicidade, a oposição, para perspetivarmos a infinitude sem oposição que tudo abrange na sua plenitude coincidental. Esta dimensão coincidental de Deus, na qual a coincidência do mínimo com o máximo aparece como uma das suas expressões, é de uma importância suma na compreensão da filosofia cusana.

1.2.1.2. A temática da coincidência dos opostos

As fontes cusanas da teoria da coincidência inserem-se na tradição neoplatónica de matriz cristã, da qual Nicolau de Cusa foi leitor e discípulo atento: Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena, Raimundo Lulo e o seu professor em Colónia, Hemérico de Campo.

Em relação ao estatuto e ao âmbito desta teoria da coincidência remetemo-nos à reflexão feita por J. André, na qual o autor se questiona se a teoria da coincidência é um princípio de natureza teológica e ontológica ou somente um princípio de natureza metodológica:

“A primeira questão que se tem colocado é esta: é a teoria da coincidência um princípio de natureza teológica e ontológica ou um princípio de natureza metodológica? É uma afirmação sobre a natureza de Deus entendido como Máximo ou é antes um caminho para chegar a uma compreensão incompreensível desse mesmo Máximo?” (André, 1997, p. 159).

Sabemos ser a teoria da coincidência uma teoria central de todo o pensamento cusano. Contudo, resta-nos saber se, aplicada à questão de Deus e às implicações que daí resultam para a compreensão do ser da criatura, esta teoria conduz-nos a uma afirmação acerca da natureza divina ou apenas descreve-nos um caminho para chegarmos à sua compreensão.

Este tema da coincidência não só está presente em **DDI**, como em praticamente todas as obras posteriores do Cusano. E no âmbito do tema aqui proposto, concordamos com J. André ao dizer que a teoria da coincidência, apesar de em algumas obras parecer assumir maioritariamente um estatuto metodológico, inclui também uma significação no âmbito filosófico-teológico:

“É por isso que pensamos que a coincidência dos opostos tem simultaneamente uma dimensão metodológica, na medida em que abre e constitui um caminho a seguir para o acesso à natureza do princípio de todas as coisas, e uma dimensão teológica e ontológica, na medida em que se inscreve na fronteira em que qualquer afirmação teológica e ontológica pode ser produzida com sentido para o homem.” (André, 1997, p. 161).

Deste modo, a teoria da coincidência tem, para além da dimensão metodológica, que deve ser entendida no horizonte da *via ascendente*, uma dimensão teológica e ontológica. E isto porque afirma, aquando da nossa perceção do limite coincidencial, a natureza coincidencial de Deus. De acordo com W. Beierwaltes:

“*Coincidentia oppositorum sive contradictoriorum* é uma característica essencial do ser infinito de Deus, que indica n’Ele não só a supressão da oposição e da contradição, mas também a sua imensurabilidade essencial com tudo aquilo que, através d’Ele, como criado, é na alteridade e na oposição, o seu “ser” antes de e por cima de toda a oposição e subtraído de uma lógica do princípio da contradição válida para o finito: o anti-aristotelismo (ou supressão dos princípios aristotélicos do pensamento) no absoluto.” (Beierwaltes, 2005, pp. 28-29).

A conceptualização do máximo que se pretende nunca deverá ultrapassar os limites impostos pela *douta ignorância*. Deixar de fazê-lo, por medo de os ultrapassar, seria decretar o fim do discurso filosófico-teológico acerca de Deus e entregar-se exclusivamente ao silêncio místico sem mais. Ultrapassá-los seria querer abarcar compreensivelmente o infinito incompreensível, e criar um máximo à imagem do mais e do menos – um verdadeiro ídolo conceptual. Neste sentido, afirma M. Brasa Díez: “A teologia negativa é necessária para evitar a idolatria que aparece quando se atribui à

imagem aquilo que só diz respeito à verdade.” (Brasa Díez, 2003, p. 237). Determino-nos nos limites da doura ignorância, sem com isso deixar de percorrer o caminho árduo que a teoria da coincidência nos possibilita, permite-nos chegar ao miradouro mais alto que a nossa mente alcança e que se encontra voltado para um horizonte infinito de bruma. Para lá da nossa compreensão da *oposicionalidade*, sabemos que se encontra uma realidade *coincidencial*, da qual não sabemos senão que está para lá, que se constitui como absoluta transcendência. No dizer de L. Peña, a teologia de Cusa é uma *teologia copulativa*

“que contém em si mesma tanto a afirmativa quanto a negativa, e que se caracteriza, portanto, tanto pela afirmação copulativa da conjunção dos opostos (por fórmulas antinómicas de «sim e não») como pela negação copulativa de cada um deles (por fórmulas também antinómicas de «nem...nem»).” (Peña L. , 1988, p. 589).

K. Flasch, na sua obra sobre as várias fases do desenvolvimento do pensamento cusano, considera que nesta primeira fase do seu pensamento, na qual se enquadra o **DDI**, Cusa tenha, ainda assim, dado primazia à teologia negativa: “A escuridão que o Cusano atribui a esta fase pressupõe que a primazia da teologia negativa tenha sido levada a cabo.” (Flasch, 2008, p. 39). Agora, esta noção da coincidencialidade divina, a que a teoria da coincidência nos conduz, parece contradizer o princípio da não-contradição da filosofia aristotélico-tomista. O mais famoso dos objetantes de Cusa, o teólogo João Wenck, na sua *De ignota litteratura* (1442-43), assinala-o veementemente: “Ó quão grande é o veneno do erro e da falsidade aqui disseminado! Pois este corolário destrói todo o procedimento científico e toda a inferência - destruindo, também, toda a oposição e a lei da contradição.” (João Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, apud Hopkins, 1988, p. 435).

De facto, a especulação cusana, por se mover neste contexto dentro da esfera do divino, no seu *ser-em-si*, quer pensar incompreensivelmente a natureza de Deus a partir

de uma perspectiva absoluta. E neste âmbito do divino, toda a contradição e oposicionalidade, próprias da diferença e da multiplicidade existentes nas criaturas - e compreendidas por nós *rationaliter* - simplesmente colapsam. A teoria da coincidência constitui, como já foi visto, uma ferramenta da nossa busca do divino. E, como tal, não pode ser aplicada sem mais à esfera da realidade mundana. Segundo L. Peña:

“Uma é a lógica do finito, não contraditória; outra é a lógica do infinito, que deve reconhecer a coincidência dos opostos. Em outras palavras, há dois planos da realidade: o incriado e o criado. Neste último, a criatura é diferente do Criador. No primeiro, a criatura é diferente do Criador e não é diferente d’Ele.” (Peña L. , 1988, p. 582).

O problema de João Wenck é que ele não soube compreender o âmbito da aplicação desta teoria da coincidência e pensou que, com ela, Nicolau de Cusa procurava negar toda a diferença que marca ontologicamente as criaturas. De acordo com W. Beierwaltes, Cusa subtrai-se ao *panteísmo* pelo facto de que o seu Deus está na criatura, mas não ao modo da criatura: “No mundo, Deus não está no modo do mundo.” (Beierwaltes, 2005, p. 153). E ainda: “A *explicatio* criativa não suprime esta plenitude e unidade *complicativa*, a sua exteriorização no mundo como a soma do que é criado não se dissolve em uma identificação com o finito que destrói a origem em seu carácter de absoluto.” (Beierwaltes, 2005, p. 114). H. Rombach afirma também:

“Portanto, o Cusano não está em perigo de panteísmo em nenhum momento, na medida em que o panteísmo mistura necessariamente o mundo e a criação com a essência de Deus. Isso destruiria a ideia central do Cusano que estabelece a diferença mais radical entre Deus e o mundo, ou seja, que Deus existe por si mesmo e para si mesmo, enquanto o mundo nunca pode ser por si mesmo, mas precisa sempre de uma mediação.” (Rombach, 2010, p. 174).

Com a teoria da coincidência, Nicolau de Cusa não pretendeu contestar o princípio da não-contradição, apenas quis demarcar o domínio da sua utilização. Só na esfera dos opostos e da diferença é que conseguimos pensar *rationaliter*. Contudo, o pensamento racional não nos permite configurar sequer a unidade divina, pelo que

temos de aplicar outro método se queremos entrar num domínio diferente de sentido. Para tal, não se apela à irracionalidade, mas à suprarracionalidade que só aproximativamente delineamos *intellectualiter*, sabendo que a realidade que buscamos ainda se encontra para lá, como transcendência absoluta, de toda a potência intelectual. Nesse domínio do pensamento da transcendência – um pensamento que ainda nos é imanente, pois não podemos pensar a transcendência em si – é que a teoria da coincidência nos aponta um sentido, ao permitir-nos olhar diferentemente para o mistério do *desconhecível*. E. Colomer afirma que “se Nicolau de Cusa rechaça energicamente toda a interpretação panteísta da sua teoria, concede também abertamente que a última explicação do problema das relações entre a criatura e Criador se oculta no mistério.” (Colomer, 1964, p. 424).

1.2.2. Máximo como unidade infinita

Um modo de pensar melhor a dimensão coincidencial do máximo absoluto é pensá-la através da noção de *unidade*. O pensamento do Uno tem na tradição neoplatónica lugar proeminente. E é em diálogo com esta tradição que Cusa quer tematizar o máximo como unidade. O exemplo utilizado para expressar a unidade do máximo e a sua relação com a criatura encontra-se baseado na aritmética.

Para o Cusano, “os números contêm a possibilidade da suscetibilidade referentemente às analogias quando da utilização da sua proporcionalidade infinita, mas com a ressalva de que servem apenas como indício da infinitude e maximidade divina.” (Baggiotto, 1996, pp. 61-62). O processo de contagem dos números insere-se numa lógica do mais e do menos. A um determinado número posso acrescentar outro sem com

isso alguma vez chegar ao máximo número. Pois, ainda que considerasse ter chegado ao máximo número, sempre poderia acrescentar mais um.

A pluralidade dos números constitui, portanto, uma sequência sem qualquer possibilidade de nos conduzir gradualmente ao máximo. Mas por maior que seja a pluralidade dos números, todos eles se constituem a partir da unidade. A unidade é o princípio ou fundamento a partir do qual qualquer número se forma. Agora, esta unidade-fundamento que constitui o máximo ou o mínimo não pode ser considerada como número, nem confundida com o primeiro elemento da contagem. A unidade em si não é um número, mas sim o fundamento de todos os números. Se assim não fosse, esta unidade anterior a qualquer contagem seguiria a lógica do mais e do menos, ou seja, a lógica do sequencial.

A unidade em causa constitui-se assim como *unidade absoluta*, à qual nada se opõe, e coincide com a maximidade absoluta que é Deus. O ser de Deus não é multiplicável, porque é em ato tudo aquilo que é possível: “Esta unidade, sendo máxima, não é multiplicável, porque é tudo aquilo que pode ser.” (DDI, I, c. 5, nº 14)²⁹. Por isso não pode autodeterminar-se a ponto de deixar de ser absoluta. Se a unidade se contraísse num determinado número, deixaria de ser a unidade absoluta para passar a ser um número da sequência dos números. O mesmo aconteceria com Deus que, se se contraísse totalmente numa determinada criatura, deixaria de ser Deus para passar a ser uma criatura.

Mais, se a unidade absoluta se tornasse unidade contracta, não só deixaria de ser Deus, como tornaria impossível a existência da criatura. O ser da criatura depende constantemente do fundamento absoluto que a transcende, como a pluralidade dos números depende da unidade absoluta que não é nenhum número, mas que está presente

²⁹ «Haec unitas, cum maxima sit, non est multiplicabilis, quoniam est omne id, quod esse potest».

em todos. Deste modo, a criaturização de Deus significaria a destruição da criatura. Deus funda a existência e o sentido da criatura, mas uma existência e um sentido transcendentem à própria criatura. Se este sentido e existência fossem puramente imanentes à criatura, então tudo colapsaria no sem-sentido do nada insubstantivado. Há, por isso, que pensar a transcendência de Deus sem excluir a sua imanência na criatura e pensar a imanência sem excluir a transcendência. De acordo com E. Colomer, Nicolau de Cusa ao pensar a *coincidência* afirmou a transcendência de Deus e ao pensar na fórmula da *complicatio-explicatio* pôs em relevo a imanência de Deus na criatura (Colomer, 1964, p. 423)³⁰.

Da unidade absoluta de Deus depende a unidade e pluralidade das criaturas. Se o universo é unidade na pluralidade, Deus é a unidade anterior a qualquer unidade ou pluralidade. Anterior até à própria coincidência entre unidade e pluralidade que uma dimensão coincidencial nos poderia apontar. A consciência desta anterioridade de sentido, na qual Deus habita, levou o Cusano a constatar a insuficiência deste nome divino tão caro à tradição neoplatónica. Este nome – o Uno - não expressa suficientemente a anterioridade que a unidade divina representa no seu *ser-em-si*.

1.2.3. Máximo como necessidade absoluta

Já tivemos ocasião de tratar da absoluta necessidade do máximo e da relação que esta necessidade articula com o próprio ser da criatura. Agora interessa-nos saber de que maneira o máximo necessário se articula com a ideia de *anterioridade*.

³⁰ «Com a sua ideia da coincidência acentuou sobretudo a absoluta transcendência do Ser divino. Mas agora interessa-nos primeiro que tudo pôr em relevo a sua imanência com relação ao mundo. Ora bem, Nicolau de Cusa desenvolveu originalmente esta temática mediante a sua conhecida fórmula *complicatio-explicatio*».

O máximo absoluto é de tal modo inominável que qualquer conceptualização que se tente fazer é sempre um exercício de aproximação posterior ao seu *ser-em-si*. Deus constitui aquela realidade anterior a qualquer afirmação ou negação a seu respeito. Por isso, todo o exercício de afirmar ou negar a realidade divina entra na dinâmica da nomeação e da conceptualização que é insuficiente no dizer o indizível.

A aceitação da necessidade do máximo absoluto é, deste modo, a consciência da sua absoluta *anterioridade* ou *pressuposição*. Ele está pressuposto a qualquer discurso sobre a existência e até mesmo à própria possibilidade da existência do discurso. Mesmo negando-o, afirmámo-lo. E afirmámo-lo com uma afirmação irremovível, anterior a qualquer afirmação ou negação. A inamovibilidade desta afirmação absoluta parte da sua condição necessária de ser-assim, isto é, necessidade absoluta.

Dizer, portanto, é sempre dizer o máximo indizível de modo insuficiente, mas constante. A linguagem paradoxal do pensamento cusano não é dialética somente, constitui-se, sobretudo, *coincidentalmente*. A síntese cusana é anterior aos polos dialéticos que constituem a nossa realidade e que nos servem de elemento para descobrir o sentido da criatura. A síntese não se configura como produto da tensão dialética, mas como *pressuposto* dessa mesma tensão. A tensão dá-se na diferença como diferença diferenciadora da identidade primeira e anterior. Por isso, a síntese que se revela a partir da diferença, é sempre uma síntese encontrada, pré-existente, achada aquando do processo ascendente, na qual a realidade *anterior* de todas as coisas se transfigura diante dos nossos olhos.

1.3. A estrutura relacional do Máximo

1.3.1. A dimensão trinitária do Máximo absoluto

1.3.1.1. A estrutura relacional do Máximo como condição de sua manifestabilidade

Da *plenitude* do máximo absoluto decorre a sua *fecundidade* geradora de mundos de sentido. O seu criar é transbordamento de significado. A plenitude fecunda de Deus, que se deve à sua maximidade, comporta em si mesma uma estrutura interna que possibilita e é causa proporcionadora da sua *manifestabilidade* externa na criatura. É a própria relação Deus-criatura que exige uma dimensão relacional anterior que constitua o próprio ser do máximo absoluto. De acordo com J. André:

“A dimensão trinitária do Máximo aparece como condição necessária para compreender a criação, quer esta se entenda como posição de ser, quer esta se entenda como posição de sentido: o Máximo tem de ser manifestabilidade em si, movimento de si para si, mas, para o ser sem se diminuir na diferença, esse desdobramento só pode ser entendido como desdobramento numa igualdade de si próprio que surge assim como condição de uma «explicação» na multiplicidade empírica e como condição de regresso dessa multiplicidade empírica ao fundamento a partir do qual ela é constituída.” (André, 1997, p. 170).

Neste sentido, também J. Wolter afirma: “Deus deve estar em relação consigo mesmo, para que a relação da criação com o seu Criador não encare o Criador como o outro.” (Wolter, 2004, p. 92). É a partir da intuição desta necessidade que Nicolau de Cusa pensará a *dinâmica interna* do máximo absoluto e não por qualquer imposição de fundamento teológico externo ao seu sistema filosófico.

A relação Deus-criatura comporta, portanto, uma relacionalidade anterior no seio do próprio máximo absoluto. Nele, esta estrutura relacional configura-se a partir de uma identidade coincidental anterior à polarização da identidade e da diferença. Mas que,

por ser anterior, contém em si mesma, de modo coincidencial, as potencialidades da disjunção. Já a experiência da criatura remete-nos constantemente para o domínio da alteridade (*alteritas*), da desigualdade (*inaequalitas*) e da divisão (*divisio*). No dizer de M. Brasa Díez, “todo o finito implica alteridade e desigualdade.” (Brasa Díez, 2003, p. 239)³¹. Por isso, o nosso esforço por captar incompreensivelmente a realidade divina obriga-nos a uma ascensão que remova esta diferenciação existente na criatura. E esta ascensão conduz-nos a um processo ideal de recuo ao infinito, nunca plenamente realizado. Porque remover ou ascender é subtrairmo-nos à *posterioridade* das coisas. Pelo que, a procura do princípio absoluto impele-nos constantemente à caça (*venatio*) da *anterioridade*.

Deus é a anterioridade ou o pressuposto absoluto de todas as coisas e é como tal que deverá ser nomeado com um nome que seja aproximação relativa do inominável. A eternidade como corolário desta anterioridade absoluta há de ser encontrada em cada criatura através deste processo ascensivo e de remoção. Nicolau de Cusa apela frequentemente a este conceito de *anterioridade* aquando do seu tratamento dos nomes divinos. No momento de descobrir a estrutura relacional do máximo absoluto a partir dos atributos mundanos de alteridade, desigualdade e divisão, encontramos repetidamente as expressões *praecedit*, *prior* e *posterior* (DDI, I, c. 7, nº 16, 18-21). A tensão *prior-posterior* permite descobrir os elementos apriorísticos que configuram a posteridade mundana. Como anterioridade da alteridade, aparece-nos a unidade (*unitas*); da desigualdade, a igualdade (*aequalitas*) e da divisão, a conexão (*conexio*).

Por serem repensados no horizonte de uma anterioridade absoluta, todos estes atributos são coeternos. Contudo, a coeternidade destes elementos parece encerrar uma

³¹ «Si se tiene en cuenta que lo máximo es uno y al mismo tiempo principalidad de todo lo finito, el máximo debe ser eterno, ya que todo lo finito implica alteridad y desigualdad; pero lo que precede a la alteridad y a la igualdad es eterno e inmutable».

contradição. O caráter infinito da eternidade em si mesma não permite coexistências ou qualquer outro tipo de paralelismo existencial. Nas palavras de Cusa:

“Mas não pode haver várias coisas eternas. Se houvesse várias coisas eternas, então, porque a unidade precederia toda a pluralidade, haveria algo, por natureza, anterior à eternidade, o que é impossível. Além disso, se houvesse várias coisas eternas, uma delas faltaria à outra e, assim, nenhuma delas seria perfeita.” (DDI, I, c. 7, nº 21)³².

O que leva o Cusano a concluir que a unidade, a igualdade e a conexão constituem uma única unidade configurada trinitariamente:

“Mas porque a unidade é eterna, a igualdade é eterna e também a conexão, resulta daí que unidade, igualdade e conexão são uma só coisa. E esta é aquela unidade trina que Pitágoras, o primeiro de todos os filósofos, glória de Itália e da Grécia, ensinou que devia ser adorada.” (DDI, I, c. 7, nº 21)³³.

É só a partir desta dimensão trinitária do máximo absoluto que é possível pensar a estrutura relacional do máximo que se configura numa manifestabilidade perpétua, que, por sua vez, se constitui como expressão de si mesmo *ad intra* em Deus e *ad extra* nas criaturas. Num primeiro momento da reflexão acerca do máximo, Cusa aferiu três grandes características que definem o máximo no seu *ser-em-si*; são elas, a sua coincidentalidade, a sua unidade e a sua necessidade. Agora, ressalta a dimensão trinitária do máximo, pensada filosoficamente e perspectivada na simplicidade do seu *ser-para-si*.

³² «Sed plura aeterna esse non possunt. Si enim plura essent aeterna, tunc, quoniam omnem pluralitatem praecedit unitas, esset aliquid prius natura aeternitate; quod est impossibile. Praeterea, si plura essent aeterna, alterum alteri deesset ideoque nullum illorum perfectum esset; et ita esset aliquod aeternum, quod non esset aeternum, quia non esset perfectum».

³³ «Sed quia unitas aeterna est, aequalitas aeterna est, similiter et connexio: hinc unitas, aequalitas et connexio sunt unum. Et haec est illa trina unitas, quam Pythagoras, omnium philosophorum primus, Italiae et Graeciae decus, docuit adorandam».

1.3.1.2. A dimensão trinitária do Máximo absoluto como condição da inteligibilidade da criatura

Se o máximo uno e trino pode ser considerado anterioridade absoluta, a criatura deve ser entendida como posterioridade em relação ao seu fundamento. Vimos também que a processão da criatura, que nos introduz na temática da criação, pressupõe uma condição de *manifestabilidade* do seu princípio fundante. Se as expressões reservadas à descrição da estrutura interna da maximidade no seu *ser-em-si* apontavam para uma terminologia da *anterioridade*, reparamos agora que qualquer discurso que se segue – e a própria possibilidade de discursar - sobre o divino e a criatura se realiza somente como um “momento” *posterior*.

Primeiro e antes de tudo no seio da própria maximidade, no seu *ser-para-si*, que configura a sua estrutura relacional. Nicolau de Cusa, depois de mostrar a coerência do seu pensamento trinitário, passa a conceptualizar o processo interno do máximo absoluto que permite a multiplicidade das criaturas. Segundo L. Peña:

“Para o Cusano, a explicação do enigma está no reconhecimento da coincidência dos opostos na raiz criativa. É o que ele chama insistentemente caráter unitrino, tanto de Deus como da sua imagem, que é a nossa capacidade cognitiva. A unidade pode ser a origem última da pluralidade e diversidade porque já contém a pluralidade; só que nela a pluralidade, que se dá como unidade, é unidade.” (Peña L. , 1995, p. 714).

A terminologia mais frequentemente repetida a partir deste momento de saída já não será a da anterioridade, mas a da *processão*: *procedere*, *processio* e *generatio* (DDI, I, c. 8-9, n° 22-26).

Ainda que os termos *generatio* e *processio* tenham sido assumidos na linguagem teológica com um sentido técnico de conotação diferenciada, na qual o primeiro corresponde à emanção da segunda pessoa da Trindade a partir da primeira, e o segundo à da terceira pessoa a partir da primeira e da segunda – terminologia respeitada

pelo Cusano -, ambas as palavras denotam um movimento de saída fundamentado na concepção neoplatónica de **πρόδος** (*exitus*).

O primeiro movimento, o mais importante, porque determinante e estruturante dos demais, dá-se internamente no seio da unidade trina do máximo absoluto. Refere-se à processão da igualdade da unidade e da conexão de ambas. Este dinamismo interno do máximo é fecundidade plena e absoluta que extravasa e nos conduz a uma das maiores problemáticas – senão a maior - do pensamento filosófico: a concepção do *fora-de-si* do máximo, inerente ao pensamento da criação.

A criatura é transcendente a Deus? Não chegamos ainda ao momento de nos interrogarmos acerca daquilo que a criatura é. Ainda não reunimos elementos suficientes para responder à grande questão deste nosso estudo. Mas a dependência da criatura em relação ao seu fundamento, bem como a própria natureza do máximo absoluto, leva-nos a responder, desde já, pela negativa. Neste sentido, afirma J. Machetta: “não se pode separar a criatura da sua dependência – entendê-la de forma divisa – nem como parte da causa – entendê-la de forma compositiva.” (Machetta, 2007, p. 125).

Se o máximo é tudo sem ser uma totalidade composta de partes, porque infinito, como conceber uma existência para além dele? O termo *fora* traz consigo uma conotação espacial que devemos ultrapassar, ainda que seja difícil de a evitarmos. A natureza do máximo não é a de um espaço nem está confinada a um espaço. E, portanto, a expressão *fora* não significa outra coisa do que *algo-para-além-de*, e ainda aqui a dimensão espacial não fica completamente suprimida. De acordo com C. Riccati, “a difusão de Deus não pode ser verificada fora de Deus”, trata-se, portanto, “de uma difusão de si mesmo, em si mesmo, para si mesmo.” (Riccati, 1983, p. 89).

Não queremos de algum modo cair na aporia *monista*. Contudo, a própria natureza da maximidade e da unidade não nos permite pensar *o outro* (*aliud*), nem uma composição no seio do máximo absoluto. De acordo com H. Pasqua:

“Ao criar, Deus não se torna outro, não se separa de si mesmo. A criação não implica a divisão do Criador. A alteridade implica um corte, mas não afeta o não-outro. Entre *non-aliud* e *aliud* existe de facto a distância que separa o infinito do finito. Mas se a diferença entre o não-outro e o outro é infinita, não é menos verdade que a partir do momento que o outro existe, uma relação inevitável é estabelecida entre os dois.” (Pasqua, 1995, pp. 703-704).

Então, como pensar a criatura? Se repararmos bem é esta a mesma problemática subjacente à questão do uno e do múltiplo. Ainda que, nesta, a perspetivação do problema recaia, sobretudo, na *processão* da multiplicidade a partir da unidade e não na *coexistência* da unidade com a pluralidade que o pensamento da criação pressupõe. Voltaremos a esta questão.

No entanto, por agora basta-nos compreender que a *processão externa* que origina a criatura depende estritamente da *processão interna* originante que constitui o máximo absoluto. O que se dá no seio da maximidade unitrina é um processo de diferenciação impossível de ser conceptualizado corretamente. É a primeira – em termos lógicos - diferenciação da unidade que não chega a ser diferenciação mesma, mas algo mais subtil. Talvez a expressão *diferenciação-na-unidade* nos aproxime mais desta realidade incompreensível. Na *processão interna* do máximo absoluto não há qualquer tipo de polaridade, mas há uma como que *diferença-na-unidade* que resulta eternamente numa *unidade-diferenciada-na-coincidência*. Refiro-me ao máximo absoluto na sua maximidade, uma vez que não podemos entender que exista no pensamento de Nicolau de Cusa uma gradação de identidade e diferença que seja particular a cada *processão divina*, ao estilo do neoplatonismo plotiniano.

De qualquer das maneiras, Nicolau de Cusa, apesar da influência do nominalismo de Ockham, não desiste de estabelecer uma intermediação - ainda que não independente de um dos polos da relação -, que permita estabelecer uma instância de encontro entre Deus e a criatura. Para isso constitui aquilo que J. André intitula teoria do *Logos* ou do Verbo divino que se repercute numa “conceção intelectualista da Trindade” (André, 1997, p. 172). É a partir do Verbo que a manifestabilidade do máximo absoluto nas criaturas se efetuará. E, portanto, é só a partir desta teoria do Verbo ou do *Logos* divino que podemos compreender melhor a manifestação de Deus nas criaturas, como segundo momento da processão divina.

Numa das explorações dos sentidos que a dimensão trinitária do máximo alcança, Nicolau de Cusa nomeia a triunidade de maximamente inteligente, maximamente inteligível e entendimento máximo:

“Usemos exemplos adequados: vemos que a unidade do intelecto não é senão inteligente, inteligível e entender. Por isso, se quiseres operar a transposição daquele que é inteligente para o máximo e dizer que o máximo é maximamente inteligente e não acrescentas também que ele é o maximamente inteligível e o entender máximo, não fazes uma conceção correta da unidade máxima e mais perfeita.” (DDI, I, c. 10, nº 28)³⁴.

O segundo membro que corresponde ao *Logos* ou Verbo divino assim nomeado como *inteligível* permite-nos um acesso da nossa própria inteligibilidade à dimensão divina que dá sentido à criatura. Este segundo membro, que enquanto *Logos* ou Verbo é também entendido por Cusa como *ratio* ou fundamento, assumirá um papel primordial tanto na teoria da criação como no problema do sentido da criatura. Neste sentido, afirma J. André:

³⁴ «Ut exemplis ad hoc utamur convenientibus: videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibile et intelligere. Si igitur ab eo, quod est intelligens, velis te ad maximum transferre et dicere maximum esse maxime intelligens et non adicias ipsum etiam esse maxime intelligibile et maximum intelligere, non recte de unitate maxima et perfectissima concipis».

“A dimensão trinitária é a mais evidente afirmação da expressividade interna de Deus entendido como Máximo absoluto, e, como evidente afirmação dessa expressividade interna, ela, por um lado, constitui o ponto de partida para a tematização da sua expressividade externa que se realiza precisamente através do Logos, que nessa exteriorização assumirá a dimensão de Logos criador, ou seja, atualização do sentido nele complicado, e, por outro lado, a partir da ideia de nexos ou conexão do inteligível com o inteligente, abre a possibilidade de captação dessa expressividade por parte do entendimento humano enquanto entidade assimiladora desse mesmo sentido, o que nos permite deduzir que a dimensão trinitária é uma componente fundamental tanto da teoria da criação formulada por Nicolau de Cusa, como da sua resposta ao problema do sentido dessa mesma criação, subjacente a toda a metafísica da mente.” (André, 1997, p. 178).

Deste modo, o *Logos* expressa na criatura o sentido nele *complicado*. E, por assumir uma dimensão de inteligibilidade que se abre ao nosso intelecto, torna capaz a nossa percepção desse mesmo sentido. Esta questão assume uma importância suma para toda a filosofia, porque se joga nela a possibilidade de nos interrogarmos sobre a criatura e obtermos desta pergunta qualquer resposta com sentido. A inteligibilidade do *Logos* é por isso condição necessária para a nossa captação do sentido da criatura. Mas qual a relação do *Logos* com a criatura e o sentido de ambos? A resposta a esta questão passa por entendermos a processão externa de Deus, acondicionando o termo *externo* a todas as nossas limitações atuais.

1.3.2. A criatura como manifestação do Máximo absoluto

1.3.2.1. A problemática do ser da criatura

A problemática do ser da criatura em Nicolau de Cusa outra coisa não é do que a problemática da origem do múltiplo reconfigurada num pensamento de matriz cristã em que o múltiplo é precedido e está contido na unidade divina. A não necessidade do múltiplo que o reconduz à sua finitude, mas que ao mesmo tempo se apresenta à nossa experiência e nos inclui, impele-nos a indagar, num exercício sistemático de interrogação da realidade, qual o *estatuto ontológico* daquilo que não é o máximo no modo absoluto e que nós reconhecemos como factual.

A exploração desta pergunta não pode prescindir da consideração do seu fundamento ôntico, no qual a criatura radica como *existência, essência e sentido*. A teoria da criação, tal como a conhecemos, outra coisa não é do que uma resposta alicerçada na revelação e na fé a esta grande questão existencial. Mas o que ela nos diz? Afirma a pré-existência eterna de Deus, anterior a tudo, e que tudo aquilo que reconhecemos como criatura é posterior a Deus e tem em Deus a sua única causa.

Mas a resposta religiosa não nos esclarece sobre o *como* da criação. O *processo criativo* ou da *processão externa* permanece velado aos olhos dos crentes. E é este processo que a curiosidade filosófica ousa saber. Pretensão quase sacrílega por querer adentrar-se demasiado nos mistérios divinos, mas ao mesmo tempo necessária para compreendermos o que é a criatura. Saber este *como* é querer penetrar no resultado da estrutura relacional do máximo absoluto que sabemos incompreensível. Por isso, só palmilhando com tremor esta via simbólica das criaturas, bem agarrados aos corrimões da *douta ignorância*, poderemos ser conduzidos à porta do grande mistério impenetrável. Saber o *como* significa perceber o processo mesmo, que outra coisa não é

do que perceber como se articula o ser da criatura com o ser de Deus. Será isso possível?

1.3.2.2. A teoria da *complicatio-explicatio*

Ao querer reelaborar o pensamento da relação entre o uno e o múltiplo, Nicolau de Cusa insere-se no esforço da tradição platónica que perpassou todo o período medieval³⁵. O pensamento inerente à teoria da *complicatio-explicatio*, que no fundo é a primeira resposta que o Cusano dá à problemática acima referida acerca do processo criativo, tem também uma história fortemente vinculada à tradição platónica. Contudo, apesar de Cusa se ater à doutrina tradicional da *explicatio*, a “sua interpretação corrige o esquema imanentista da doutrina neoplatónica em pontos fundamentais.” (Paredes, 1995, p. 687)³⁶.

Os autores que mais influenciaram o Cusano na trilha deste pensamento foram, sem dúvida, o Pseudo-Dionísio com a noção de *πρόοδος*, desenvolvida posteriormente por Escoto Eriúgena através do conceito de *processio* e a articulação do Mestre Eckhart deste pensamento com a teologia do Verbo. Se em Eriúgena o conceito utilizado é, sobretudo, o de *processio* - por vezes, *diffusio* -, em Nicolau de Cusa o termo *explicatio* é o mais frequente, porém, em ambos, está presente um movimento centrífugo, da unidade à multiplicidade (Riccati, 1983, p. 79)³⁷.

³⁵ Sobre a continuidade do Platonismo ao longo da Idade Média até Nicolau de Cusa, ver: KLIBANSKY, R. (1939). *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*. London: The Warburg Institute.

³⁶ «Nicolás de Cusa se atiene a la doctrina tradicional de la *explicatio*, pero su interpretación corrige el esquema emanantista de la doctrina neoplatónica en puntos fundamentales».

³⁷ «Chez Jean Scot on rencontre surtout le terme *processio* (ou *diffusio*), chez Nicolas de Cues le terme *explicatio*; pour tous les deux le sens reste celui de rayonnement d'un centre qui laisse se répandre une multiplicité de rayons».

Quanto à terminologia utilizada pelo Cusano, encontramos em Proclo, Boécio e nos seus comentaristas, de modo especial Thierry de Chartres³⁸, o emprego explícito dos termos *complicatio* e *explicatio* (Wolter, 2004, p. 113)³⁹ (Watts, 1982, p. 67)⁴⁰. A origem destes termos latinos remonta ao radical indo-europeu *plek-* que significa dobrar ou enlaçar. É deste radical que deriva o verbo grego *πλέκειν* que desambigua no latim *complicare* que significa dobrar, enrolar ou complicar; e *explicare* que, por sua vez, significa desdobrar, desenrolar, esclarecer ou explicar (Andrade, 2007, p. 245).

Neste sentido, a multiplicidade é entendida como *explicação* da unidade. E a unidade como *complicação* da multiplicidade. No dizer de M. Brasa Díez:

“O mundo é uma contração de Deus; Deus é a complicação de todas as coisas ou a sua unificação, já que o máximo, como já demonstramos, é apenas um, ao qual nada se pode opor. O mundo é a *explicatio* de Deus, no sentido de que tudo vem de Deus.” (Brasa Díez, 2003, p. 242).

Ou então R. Haubst, ao dizer: “A estrutura geral ôntica do mundo visível é apresentada ali como uma explicação criativa (*explicatio*) ou contração (*contractio*) da Trindade absoluta e divina.” (Haubst, 1963, p. 687).

A noção de *complicatio* aparece já de algum modo na definição cusana do máximo absoluto, quando este afirma que o máximo é tudo aquilo que pode ser - *omne id quod esse potest* -. Nesta definição, Cusa faz coincidir a atualidade do máximo com a possibilidade de este ser todas as coisas. Ao mesmo tempo em que fica subentendido

³⁸ Podemos encontrar a utilização dos termos *complicatio* e *explicatio* por Thierry de Chartres no seu comentário ao *De trinitate* de Boécio: «Quas igitur formas per pluralitatis diversitatem possibilitatis, id est materiae mutabilitas, explicat; easdem quodadmodo in unum Forma divina complicate et ad unius formae simplicitatem inexplicabili modo revocat» (nº 49).

³⁹ «Cusanus antwortet auf dieses Problem mit dem von Proklos, Boethius und vor allem Thierry von Chartres sich herleitenden Begriffspaar *complicatio-explicatio*».

⁴⁰ «The conception of God as the *complicatio* of the universe and the universe as the *explicatio* of God seems to have been borrowed from the commentaries of the twelfth-century Platonist, Thierry of Chartres, on Boethius' *De trinitate*. Cusanus nowhere acknowledges his source, and it is not clear whether he read Thierry himself or gleaned his knowledge of Thierry's doctrines from an intermediary. But, whatever his source for this material, there can be no doubt that Cusanus was drawing upon it».

que tudo aquilo que cai no âmbito do finito constitui somente uma possibilidade limitada a não poder ser todas as coisas. Assim, tudo aquilo que é no finito é também no máximo, *complicativamente*, isto é, de modo coincidencial e absoluto.

Contudo, a equação da *complicatio-explicatio* não é reversível na relação Deus-criatura. Se é verdade que tudo aquilo que existe na criatura, existe também em Deus, *complicativamente*; o mesmo não se pode afirmar de Deus. Nem tudo o que há em Deus existe na criatura *explicativamente*, uma vez que a criatura, que está no domínio do finito, do múltiplo e da diferença, não esgota em si mesma as possibilidades infinitas complicadas no máximo absoluto. Como afirma A. Bonetti: “A criação como *explicatio* não vai além do ser de Deus; o término da criação, a criatura, está todo resolvido na relação criativa: o seu *esse* é um *abesse*.” (Bonetti, 1990, p. 301). Pois, como poderia o finito conter o infinito? Deste modo, nem a criação é *explicação* total de Deus, nem a criatura tem qualquer possibilidade de *complicar* Deus no seu ser finito. Fica, portanto, claro que a *explicação* da criação não esgota a fecundidade da *complicação* divina.

Aprofundemos agora melhor a teoria da *complicatio-explicatio* que encontra a sua principal tematização no segundo livro de **DDI**, dedicado à temática das criaturas.

1.3.2.2.1. A criatura como autocomunicação de Deus

A criatura, como já vimos, está marcada pela finitude. Nela encontramos a corruptibilidade, a divisibilidade, a imperfeição, a diversidade e a pluralidade (DDI, II, c. 2, nº 98). Por ser finita, comporta um princípio e um fim, pelo que não pode ter em si mesma a causa de seu próprio ser, pois se assim fosse, seria quando ainda não era, como afirma Cusa:

“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. Doutra modo, se derivasse de si, seria quando ainda não era.” (DDI, I, c. 6, nº 15)⁴¹.

Deste modo, a criatura não encontra em si mesma o fundamento de seu próprio ser. O seu ser aponta sempre para outra realidade, da qual se origina e permanece dependente. E por não encontrar em si a razão de sua existência, o ser da criatura remete-nos para uma causa infinita, esta sim, necessidade absoluta do ser. Esta necessidade absoluta, causa primeira de todos os seres e sem a qual nada pode ser, caracteriza-se pela sua *asseidade*: “Ensinou-nos a sagrada ignorância no que antes foi dito que nada é a partir de si a não ser o máximo simples.” (DDI, II, c. 2, nº 98)⁴².

Desde muito cedo na leitura de Nicolau de Cusa podemos detetar duas características fundamentais das criaturas quando se quer abordar a relação destas com Deus. A criatura tanto é *distinta*, como *dependente* de Deus. Pois se devido à sua finitude é necessário que o ser da criatura “derive de outro” (*ab alio*) (DDI, I, c. 6, nº 15) que a *distingue*, também é necessário que o outro de que o ser da criatura deriva seja aquele “sem o qual nada pode ser” (*sine quo nihil esse potest*) (DDI, I, c. 6, nº 15) e daí o ser da criatura ser *dependente* (*ab esse*) de Deus.

A que terminologia Cusa recorre para expressar o *modo* como o ser da criatura deriva de Deus? Nicolau de Cusa utiliza o verbo comunicar (*communicare*) (DDI, II, c. 2, nº 98) quando nomeia esta relação de procedência que permanece, contudo, acima das nossas possibilidades de compreensão. Esta expressão provém da tradição neoplatónica, sobretudo a de Proclo, com a qual Nicolau de Cusa teve contacto direto, e

⁴¹ «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».

⁴² «Docuit nos sacra ignorantia in prioribus nihil a se esse nisi maximum simpliciter».

também das obras do Pseudo-Dionísio Areopagita, que exerceram grande influência no seu pensamento.

Deus, de facto, comunica-se. Mas por não ter interlocutor distinto de si no momento da criação, este ato é um ato de *autocomunicação* realizado “a partir de si, em si, por si e para si” (*a se, in se, per se et ad se*) (DDI, II, c. 2, nº 98). Este ato de autocomunicação é um ato *entitativo*, cujo efeito – a criatura - é resultado desta expressividade infinita de Deus.

Mas porque em Deus *ser e criar* são o mesmo (DDI, II, c. 2, nº 101), então quando Deus se comunica comunica-se a si mesmo infinitamente, sem qualquer *diminuição*: “No entanto, porque o próprio máximo está longe de qualquer inveja, não pode comunicar um ser diminuído como tal.” (DDI, II, c. 2, nº 98)⁴³. A ideia de se comunicar sem inveja, isto é, infinitamente, remonta a uma passagem do *Timeu* de Platão relativa ao demiurgo (29c-30c), que a Idade Média conheceu através da tradução e comentário de Calcídio, na qual se lê:

“Ele era bom, e naquele que é bom não se gera em momento algum inveja alguma, relativamente a coisa alguma. (...) Sendo desprovido de inveja, quis que todas as coisas geradas fossem o mais possível semelhantes a ele.” (29d-29e).

De acordo com H. Wackerzapp, foi através do comentário de Mestre Eckhart ao Evangelho de São João que Nicolau de Cusa teve contacto com este pensamento platónico da *invidia* (Wackerzapp, 1963, p. 82). Já no que diz respeito ao conceito de ser diminuído (*esse diminutum*), R. Ott afirma dever-se, sobretudo, à influência do Pseudo-Dionísio: “O conceito de «ser diminuído» (*esse diminutum*) certamente não se encontra no trabalho de Mestre Eckhart, ele remonta à influência do Pseudo-Dionísio

⁴³ «Quoniam autem ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum ut tale communicare».

Areopagita.” (Ott, 2009b, pp. 34-35). No escrito do Pseudo-Dionísio sobre os *Nomes Divinos* podemos ler:

“Deus é chamado grande por causa da grandeza que é sua, que compartilha com tudo o que é grande no universo, e que se estende e transborda acima de toda a grandeza; porque Ele abraça cada lugar, excede cada número, excede todo o infinito; porque a sua suprema plenitude e magnificência transborda em numerosos benefícios, que, espalhados por todas as criaturas com esplêndida profusão, *não experimentam diminuição*, mas fluem com a mesma superabundância, e longe de se empobrecerem, tornam-se todas tanto mais ricas quanto mais amplamente distribuídas são. Essa grandeza é infinita, sem limites, sem medida, e irrompe excelentemente em suas comunicações liberais a todos os seres, que só podem participar dela de forma limitada.” (Areopagite, 1845, p. 437)⁴⁴.

Assim, Deus comunica-se a partir de si mesmo de modo eterno, indivisível, perfeitíssimo, indistinto e uno (DDI, II, c. 2, nº 98), mas a criatura, enquanto expressão desta comunicação infinita, existe somente na corruptibilidade, divisibilidade, imperfeição, diversidade e pluralidade:

“Por isso, a criatura, que é um ser-dependente, não tem tudo aquilo que é, como a corruptibilidade, a divisibilidade, a imperfeição, a diversidade, a pluralidade, etc., do máximo, eterno, indivisível, perfeitíssimo, indistinto, uno, nem de alguma causa positiva.” (DDI, II, c. 2, nº 98)⁴⁵.

Deste modo, Deus não pode ser a causa positiva da finitude da criatura (DDI, II, c. 2, nº 98) como conclui Cusa. Pelo que, a comunicação de Deus, que é idêntica a si mesmo, só pode ser recebida na diferença da criatura.

⁴⁴ «Μέγας μὲν οὖν ὁ θεὸς ὀνομάζεται κατὰ τὸ ἰδίως αὐτοῦ μέγα τὸ πᾶσι τοῖς μεγάλοις ἑαυτοῦ μεταδιδὸν καὶ παντὸς μεγέθους ἕξωθεν ὑπερχεόμενον καὶ ὑπερεκτεινόμενον, πάντα τόπον περιέχον, πάντα ἀριθμὸν ὑπερβάλλον, πᾶσαν ἀπειρίαν διαβαῖνον καὶ κατὰ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ καὶ μεγαλοργὸν καὶ τὰς πηγαίας αὐτοῦ δωρεάς, καθ’ ὅσον αὐταὶ πρὸς πάντων μετεχόμεναι κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν ἀμείωτοι παντελῶς εἰσι καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσιν ὑπερπληρότητα καὶ οὐκ ἐλαττοῦνται ταῖς μετοχαῖς, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ὑπερβλύζουσιν. Τὸ μέγεθος τοῦτο καὶ ἄπειρόν ἐστι καὶ ἄποσον καὶ ἀνάριθμον, καὶ τοῦτο ἔστιν ἡ ὑπεροχὴ κατὰ τὴν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτεταμένην τῆς ἀπεριλήπτου μεγαλειότητος χύσιν» (PG, III, ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, III, c. IX, II).

⁴⁵ «Non habet igitur creatura, quae ab esse est, omne id quod est: corruptibilitatem, divisibilitatem, imperfectionem, diversitatem, pluralitatem et cetera huiusmodi a maximo aeterno, indivisibili, perfectissimo, indistincto, uno, neque ab aliqua causa positiva».

1.3.2.2.2 A finitude da criatura

Se a finitude da criatura não se deve a uma causa positiva de Deus, resta-nos explicar melhor qual é a causa da finitude. Para tal, o Cusano utiliza o método simbólico referido por Pseudo-Dionísio na sua *Teologia Mística*. Assim, à maneira de uma *symbolica investigatio* (DDI, I, c. 12, nº 33), Nicolau de Cusa serve-se do exemplo matemático da linha infinita, não só porque nenhuma outra via que não seja a dos símbolos possibilita “aceder às coisas divinas” (*ad divina accedendi*) (DDI, I, c. 11, nº 32), mas também porque considera que se deve “recorrer aos signos matemáticos como os mais convenientes por causa da sua incorruptível certeza.” (*mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus*) (DDI, I, c. 11, nº 32). Ao fazê-lo, Nicolau de Cusa insere-se na *veterum via* iniciada por Pitágoras e seguida pelos platónicos, que vê nos símbolos matemáticos o melhor meio de expressar a inefabilidade das realidades divinas.

Os exemplos retirados a partir das figuras matemáticas auxiliam-nos a pensar incompreensivelmente o infinito. Para isso é necessário utilizar o método da *transsumptio*, que neste caso segue o seguinte itinerário:

“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.” (DDI, I, c. 12, nº 33)⁴⁶.

⁴⁶ «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».

Assim, se imaginarmos uma linha que fosse infinita, perceberíamos que ela teria de ser reta: “E assim se vê como necessariamente a linha máxima e infinita é sumamente reta.” (DDI, I, c. 13, nº 35)⁴⁷. Pois qualquer linha curva na medida em que tendesse para o infinito diminuiria a sua curvatura até se tornar minimamente curva e maximamente reta (DDI, I, c. 13, nº 35), como se pode ver na figura seguinte:



É a este exemplo matemático que Nicolau de Cusa recorre para explicar a causa da finitude. A linha infinita é causa do ser da linha curva, mas a curvatura não se deve à infinitude da linha infinita, mas somente a um efeito da finitude.

Também a criatura em relação a Deus. O ser da criatura deve a sua existência a Deus, porém a sua finitude não advém da causa infinita, mas é um efeito da própria condição, isto é, deve-se ao facto de ela não ser Deus, uma vez que as coisas “não podem ser o máximo” (*maximum esse non possunt*) (DDI, II, c. 2, nº 99). Todo o ser que não seja o próprio Deus, não abarca em si mesmo todas as possibilidades infinitas de ser, e por isso mesmo está circunscrito a um modo determinado de ser. Nicolau de

⁴⁷ «Et ita videtur, quomodo maxima et infinita linea necessario est rectissima».

Cusa desenvolverá em obra posterior esta temática a partir dos conceitos de *aliud* e *non aliud*. Em **DDI** esta temática é, sobretudo, abordada a partir do caráter absoluto de Deus, que complica em si mesmo toda a possibilidade de ser, em contraposição com o caráter contraído das criaturas, que são formas determinadas de ser. Este caráter contraído do conjunto das criaturas, que enquanto universo de todos os seres criados é denominado por Cusa de *máximo contraído*, diferencia-se de Deus, máximo absoluto, e neste processo de diferenciação, *finitiza-se*.

Enquanto o ser de Deus é absoluto, isto é, *desligado* de qualquer determinação, o modo de ser próprio daquilo que não é o máximo absoluto caracteriza-se por ser sempre determinado a ser isto ou aquilo. Esta *determinação* ou *contração* do ser da criatura é justamente o que caracteriza este processo de *diferenciação* ou *finitização*, ao qual o ser da criatura deve o seu caráter de finito. Deste modo, a finitude da criatura não se deve a uma causa positiva do comunicar divino, mas somente a uma causa accidental do ser distinto de Deus, a qual Nicolau de Cusa denomina de *causa contingente*:

“Por isso, a criatura tem de Deus o ser una, discreta e conexa com o universo e quanto mais una, mais semelhante a Deus. Mas que a sua unidade esteja na pluralidade, a discreção na confusão, e a conexão na discordância, não o tem de Deus nem de alguma causa positiva, mas de uma causa contingente.” (DDI, II, c. 2, nº 99)⁴⁸.

1.3.2.2.3. A criatura entre Deus e o nada

A criatura enquanto resultado do comunicar divino constitui-se, na sua contingência de não ser o máximo absoluto, como determinada, contraída, finita. Se atendermos à criatura em sua *causa* veremos que é infinita; se a consideramos em si mesma, como *resultado* do comunicar divino, veremos que ela é finita. Esta finitude e

⁴⁸ «Habet igitur creatura a Deo, ut sit una, discreta et connexa universo et, quanto magis una, tanto Deo simillior. Quod autem eius unitas est in pluralitate, discretio in confusione et connexio in discordantia, a Deo non habet neque ab aliqua causa positiva, sed contingenter».

contingência da criatura repousam em última instância na *nihilidade* que, sem a querermos substantivar, dizemos preceder a sua existência enquanto criatura. E vemos o quanto a linguagem não nos permite chegar à noção que entrevemos, por haver como que um escudo invisível que nos detém e impede a aproximação. A tautologia torna-se quase inevitável. Ao afirmar esta *nihilidade* que dizemos, imprecisamente, preceder a criatura, outra coisa não queremos senão afirmar o caráter absoluto e exclusivo do comunicar divino, a partir de outra perspectiva: a da criatura.

E para recorrermos novamente ao exemplo matemático da linha infinita, vemos que as linhas finitas que simbolizam os seres criados são finitas pela curvatura que em todas elas não lhes permite ser retas. Mas se só a retitude é ser, então o que poderá ser a curvatura? Mera privação. De onde advém tal privação? Do facto de aquele ser não ser um ser necessário e que por isso não tem em si mesmo a causa da sua existência. E como tal, ter passado do nada ao ser. O nada (*nihil*) como pura privação de ser corresponde à curvatura máxima que não existe em qualquer linha finita. E, por isso, a criatura não é nem Deus – *linha infinita* -, nem nada – *curvatura máxima*. Ou é, segundo expressão de Cusa, “entre Deus e o nada” (*intra Deum et nihil*) (DDI, II, c. 2, nº 100):

“Parece que a própria criatura, que não é nem Deus nem nada, seja como que depois de Deus e antes do nada, entre Deus e o nada, como diz um dos sábios: «Deus é a oposição ao nada pela mediação do ser». E não pode, contudo, ser composta de ser e não-ser. Por isso, nem parece que é, devido ao facto de derivar descensivamente do ser, nem que não é, por ser antes do nada, nem que é composta dos dois.” (DDI, II, c. 2, nº 100)⁴⁹.

Esta ideia da criatura entre Deus e o nada volta a ser recordada por Cusa em *De coniecturis* (DC) ao tratar da Figura Paradigmática (P), a qual teremos oportunidade de

⁴⁹ «Nam videtur, quod ipsa creatura, quae nec est Deus nec nihil, sit quasi post Deum et ante nihil, intra Deum et nihil, ut ait unus sapientum: “Deus est oppositio nihil mediatione entis” [Hermes Trismegistus, *Liber XXIV philosophorum*, prop. 14]. Nec tamen potest esse ab esse et non-esse composita. Videtur igitur neque esse, per hoc quod descendit de esse; neque non esse, quia est ante nihil; neque compositum ex illis».

abordar mais adiante, onde se lê: “Repara que Deus, que é a unidade, é como a base da luz; mas a base das trevas é como o nada. Cada criatura, conjeturamos, está entre Deus e o nada.” (DC, c. 9, nº 42)⁵⁰.

O pensamento da criatura como *meio* ou *mediador* entre Deus e o nada, que “não é nem Deus nem nada, seja como que depois de Deus e antes do nada, entre Deus e o nada” (DDI, II, c. 2, nº 100)⁵¹, centra-se no pensamento do Pseudo-Hermes Trismegisto, no *Liber XXIV philosophorum*. Nicolau de Cusa cita-o no excerto em que trata desta questão (DDI, II, c. 2, nº 100) e que, provavelmente, conheceu através dos comentários de Eckhart ao Evangelho de São João e ao livro da Sabedoria (Senger, 2002, p. 118).

A criatura pela sua posição *intermédia* entre Deus e o nada não é nem Deus, nem o nada, nem composto de Deus e nada. A criatura não é Deus e enquanto existente, não é o nada, isto é, não-ser (*non-esse*). Deste modo, a criatura é incompreensível ao nosso entendimento por este não poder ir além dos contraditórios:

“Mas o nosso intelecto, que não pode ir além dos contraditórios, não atinge o ser da criatura ao modo da divisão ou da composição, ainda que saiba que o seu ser não é senão devido ao ser do máximo. Não é, pois, inteligível o ser-dependente, já que o ser do qual é não é inteligível, tal como o ser-em do acidente não é inteligível, se a substância na qual é não é inteligível.” (DDI, II, c. 2, nº 100)⁵².

A criatura sabemo-la dependente do ser do máximo (*ab esse maximi*) (DDI, II, c. 2, nº 100), mas de que maneira é ser se não é o ser do máximo, uma vez que só o máximo é verdadeiramente ser? De que maneira a linha finita é linha se não é linha infinita ou retitude infinita? Nicolau de Cusa chega a afirmar que o ser da criatura

⁵⁰ «Adverte quoniam deus, qui est unitas, est quasi basis lucis; basis vero tenebrae est ut nihil. Inter deum autem et nihil coniecturamus omnem cadere creaturam».

⁵¹ «Nec est Deus nec nihil, sit quasi post Deum et ante nihil, intra Deum et nihil».

⁵² «Noster autem intellectus, qui nequit transilire contradictoria, divisive aut compositive esse creaturae non attingit, quamvis sciat eius esse non esse nisi ab esse maximi. Non est igitur ab esse intelligibile, postquam esse, a quo, non est intelligibile, sicut nec adesse accidentis est intelligibile, si substantia, cui adest, non intelligitur».

“parece que nem é” (*videtur igitur neque esse*) (DDI, II, c. 2, nº 100), por “derivar descensivamente do ser” (*per hoc quod descendit de esse*) (DDI, II, c. 2, nº 100). Neste sentido, afirma K. Jacobi: “O problema para a compreensão do ser não está no lado do absoluto, infinito, mas no lado do contracto e do ser finito.” (Jacobi, 1969, p. 269). De facto, o ser das criaturas deriva do ser do máximo absoluto, mas este processo é um *processo descensivo*, uma vez que há um empobrecimento ontológico no processo da comunicação divina, não devido ao modo absoluto de como Deus se dá, mas ao modo contraído de como as criaturas se constituem.

O Cusano reafirma a ininteligibilidade do ser das criaturas através de uma comparação: o da relação da substância com os seus acidentes. Não podemos conhecer o *ser-em (adesse)* dos acidentes, sem conhecer o ser da substância à qual pertencem. E apesar do cuidado que devemos ter na aplicação direta desta comparação, que não é absoluta, uma vez que o ser da criatura não é um *acidente* da essência divina, ela é eloquente na medida em que nos ajuda a esclarecer o mistério no qual a criatura radica. A criatura, enquanto efeito da ação criadora de Deus, radica no próprio mistério de Deus, pois o ser da criatura, sendo dependente de Deus, mantém com Ele um vínculo causal que embora, num extremo, seja perceptível aos nossos sentidos na sua *dimensão fenoménica*, esconde-se no outro extremo na inefabilidade e transcendência divinas. Por isso, conclui A. Bonetti:

“O exame da estrutura do ser criado é, portanto, resolvido numa denúncia renovada do seu carácter aporético. Na verdade, a criatura enquanto criatura não tem nenhum ser, enquanto a pluralidade das criaturas não pode ser explicada de acordo com a presença do ser de Deus no nada, já que o nada, sendo nada, não pode determinar nenhum tipo de ser. Portanto, não temos outra escolha senão aceitar o facto da criação, renunciando a determinar a forma como toda a realidade está em Deus (*complicatio*) e como Deus está em toda a realidade (*explicatio*).” (Bonetti, 1990, p. 300).

1.3.2.2.4. A eternidade da criatura

Num dos extremos desta dependência da criatura em relação a Deus percebemos que a criatura está de maneira absoluta em Deus e enquanto tal identifica-se com a própria essência divina. De acordo com o princípio da *teologia circular* (DDI, I, c. 21, nº 66), todas as ações e atributos divinos coincidem com o ser de Deus e, por isso, *ser*, *fazer* ou *criar* identificam-se em sua causa com o próprio Deus (DDI, II, c. 2, nº 101). O que leva Nicolau de Cusa a avançar para a seguinte conclusão: “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.” (DDI, II, c. 2, nº 101)⁵³.

Se a criatura em Deus é Deus, então Deus é de certo modo o ser da criatura. Não é esta uma expressão clara do panteísmo de Nicolau de Cusa? Acusado em vida por João Wenck, escolástico da Universidade de Heidelberg, a obra de Nicolau de Cusa nunca se livrou desta acusação. Em grande parte a história desta acusação deveu-se, concomitantemente, à ignorância e às frágeis hermenêuticas que se fizeram a respeito de alguns dos seus textos (Hopkins, 1983, p. 3)⁵⁴.

É importante notar que como membro da hierarquia da Igreja Católica, enquanto sacerdote e depois bispo e cardeal, Nicolau de Cusa nunca foi chamado à atenção a este respeito por nenhuma autoridade oficial. E face à acusação precipitada de Wenck, o Cusano deixou-nos, felizmente, uma apologia - *Apologia doctae ignorantiae (ADI)* -, redigida em 1449, verdadeira chave hermenêutica do seu pensamento a este respeito.

⁵³ «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».

⁵⁴ «Few metaphysical systems in the history of Western philosophy have proven to be more elusive than has Nicholas of Cusa's. At least, no metaphysician's thought has been more subject to radically conflicting interpretations by both his own generation and succeeding ones. These diverse interpretations have led to strikingly divergent evaluations of his work».

A ideia de Deus ser a essência de todas as coisas remete-nos para o tema da criação enquanto *teofania*, caracteristicamente dionisiano e que Eriúgena se empenhou em desenvolver (Duclow, 2011, p. 96)⁵⁵. Por sua vez, em **DDI**, apesar de o tema da teofania na criação já estar presente, ainda não se encontra a utilização do termo de origem grega - *theophania* –, que significa literalmente: manifestação de Deus. O termo só aparecerá de maneira explícita na obra seguinte de Cusa, em **DC** (1441/44). Em **DDI**, o conceito eriugeniano de teofania aparece expresso através do modelo dialético da *complicatio-explicatio* (Beierwaltes, 2007, p. 113)⁵⁶.

O tema da omniessencialidade de Deus conduz Nicolau de Cusa ao da eternidade da criatura. Pois, uma vez que o ser da criatura em Deus é a própria essência divina, simples e eterna, então o ser da criatura é de algum modo eterno, quando considerado no seu princípio criador. Em Deus, o ser da criatura é tão eterno quanto o próprio ser de Deus.

Mas quando o ser da criatura “cai sob a alçada do tempo” (*cadit sub tempore*) (DDI, II, c. 2, nº 101), deixa de ser eterno e torna-se temporal. A criatura torna-se temporal e, portanto, adquire estatuto próprio, distinto do Deus eterno, por força da diferenciação que a condição de não ser Deus lhe impõe. Nicolau de Cusa utiliza o verbo *cair* ao tratar deste processo: *cadit sub tempore* (DDI, II, c. 2, nº 101). O percurso descendivo que vai da eternidade para a temporalidade é análogo ao processo da passagem do ser absoluto para o ser concreto ou contraído. Aliás, trata-se do mesmo processo, somente perspectivado a partir de enfoques distintos, o do *ser* e o do *tempo*.

⁵⁵ «Yet it also yields John’s distinctive view of creation as theophany, as divine self-disclosure where God becomes – in Dionysius’ terms – the “essence of all things”. As we have seen, the infinitely simple God makes and is made in all things – and this making and being-made are one».

⁵⁶ «Die spezifisch eriugenische Ausformung dieses ursprünglich dionysisch-neuplatonischen Gedankens hat auf Cusanus eine besonders stimulierende Wirkung ausgeübt, er hat es in sein dialektisches Denkmodell von Einfaltung und Ent- oder Ausfaltung (*complicatio-explicatio*) bestimmend aufgenommen».

Se a criatura existe eternamente em Deus, como poderá ter deixado *em algum momento* de ser eterna? A pergunta de *quando* é que a criatura começou a existir é sempre embaraçosa quando a categoria da temporalidade ainda não existia. Não se pode afirmar que Deus criou a criatura *antes* ou *depois*, uma vez que não há outro ponto de referência a não ser o da eternidade divina que não comporta nem o antes, nem o depois. Segundo H. Wackerzapp, esta problemática de origem agostiniana foi aurida das leituras que Cusa fez das obras de Mestre Eckhart⁵⁷.

A temporalidade da criatura não deve ser vista na sua conceção na eternidade que é sempre problemática, ainda que filosoficamente possível, mas no seu carácter distinto da essência absoluta de Deus. De facto, a criatura considerada em Deus não é distinta de Deus, ainda que em Deus já se constitui *a posteriori* como possibilidade de criatura. Mas enquanto distinta de Deus, a criatura não pode ser eterna em sentido absoluto. Pois tudo aquilo que não é Deus diferencia-se do ser eterno de Deus ao cair na temporalidade própria aos seres contraídos. E, assim, o ser da criatura, por existir na diferença, encontra-se contraído na temporalidade própria a todo *ser-outro* de Deus. O que equivale a precisar que a temporalidade da criatura só pode ser afirmada no que diz respeito à sua distinção de Deus, isto é, ao carácter contraído da criatura, e a eternidade da criatura à sua possibilidade em Deus. E tal é confirmado pelo Cusano quando diz: “E assim, existiu sempre, já que pôde existir.” (DDI, II, c. 2, nº 101)⁵⁸. Deste modo, a criatura é eterna na medida em que sempre *pôde existir* e tal possibilidade existe em Deus e, em Deus, coincide com o próprio Deus. O que equivale a dizer que, em Deus, a *possibilidade* da criatura, que é eterna, é o próprio Deus. E, por isso, a criatura é eterna

⁵⁷ Sobre esta temática, ver: WACKERZAPP, H. (1963). *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*. Münster: Aschendorff, pp. 122-129.

⁵⁸ «Et ita semper fuit, quando esse potuit».

na medida em que em Deus não se distingue da essência divina, a não ser como ideia distinta considerada *a posteriori*.

1.3.2.2.5. Deus como forma das formas

De acordo com Cusa, Deus é a forma da criatura e, no entanto, não se confunde com ela:

“Por isso, toda a existência atual tem dele tudo o que nela existe como atualidade, e toda a existência existe tanto em ato quanto é em ato no próprio infinito. Daí que o máximo seja a forma das formas e a forma de ser ou a entidade máxima atual.” (DDI, I, c. 23, nº 70)⁵⁹.

Como poderá ser Deus a forma da criatura? Se Deus se comunica a si mesmo quando cria a criatura, tudo aquilo que na criatura se constitui como entidade advém do ser de Deus, pelo que Nicolau de Cusa afirma que Deus é a própria entidade das coisas: “Na verdade, Deus é a própria entidade das coisas. É, pois a forma de ser e, por isso, é também a entidade.” (DDI, I, c. 8, nº 22)⁶⁰. A entidade nas coisas é o que permite que as coisas sejam. E, portanto, as coisas existem e existem de acordo com uma determinada forma que provém de uma forma absoluta e que nas coisas se encontra determinada a ser isto ou aquilo. O conjunto das criaturas enquanto conjunto de todas as formas criadas é conforme à forma do máximo absoluto, sem se identificar com este máximo, porque o seu ser é sempre um ser-dependente (*ab esse*) e determinado.

Nicolau de Cusa ao pensar a criatura na sua *relação com e dependência de Deus* parte do seguinte axioma: “não há proporção do infinito ao finito” (*infiniti ad finitum proportionem non esse*) (DDI, I, c. 3, nº 9). Encontramos em inúmeras passagens esta

⁵⁹ «Quare omnis actualis existentia ab ipso habet, quidquid actualitatis existit, et omnis existentia pro tanto existit actu, pro quanto in ipso infinito actu est. Et hinc maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas».

⁶⁰ «Deus namque ipsa est rerum entitas; forma enim essendi est, quare et entitas».

afirmação que serve de ponto de partida para a reflexão cusana acerca da relação Deus-criatura. Em **DDI**, encontrámo-la primeiramente no livro I ao ressaltar a incomensurabilidade de Deus:

“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 máximo de modo simples, pois tanto o que excede como o que é excedido são finitos.” (DDI, I, c. 3, nº 9)⁶¹.

No segundo livro, ao tratar mais concretamente da relação entre o ser da criatura e Deus, volta a afirmar: “Quem pode enfim compreender que Deus é a forma de ser e que, no entanto, não se mistura com a criatura? (...) Ora ninguém duvida que entre o infinito e o finito não pode cair qualquer proporção.” (DDI, II, c. 2, nº 102)⁶².

Este axioma da desproporção entre Deus e a criatura obriga a repensar a teoria da participação tal como é entendida em termos platônicos, contudo, a concepção platônica não é a única forma de entender o conceito de participação⁶³. Se entendemos *participar* como *tomar parte*, não poderá haver nenhum tipo de participação da criatura em Deus, uma vez que entre eles não há qualquer proporção, nem forma alguma de continuidade. Neste sentido, afirma J. Machetta: “Não há, portanto, participação do infinito, da causa infinita, da razão infinita porque não há lugar para pensar em algo que, como sujeito, recebe a forma.” (Machetta, 2007, p. 126). E ainda: “Isto não significa que Nicolau renuncie ao vocabulário da participação para falar sobre a relação princípio-principiado apelando para a linguagem neoplatônica.” (Machetta, 2007, p.

⁶¹ «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».

⁶² «Quis denique intelligere potest Deum esse essendi formam nec tamen immisceri creaturae? (...) Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat».

⁶³ Sobre o tema da participação, ver: HAUBST, R. (1977). "Am Nichtteilnehmbaren teilhaben": Zum Leitsatz der cusanischen 'Einheitsmetaphysik' und Geistphilosophie. In: N. Fischer et al. (eds.), *Alte Fragen und neue Wege des Denkens: Festschrift für Josef Stallmach* (pp. 12-22). Bonn: Bouvier.

126). Haverá então uma rutura absoluta entre Deus e as criaturas? Como será possível tal se a criatura é sempre um ser-dependente (*ab esse*) de Deus?

Se a criatura fosse *parte* de Deus, então Deus parcializar-se-ia e deixaria de ser Deus. Nicolau de Cusa está preocupado em assegurar a transcendência absoluta de Deus, ainda quando percebe que Deus está nas coisas de alguma maneira. Este estar nas coisas de algum modo não é misturar-se com elas: “Quem pode enfim compreender que Deus é a forma de ser e que, no entanto, não se mistura com a criatura?” (DDI, II, c. 2, nº 102)⁶⁴. Deus mantém-se sempre distinto da criatura. A dependência da criatura em relação a Deus e a negação de uma rutura absoluta entre Deus e a criatura são pensadas pelo Cusano através do conceito de forma de ser (*forma essendi*). A expressão provém de Boécio e, sobretudo, do seu comentador, Thierry, o maior expoente da escola de Chartres, a quem Nicolau de Cusa teceu o seguinte elogio na sua *Apologia*: “facilmente o homem mais inteligente de todos aqueles que eu li.” (ADI, nº 35)⁶⁵.

Nicolau de Cusa já tinha usado a expressão *forma essendi* anteriormente no primeiro livro de **DDI** ao abordar também a imanência de Deus nas criaturas: “Na verdade, Deus é a própria entidade das coisas. É, pois a forma de ser e, por isso, é também a entidade.” (DDI, I, c. 8, nº 22)⁶⁶. Ainda no primeiro livro também podemos ler:

“Por isso, toda a existência atual tem dele [máximo absoluto] tudo o que nela existe como atualidade, e toda a existência existe tanto em ato quanto é em ato no próprio infinito. Daí que o máximo seja a forma das formas e a forma de ser ou a entidade máxima atual.” (DDI, I, c. 23, nº 70)⁶⁷.

⁶⁴ «Quis denique intelligere potest Deum esse essendi formam nec tamen immisceri creaturae?».

⁶⁵ «Vir facile omnium, quos legerim, ingenio clarissimus».

⁶⁶ «Deus namque ipsa est rerum entitas; forma enim essendi est, quare et entitas».

⁶⁷ «Quare omnis actualis existentia ab ipso habet, quidquid actualitatis existit, et omnis existentia pro tanto existit actu, pro quanto in ipso infinito actu est. Et hinc maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas».

Nicolau de Cusa entende Deus como sendo a entidade suprema de todas as coisas através da qual todas as coisas são aquilo que são, porque aquilo que elas são sempre existiu na essência divina, ainda que de modo absoluto. Na essência divina reside a *complicação* de todas as formas. E, desta maneira, Deus é de modo absoluto aquilo que as criaturas são de modo contracto. Não quer isto dizer que as criaturas sejam expressão da totalidade de Deus, uma vez que o finito não é senão uma *expressão finita* do infinito.

Assim, o conceito de *forma de ser* utilizado pelo Cusano parece identificar-se com o conceito de *causa exemplar*. Deus é a causa exemplar das criaturas e enquanto tal é a forma universal que delas é *causa e ratio*: “Deus é, pois, a única razão simplicíssima de todo o universo.” (DDI, I, c. 23, nº 72)⁶⁸. Há, portanto, uma equivalência entre entidade, forma universal de ser e exemplar absoluto: todos eles são conceitos que nos possibilitam afirmar algo acerca da essência divina. E, deste modo, as criaturas têm em Deus a sua forma e exemplar absoluto. Deus é, portanto, o *dador das formas* das criaturas. Tema que Cusa irá explorar em obra posterior de suma importância para o nosso estudo, o *De dato patris luminum* (DDPL).

Nicolau de Cusa volta novamente, e não será a última vez, ao exemplo matemático da linha infinita. E desta vez para reafirmar a desproporção entre o infinito e o finito. Não poderá haver composição entre a linha infinita e a curva finita, por não haver entre elas qualquer tipo de proporção: “Com efeito, da linha infinita e da curva finita não pode derivar um composto, visto que seria sem proporção. Ora ninguém duvida que entre o infinito e o finito não pode cair qualquer proporção.” (DDI, II, c. 2,

⁶⁸ «Deus igitur est unica simplicissima ratio totius mundi universi».

nº 102)⁶⁹. De qualquer das maneiras, a linha curva advém da linha infinita, ainda que não seja da infinitude que lhe sobrevinha a curvatura, como já foi visto anteriormente. A linha infinita é para a linha curva não causa da sua finitude, mas causa de ser e razão, isto é, causa eficiente e exemplar. No *Idiota de sapientia (IDS)*, escrito em 1450, o Cusano volta a utilizar a imagem da linha infinita para mostrar a exemplaridade absoluta de Deus em relação à criatura:

“Orador: Estou muito satisfeito com o que estás a dizer, pois leva-me facilmente ao assunto que estamos a investigar. Por favor, continua apontando como a retidão infinita é o exemplar.

Idiota: Vês claramente por ti mesmo que a retidão infinita se comporta com respeito a todas as coisas como a linha infinita, se ela existisse, com respeito a todas as figuras. Se a retidão infinita, que é necessariamente absoluta, é contraída em uma linha, então é necessariamente a complicação, a retidão, a verdade, a medida e a perfeição de todas as figuras capazes de serem figuradas, e então a retidão absoluta considerada de uma forma completamente absoluta e não contraída em uma linha ou em qualquer outra figura, é igualmente de uma forma absoluta o exemplar, a precisão, a verdade, a medida e a perfeição de todas as coisas.” (IDS, II, nº 43)⁷⁰.

Da mesma maneira que a retidão infinita é o exemplar de todas as figuras geométricas, uma vez que nela estão todas as formas contidas, assim também Deus é o exemplar absoluto de todas as criaturas (*omnium exemplar*).

Mas esta *razão* (ou exemplar absoluto) não pode ser participada, no sentido de tomar parte, devido à sua infinitude e indivisibilidade: “E não pode participar dessa razão tomando dela parte, sendo ela infinita e indivisível.” (DDI, II, c. 2, nº 102)⁷¹. O próprio conceito de participação tal como é ilustrado na *metáfora do espelho* - metáfora

⁶⁹ «Non enim ex infinita linea et finita curva potest unum exoriri compositum, quod absque proportione esse nequit. Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat».

⁷⁰ «Orator: Valde placent quae dicis, quoniam faciliter me ad quaesitum elevant. Prosequere quaeso, quomodo rectitudo infinita sit exemplar. // Idiota: Per te ipsum hoc clarissime conspicis, quod infinita rectitudo se habet ad omnia sicut infinita linea, si foret, ad figuras. Nam si infinita rectitudo, quae est necessario absoluta, ad lineam contracta reperitur necessario omnium figurabilium figurarum complicatio, praecisio, rectitudo, veritas, mensura et perfectio, tunc absoluta rectitudo absolute penitus et incontracte ad lineam aut aliud quodcumque considerata est similiter absolute omnium exemplar, praecisio, veritas, mensura et perfectio».

⁷¹ «Quam quidem rationem non potest participare partem capiendo, cum sit infinita et indivisibilis».

articulada com a *metáfora da luz* - não é adequado para exprimir a participação tal como Cusa a concebe. O que se está a pôr em causa não é a *participação*, mas apenas o modo de considerar a participação como um *tomar parte*, podendo ler-se:

“E não pode [o intelecto] participar dessa razão tomando dela parte, sendo ela infinita e indivisível, ou como a matéria participa da forma, como Sócrates e Platão da humanidade, ou como vários espelhos participam da mesma face de modo diverso, já que o ser da criatura não é antes do ser-dependente, porque é esse mesmo ser [dependente], enquanto o espelho já é espelho mesmo antes de receber a imagem da face.” (DDI, II, c. 2, nº 102)⁷².

O que nos diz esta metáfora dos espelhos? Os espelhos são suporte da imagem do exemplar, mas no caso da criatura, não há um suporte anterior à imagem. Suporte e imagem coincidem no ser da criatura e ambos são reflexos de Deus. E, como tal, a criatura não participa de Deus à maneira da imagem refletida nos espelhos, porque para tal se dar seria necessário a pré-existência de algo que não fosse imagem do exemplar absoluto e que por ser anterior serviria de suporte à imagem do exemplar. Segundo H. Wackerzapp:

“O espelho é, para Nicolau, o símbolo da criatura. A representação de uma imagem no espelho corresponde à doação do ser de Deus à sua criatura. Se Nicolau não quer que o espelho tenha qualquer existência em si mesmo além da sua função de representação, isso expressa a visão de Eckhart de que a criatura nada mais é do que o ser dado por Deus.” (Wackerzapp, 1963, p. 69).

E porque nada pode pré-existir à criatura e ser coeterno com Deus sem que este deixe de ser o máximo absoluto, então tudo o que existe advém como *imagem* do máximo absoluto. De acordo com M. Brasa Díez, quando se trata da relação entre *imagem* e *exemplar* é necessário ter em conta as seguintes considerações:

⁷² «Quam quidem rationem non potest participare partem capiendo, cum sit infinita et indivisibilis; aut ut materia participat formam, ut Socrates et Plato humanitatem; aut ut totum participatur a partibus, sicut universum a suis partibus; nec ut plura specula eandem faciem diversimode, cum non sit esse creaturae ante ab esse, cum sit ipsum, – sicut speculum ante est speculum quam imaginem faciei recipiat».

“1. A imagem não deve ser confundida com o exemplar; a imagem é apenas uma imagem concreta que pode ser sempre superada, pois nenhuma delas permite conhecer completamente o exemplar.

2. A imagem deve ser tomada em “proporção transcendente” como símbolo do desconhecido, retendo da imagem concreta o firme e certo, ou seja, o abstrato, como acontece com os objetos matemáticos.” (Brasa Díez, 1989, p. 134).

A dependência da criatura de Deus é uma dependência da imagem refletida, que não subsiste sem o exemplar, isto é, sem o fundamento do máximo absoluto:

“Quase como se uma obra feita, dependente da ideia do artífice, não tivesse um ser diferente do da dependência, do qual teria o ser e sob cuja influência se conservaria, tal como a imagem da face no espelho, admitindo que esse espelho antes ou depois nada fosse por si e em si.” (DDI, II, c. 2, nº 103)⁷³.

Deus autocomunica-se como dom de si próprio nas formas das criaturas. Mas resta-nos entender como é que a forma absoluta se torna manifesta (*manifestus fieri*) (DDI, II, c. 2, nº 103) no mundo das formas sem contrair-se em nenhuma delas. Isto é, como é que Deus se dá sem se contrair?

Deus não precisa de se revestir de nenhuma forma particular, nem de se determinar na criatura, porque é a forma de todas as formas (*forma omnium formarum*) e como tal não tem necessidade de se contrair para se fazer presente, pois a sua presença *antecede* já a determinação das formas particulares.

No entanto, também podemos afirmar uma presença de Deus que se estabelece a partir das formas particulares, pelo facto de estas *manifestarem* de modo determinado a sua causa exemplar. Isto significa que Deus não se extingue na sua atividade criadora, pois ao criar não se determina a ponto de perder o seu carácter absoluto, enquanto,

⁷³ «Quemadmodum fortassis, si penitus artificiatum ab idea artificis dependens non haberet aliud esse quam dependentiae, a quo haberet esse et sub cuius influentia conservaretur, sicut imago speciei in speculo, – posito, quod speculum ante aut post per se et in se nihil sit».

simultaneamente, a criatura *aparece* como uma cristalização da comunicação divina, um eco particular da voz criadora.

Assim, até onde poderemos pensar a presença de Deus nas criaturas? Se o universo é lugar da presença de Deus, imagem da forma única infinita - ainda que recebida na contingência e diversidade -, então podemos considerar a criatura um deus ocasionado (*deus occasionatus*) ou um deus criado (*deus creatus*) (DDI, II, c. 2, nº 104). E, assim, podemos entrever ainda que de modo muito impreciso uma contração de Deus nas criaturas, que se estabelece não como determinação formal da divindade que se comunica a si própria, mas como presença anterior que é forma universal de todas as formas criadas e que a criatura *repete, exprime* ou *reflete* contraidamente.

1.3.3. A teoria da *complicatio-explicatio* e o sentido das criaturas

Como vimos, o máximo absoluto enquanto unidade infinita é a *complicação* de todas as coisas: “Por isso, a unidade infinita é a complicação de tudo.” (DDI, II, c. 3, nº 105)⁷⁴. Nicolau de Cusa ao articular a noção de unidade infinita com a de *complicatio* faz-nos ver que, como a unidade é o que une todas as coisas e está em todo o número, assim também Deus está em todas as coisas: “E assim como no número que explica a unidade não se encontra senão a unidade, assim em todas as coisas que são não se encontra senão o máximo.” (DDI, II, c. 3, nº 105)⁷⁵. De acordo com M. Paredes, “Deus, sendo a unidade absoluta, é o *prius* absoluto e, como tal, precede e encerra tudo em si. Por ser unidade infinita, é o fundamento e a razão interna de tudo o que é finito, de sua

⁷⁴ «Unitas igitur infinita est omnium complicatio».

⁷⁵ «Et sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas, ita in omnibus, quae sunt, non nisi maximum reperitur».

existência, desenvolvimento e manifestação.” (Paredes, 1995, p. 690). O que significa que na criatura não se encontra (*reperitur*) outra coisa senão o máximo⁷⁶.

“Assim em todas as coisas que são não se encontra senão o máximo.” (DDI, II, c. 3, nº 105)⁷⁷: se investigarmos a criatura, se procurarmos o seu sentido mais profundo, não encontraremos outra coisa senão o máximo absoluto. Mas esse encontro não é imediato, exige uma procura, um *desenterrar* de significado, um *trazer-à-luz* de sentido aquilo que estava encoberto pela finitude da criatura. Encontramos nestas radicais expressões do Cusano todo o pensamento da *teofania* que será desenvolvido nas obras posteriores, com especial destaque em *De dato patris luminum* (DDPL) e em *De apice theoriae* (DAT), que teremos oportunidade de analisar mais adiante.

Para já basta-nos reter esta ponta do véu do pensamento da *teofania* que se levanta no segundo livro de DDI. No livro primeiro, tínhamos identificado outro elemento forte do pensamento teofânico do Cusano, quando afirmava que ao máximo absoluto “nada se lhe opõe” (*nihil sibi opponi*) (DDI, I, c. 2, nº 5). Também nessa expressão, ainda que de modo menos claro, o Cusano afirmava a mesma presença do máximo na *explicação* da criatura.

Agora, a mesma ideia é reformulada quando se afirma que a *diferença explicada* não se opõe à *identidade complicante*:

“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

⁷⁶ Uma pequena digressão etimológica em torno do termo *reperitur*, utilizado neste passo por Cusa, revela-nos a riqueza de sentido que se esconde nesta asserção. Nicolau de Cusa utiliza aqui o verbo latino *reperire*. Este verbo deriva do radical indo-europeu **perə-** que tem o sentido de *produzir*. Deste mesmo radical deriva o verbo latino *parere*, que significa *dar à luz, parir* (Pokorny, 1959, p. 818). O verbo *reperire* tinha antes do séc. II a.C., com Plauto, o sentido de *desenterrar*. Depois, já com Cícero, passa a ter o sentido de *encontrar* ou *descobrir*. Assim, o verbo *reperire* apela para a ideia de *encontrar depois de se ter procurado* ou *descobrir aquilo que se procurava* (Gaffiot, 1934, p. 1344). Tal esclarecimento etimológico ilumina a nossa compreensão da significação mais profunda da expressão cusana.

⁷⁷ «Ita in omnibus, quae sunt, non nisi maximum reperitur».

máximo com o qual coincide o mínimo em que a diversidade explicada não se opõe à identidade complicante.” (DDI, II, c. 3, nº 107)⁷⁸.

Esta mesma ideia, associada à teoria da *complicatio-explicatio* voltará a aparecer no início da obra *Triologus de possesset* (TDP) quando o Cardeal de Cusa afirma: “todas estas coisas [que estão] complicadamente em Deus são Deus tal como as que [são] explicadamente na criação do mundo são mundo.” (TDP, nº 9)⁷⁹. De acordo com J. Machetta, a teoria da *complicatio-explicatio* “é apresentada para destacar, em primeiro lugar, a relação entre unidade e multiplicidade e para poder, portanto, explicar a relação entre o máximo absoluto, que é tudo sem distinção, e a pluralidade que é distinção, diversidade, oposição.” (Machetta, 2007, p. 130).

A teoria da *complicatio-explicatio* poderia, então, ser resumida nesta fórmula do Cusano: “Deus é o que complica tudo pelo facto de tudo estar nele. E é o que tudo explica pelo facto de que ele está em tudo.” (DDI, II, c. 3, nº 107)⁸⁰. Neste sentido, explica A. Bonetti:

“Deus é *omnia complicans* no sentido de que em Deus, como totalidade do ser, Ele é o fundamento do ser de cada ente, que, como tal, não pode existir do nada mas do ser. Deus é *omnia explicans* no sentido de que Deus dá origem à multiplicidade do finito, que n'Ele tem o seu ser.” (Bonetti, 1990, p. 301).

Parece, portanto, que Deus é, simultaneamente, o que tudo *complica* e o que tudo *explica*. Não desemboca esta expressão num panteísmo monista?

Não iremos por agora abordar a polémica panteísta na qual Cusa se viu envolvido com o professor de Heidelberg. Faremos apenas uma precisão. Tudo o que

⁷⁸ «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».

⁷⁹ «Omnia illa complicate in deo esse deus sicut explicite in creatura mundi sunt mundus».

⁸⁰ «Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus».

existe no mundo, existe com anterioridade em Deus, e em Deus tudo se identifica com Ele por não haver na essência divina composição. Deste modo, a criatura em Deus é Deus. E isto é o que está implicado na teoria da *coincidência* e da *complicação*.

Quanto à *explicação* de Deus na criatura, convém notar: se Deus se manifesta na criatura, explicando-se na criatura, então a criatura não é outra coisa do que um deus ocasionado ou criado. Mas isto não significa que Deus perdeu a sua autonomia, anterioridade ou transcendência. Deus não se determinou ou contraiu na criatura. A criatura é que é contração e determinação daquilo que há em Deus. Mas por essa contração ser contração, ela é finita, limitada e não esgota a possibilidade divina. Deste modo, quando se afirma que a criatura é um *deus criado* (*deus creatus*) (DDI, II, c. 2, nº 104), não se afirma que a criatura se identifique com o máximo absoluto. Assim, no mundo sensível, Deus está em tudo, mas não é nada de tudo. De acordo com J. Machetta, o axioma cusano de que entre o infinito e o finito não há proporção assegura a transcendência de Deus e descarta qualquer leitura monista ou panteísta da sua filosofia (Machetta, 2007, p. 138)⁸¹.

Nicolau de Cusa tenta avançar, através dos números, no entendimento do modo da *complicação* e da *explicação* na mente divina. E, para isso, parte de uma comparação. Assim como, através da nossa mente, pensamos o múltiplo de modo singular, como no caso dos números, também Deus, a partir da unidade de sua mente, entende a pluralidade das coisas:

“Logo, assim como o número sai da nossa mente ao compreendermos como sendo singularmente muitas coisas uma coisa que é comum, assim a pluralidade das coisas sai

⁸¹ «En Dios no se da diferenciación ninguna, pero la creatura a partir de su descenso adquiere otra condición ontológica: “efectivamente, nadie duda que la proporción entre lo infinito y lo finito no puede establecerse”, de donde lo que ha descendido de Dios no puede ser medida de y por tanto carece de proporción respecto de lo absoluto. Con lo cual al preservar de esta manera la transcendencia de Dios queda descartada toda posible lectura monista o panteísta».

da mente divina, na qual há muitas coisas sem pluralidade porque são na unidade que complica.” (DDI, II, c. 3, n° 108)⁸².

Porém, enquanto o nosso inteligir produz *entes de razão* como é o caso dos números, o inteligir criador de Deus confere entidade ao que é inteligido. Ou seja, a intelecção divina é geradora de *entes reais*.

Mas, se na unidade divina o plural é “sem pluralidade” (*plura sine pluralitate*) (DDI, II, c. 3, n° 108), o que significa então, na mente divina, a intelecção gerativa do plural? O Cusano afirma que, na eternidade, Deus ora compreende uma coisa de um modo ora outra de outro, uma vez que as coisas não podem participar da igualdade absoluta de Deus: “Ora, como as coisas não podem participar igualmente da própria igualdade de ser, Deus, na eternidade, compreende uma assim, outra de outro modo, daí surgindo a pluralidade, que nele é a unidade.” (DDI, II, c. 3, n° 108)⁸³. É verdade que as coisas em si mesmas não podem participar da igualdade absoluta de Deus, pois são entidades determinadas e como tal não partilham com o máximo a possibilidade de ser tudo o que é possível ser. Desta impossibilidade de ser tudo o que é possível ser, isto é, da ausência desta possibilidade absoluta, é que se gera a diferença e a distinção das coisas que tem como consequência a pluralidade existente no mundo sensível.

Mas esta consideração de que as coisas não podem ter a igualdade absoluta de Deus só é possível quando consideramos as coisas enquanto *coisas* e, portanto, *a posteriori*, nas criaturas, uma vez que na unidade divina as coisas que consideramos *a posteriori* não são senão o próprio Deus. E, portanto, a consideração de Deus daquilo a que chamaremos *coisas* depois de criadas em si próprio não é outra coisa do que um ato

⁸² «Sicut igitur ex nostra mente, per hoc quod circa unum commune multa singulariter intelligimus, numerus exoritur: ita rerum pluralitas ex divina mente, in qua sunt plura sine pluralitate quia in unitate complicante».

⁸³ «Per hoc enim, quod res non possunt ipsam aequalitatem essendi aequaliter participare, Deus in aeternitate unam sic, aliam sic intellexit, ex quo pluralitas, quae in ipso est unitas, exorta est».

autorreflexivo. O inteligir divino do plural sem pluralidade em si próprio é, portanto, um ato de autointeleção. Mas poderá ser este ato de autointeleção um ato diferenciado? Poderá comportar esta autorreflexão alguma diferenciação?

É necessário confessar que chegamos ao muro que nos separa do incompreensível. Nicolau de Cusa reconhece-o nestas palavras: “Quem, pergunto, compreenderia o modo pelo qual da mente divina deriva a pluralidade das coisas, uma vez que o entender de Deus é o seu ser, que é a unidade infinita?” (DDI, II, c. 3, nº 109)⁸⁴. E se não entendemos o modo como a pluralidade deriva da unidade absoluta, então como poderemos entender o ser da criatura que está nela radicado? Também o Cusano se questiona a este respeito: “Por isso, como entendes a pluralidade cujo ser é devido ao uno sem multiplicação? Ou como entendes a multiplicação da unidade sem multiplicação?” (DDI, II, c. 3, nº 109)⁸⁵.

A constatação deste facto é crucial para a filosofia cusana. Se o ser da criatura se encontra de tal modo radicado no seu fundamento que é Deus, então como poderemos compreender o ser da criatura sem compreender a incompreensibilidade absoluta de Deus? E ainda que através da teoria da *complicatio-explicatio* tenha sido possível conceptualizar de alguma forma a relação dinâmica existente entre Deus e a criatura, esta não é capaz por si só de nos fornecer elementos suficientes para decifrar o modo *como* se opera a criação no interior da unidade divina. Mais, deve-se à própria análise desta relação o ter-se chegado à conclusão, talvez decepcionante para a curiosidade filosófica, de que nunca seremos capazes de compreender o ser da criatura, mas o ter chegado até aqui foi o que tornou douda a nossa ignorância.

⁸⁴ «Quis rogo intelligeret, quomodo ex divina mente rerum sit pluralitas, postquam intelligere Dei sit esse eius, qui est unitas infinita?».

⁸⁵ «Quomodo igitur intelligis pluralitatem, cuius esse est ab uno absque unius multiplicatione? Aut quomodo intelligis multiplicationem unitatis absque multiplicatione?».

Contudo, do mesmo modo como Nicolau de Cusa se comportou desde a constatação inicial da incompreensibilidade de Deus, cujo resultado não foi um mutismo *afilosófico*, assim também se comportará em relação à criatura. Se o ser da criatura nos é inacessível no seu *ser-em-si*, algo dele ainda nos é inteligível: o seu *sentido*. A filosofia cusana opera discretamente uma reviravolta significativa na abordagem filosófica da criação: já não se faz propriamente uma *ontologia* da criatura, mas uma *metafísica* baseada no *sentido* que esta é capaz de manifestar à mente humana. Nicolau de Cusa acredita ser a criatura portadora de uma inteligibilidade que o homem é capaz de entender. E tal inteligibilidade encontra o seu fundamento na inteligibilidade do Verbo, como foi visto anteriormente. Deste modo, concordamos com J. André para quem o projeto da filosofia cusana acerca da criação é, sobretudo, uma *filosofia do sentido*, mais do que uma ontologia propriamente dita:

“A tese que procuraremos apresentar e fundamentar parte, pois, dum primado do sentido em Nicolau de Cusa. (...) Este autor não se limita, todavia, a interrogar apenas o sentido da linguagem e do conhecimento. O seu ponto de partida cristão obriga-o a ultrapassar os limites linguísticos, lógicos, gnosiológicos e epistemológicos a que o título da sua primeira obra filosófica pareceria circunscrevê-lo, para lançar o “jogo dos símbolos” e da sua interpretação sobre o mundo, sobre o próprio homem e sobre o fundamento do seu ser, ou seja, em última análise, sobre o sentido da criação, dando deste modo uma dimensão cosmológica, antropológica e metafísica, além de místico-teológica, ao simbolismo inerente à sua “douta ignorância” como filosofia da interpretação. Nestes termos, o primado do sentido em Nicolau de Cusa configura todo o seu pensamento a partir dum paradigma expressionista numa especulação tão densa quanto fecunda, cuja radicalidade mergulha nas implicações filosóficas da teologia do *Logos* divino e no seu enquadramento trinitário.” (André, 1997, p. 14).

O pensamento da *teofania* que Nicolau de Cusa desenvolverá nas obras posteriores aparecerá como uma resposta a esta constatação e através desse pensamento ele explorará o significado do sentido da criação a ponto de este mesmo sentido se transfigurar no próprio ser da criatura.

A *explicação* de Deus na criação não é mais do que a explicação de um sentido que permanece por desenterrar, ser encontrado e descoberto (*reperire*).

1.4. A Figura P no *De coniecturis* e a metafísica da luz

“A luz é um conceito maior na história da filosofia.” (Castro, 2016, p. 11). Utilizada desde os primeiros filósofos, a luz tornou-se, para além da sua realidade física e simbólica, uma metáfora capaz de dizer a natureza de Deus e da criatura. No entanto, é na corrente neoplatónica que a metáfora da luz ganhou um lugar próprio, comum e primordial. O “léxico lumínico” (Castro, 2016, p. 13) é variado e percorre uma gama lexical extensa que J. Koch resumiu de modo muito completo em seu “campo conceitual do simbolismo da luz” (*Begriffsfeld der Lichtsymbolik*) (Koch, 1973, p. 29):

“Luz (*lux, lumen, fulgor, radius, ardor, splendor, claritas*). Ou, o contrário: escuridão (*tenebrae, tenebrositas, caligo, umbra*); luminárias (*luminaria*): sol, lua, estrelas; área da luz: céu (*caelum* e *caeli, aether*); luz e os quatro elementos: os primeiros três elementos: fogo, ar e água, relacionados à luz; e a terra relacionada à escuridão; efeitos da luz: dia e noite, as cores e a imagem refletida. Ou seja, é possível incluir todo o cosmos na esfera do simbolismo da luz.” (Koch, 1973, p. 29).

O simbolismo da luz teve grande impacto no pensamento medieval. O principal veículo desta tradição na Idade Média foi a obra do Pseudo-Dionísio, na qual Deus é comparado à luz inteligível e à luz infinita (Baur, 1941, p. 44)⁸⁶. Sobre a mais divulgada das obras do Pseudo-Dionísio e a sua importância na tradição da metafísica da luz, afirma J. Koch:

“Em *De caelesti hierarchia*, ele [Pseudo-Dionísio] deu à Idade Média o manual ou o livro fundamental do simbolismo da luz, e é muito questionável se [a metafísica da luz]

⁸⁶ «Die Stellen, an denen Nicolaus unter ausdrücklicher Berufung auf Dionysius Gott als Licht, als lux intelligibilis, lumen intelligentiae als unendliches Licht bezeichnet, sind nicht gering an Zahl».

se teria tornado conhecimento comum se esta pequena obra não tivesse sido traduzida repetidas vezes e recebido comentários profundos.” (Koch, 1973, pp. 33-34).

Nicolau de Cusa não só herdou o que esta tradição tinha de melhor, como soube ser original. Neste sentido, acrescenta J. Koch: “Encontraremos portanto o simbolismo da luz até ao fim da Idade Média, e é precisamente com o pensador que está entre a Idade Média e os tempos modernos, Nicolau de Cusa, que ele aparece mais uma vez na sua forma inovadora.” (Koch, 1973, p. 32). Em que sentido o Cusano foi inovador? Responde-nos ainda J. Koch:

“No simbolismo (cusano) da luz, ambas entram em cena, tanto a maneira medieval de pensar, que vê a luz e as trevas como portadoras de símbolos, como a nova maneira de pensar que aponta para o futuro, que (...) dá ao símbolo uma função completamente nova, a de ser um meio de explorar o mundo finito.” (Koch, 1973, p. 67).

Inúmeras vezes, ao longo da leitura de **DDI** (1440), encontraram os primeiros leitores referência a uma obra-projeto que Nicolau de Cusa denomina *De coniecturis* (**DC**) (1442-1443), isto é, sobre as conjeturas. Esta obra dedicada, sobretudo, à questão da verdade e da força criativa da mente humana parece constituir um mesmo projeto filosófico com **DDI**. Em **DDI**, encontram-se sete referências explícitas (**DDI**, nºs 95, 123, 126, 140, 150, 187, 188) e duas implícitas (**DDI**, nºs 119, 155) a **DC**, remetendo o leitor para um desenvolvimento posterior. A maioria destas referências encontra-se justamente no livro segundo de **DDI**, dedicado ao universo enquanto máximo contracto. E referem-se na sua maioria ao tema da natureza intelectual do homem.

Em **DC**, Nicolau de Cusa apresenta pela primeira vez uma pequena, mas expressiva figura, de grande importância para a compreensão da criatura. Cusa denomina-a de *figura paradigmatica* ou **figura P**. E, nela e através dela, *mostra* - e é

este o sentido etimológico da palavra *paradigmático* - a estrutura metafísica da relação de Deus com as criaturas.

Da luz à sombra e da sombra à luz, todos os seres participam deste grande jogo de luzes. A figura é constituída por duas pirâmides que se inscrevem uma na outra, uma de luz e outra de trevas. Estamos em plena utilização da *teologia simbólica* e da *metafísica da luz*. Identificar as fontes deste procedimento é tarefa extenuante que extrapola os objetivos deste estudo, por se tratar de um confluir de tradições⁸⁷ sem fim desde as origens da Filosofia e do pensamento religioso dos povos até ao círculo da mística alemã, da qual Nicolau de Cusa depende em grande parte.

A **figura P** situa-se nesta tradição multissecular. Em **DC**, o Cusano dedica os capítulos IX e X a tratar desta figura paradigmática. Através de um jogo de luz e sombras, Nicolau de Cusa ilustra a estrutura metafísica da relação de Deus com as criaturas. De acordo com F. Vengeon:

“Esta figura representa todo o universo como uma harmonia e composição de unidade e alteridade, do mesmo e do diverso. (...) Ela expressa a participação na Unidade através da sua progressiva degradação no múltiplo. (...) A figura P tem um alcance ontológico, descreve a estratificação dos seres na sua situação metafísica.” (Vengeon, 2011).

Também, segundo A. Bonetti, podemos ver na **figura P**, uma expressão da doutrina da participação da multiplicidade na unidade:

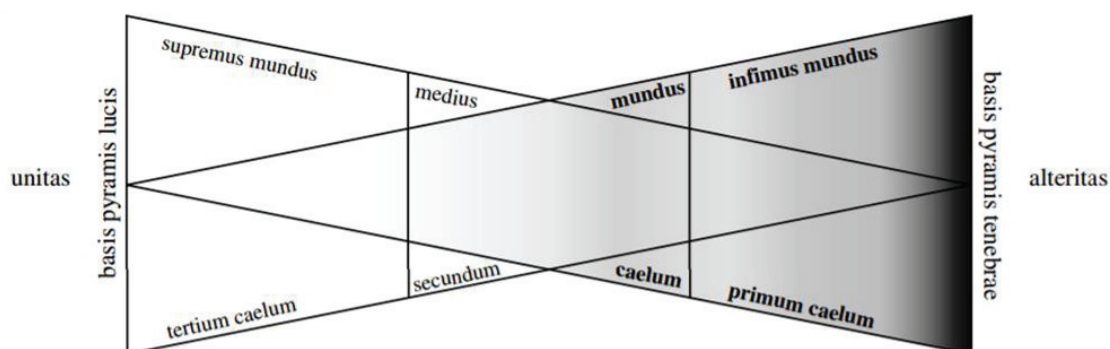
“O Cusano expressa simbolicamente na chamada *figura paradigmatica*, a figura P, a doutrina da participação. Toda a realidade é expressa pela interpenetração recíproca da

⁸⁷ A luz, o fogo e a noção de iluminação são temas encontrados frequentemente em todas as religiões do Antigo Médio Oriente. O mesmo pensamento fez-se também presente na mitologia grega e na religião de Israel. Na filosofia grega é Platão quem mais o popularizou associando a luz à ideia de Bem e de Verdade. No Cristianismo, foi a Teologia Patrística quem operou a transposição do Bem supremo, que é luz, para o Deus trinitário. No símbolo de Fé de Nicéia (325) encontramos a expressão luz da luz (φῶς ἐκ φωτός) para referir a geração do Filho a partir do Pai. A metafísica e a utilização da metáfora da luz encontraram, durante o período patrístico, nas obras do Pseudo-Dionísio, a sua expressão máxima.

pirâmide da luz e da pirâmide das trevas, cujas bases expressam simbolicamente a unidade divina e a alteridade.” (Bonetti, 1990, p. 305).

A luz representa a unidade, enquanto a sombra a alteridade. O universo constitui-se a partir desta composição de unidade e alteridade, em que cada ser ocupa um lugar diferenciado. De acordo com A. Bonetti: “As três secções em que a figura está dividida por linhas verticais representam as três regiões da realidade criada (intelectual, racional e sensível), caracterizadas pela relação diferente, em cada uma delas, de unidade e alteridade.” (Bonetti, 1990, p. 306).

Eis a figura:



O Cusano chega mesmo a aconselhar o leitor a utilizar sempre esta figura, como recurso simbólico, em todas as suas investigações sobre Deus e a criatura: “usa esta figura em todas as tuas investigações – uma figura que subsequentemente irei chamar P, por ser paradigmática.” (DC, c. 9, nº 43)⁸⁸. De que maneira esta figura é capaz de representar simbolicamente a relação de Deus com as criaturas?

⁸⁸ «Utere figura hac in omnibus inquirendis, quam P, quia paradigmatica est, in sequentibus nominabo».

A porta de entrada para a compreensão da **figura P** dá-se através dos números.

O argumento pode ser reduzido ao seguinte esquema:

- a) Todo o número constitui-se a partir da unidade e da alteridade;
- b) A unidade progride na alteridade e a alteridade regride na unidade;
- c) Cada número define-se a partir desta progressão duo-direcional;
- d) Por não haver igualdade precisa entre as coisas finitas, a unidade presente em cada número difere de um para outro;
- e) Pelo que, a unidade e a alteridade variam em cada número (DC, c. 9, nº 37).

Assim como nos números, também no universo está presente a unidade e a alteridade: “Com base neste exemplar, conjetura que o universo, todos os mundos e tudo o que neles existe é constituído a partir da unidade e da alteridade, numa progressão recíproca de uma para a outra, de modos diferentes e variados.” (DC, c. 9, nº 39)⁸⁹. Assim, na diferença e na variedade, o mundo sensível assemelha-se a uma cascata de luz que reflete a unidade primeira da qual tudo advém.

Na **figura P**, a base da pirâmide da luz representa a unidade, imagem desta unidade primeira da qual provém toda a luz. Nicolau de Cusa chama *luz formal* a esta unidade que advém da unidade primeira: “a unidade é uma certa luz formal e é uma semelhança da unidade primeira.” (DC, c. 9, nº 41)⁹⁰. As criaturas são constituídas a partir desta luz formal e são expressões vivas da luz primeira que nelas cintila. Porém, na medida em que nos afastamos da base da luz, a alteridade, que é não-ser, aumenta. Há, portanto, um desbotamento gradativo da luz. Neste desbotamento, a luz aparece cada vez mais diminuta até atingir um ponto nos confins da figura. O ponto terminal da

⁸⁹ «Hac exemplari traditione ipsum universum et cunctos mundos et quae in ipsis sunt ex unitate et alteritate in invicem progredientibus constitui coniectura, varie quidem atque diverse».

⁹⁰ «Unitatem lucem quandam formalem atque primae unitatis similitudinem».

luz é a base das trevas e corresponde aos seres henologicamente mais pobres do mundo sensível.

Contudo, podemos notar que mesmo aí, nos confins do mundo sensível, a luz está presente, manifesta-se e nesta manifestação possibilita a existência. Para além da luz, o nada hipotético, não determinável, situação provisória e teórica da criatura entre Deus e a aparição do mundo: “Nota que Deus, que é a unidade, é como a base da luz; mas a base das trevas é como o nada. Toda a criatura, conjecturamos, está entre Deus e o nada.” (DC, c. 9, nº 42)⁹¹.

Assim, através da **figura P**, podemos perceber que Deus não se manifesta em todas as criaturas com a mesma intensidade, mas em todas se torna manifesto. De acordo com W. Beierwaltes, “a medida de unidade em uma área limitada de pluralidade é, semelhante à *"intensitas lucis"*, determinante para a sua medida de perfeição.” (Beierwaltes, 2005, p. 147). Até nas criaturas mais ínfimas do mundo, Deus brilha, ainda que menos intensamente a nossos olhos. Ainda W. Beierwaltes:

“[O Cusano], por um lado, pensa em Deus como *lux impermiscibilis e inaccessibilis*, porque Ele, como princípio determinante, é removido de todo o ser finito (*absolutus*) e permanece apenas conjecturalmente alcançável ao conhecimento; por outro lado, porém, Ele tem um efeito de iluminação e preservação em tudo, de modo que o ser é, em cada caso, tanto mais perfeito, quanto mais ele participa da luz que o funda.” (Beierwaltes, 1980, p. 289).

Como vimos, ao explicar a **figura P**, Nicolau de Cusa volta a fazer referência ao pensamento de Hermes Trismegisto, já exposto em **DDI**, quando afirma que a criatura está entre Deus e o nada (DDI, II, c. 2, nº 100). Se observarmos bem a **figura P** percebemos que Deus e o nada são duas posições meta-esquema, nenhuma delas se

⁹¹ «Adverte quoniam deus, qui est unitas, est quasi basis lucis; basis vero tenebrae est ut nihil. Inter deum autem et nihil coniecturamus omnem cadere creaturam».

identifica com a base de qualquer uma das pirâmides. Na **figura P** não encontraremos, para além da base da pirâmide da luz, nem um máximo, nem um mínimo, uma vez que nos encontramos no domínio da finitude, próprio das criaturas: “Assim, no caso das coisas que admitem mais e menos, não chegamos a um máximo ou a um mínimo absoluto.” (DC, c. 10, nº 49)⁹².

Outro aspeto importante a salientar diz respeito ao duplo movimento que o Cusano descreve neste jogo de luzes e sombras da **figura P** e que expressa o carácter dinâmico da criação. Cusa afirma que se olharmos atentamente para a figura percebemos este duplo movimento: “Portanto, se olhares para a figura P, verás a descida da unidade à alteridade e o retorno da alteridade à unidade.” (DC, c. 10, nº 45)⁹³. Nicolau de Cusa invoca nesta figura o esquema tradicional do neoplatonismo de *exitus* e *reditus*.

Ao terminar a exposição sobre o duplo movimento presente na **figura P**, Nicolau de Cusa chama a atenção para a razão mais profunda do movimento descendivo, correspondente ao *exitus*, ainda que recorrendo à metodologia da coincidência:

“Observa isto com muito cuidado: O avançar da unidade na alteridade é ao mesmo tempo o retornar da alteridade à unidade. Examina isto com muito cuidado se queres ver intelectualmente a unidade na alteridade. (...) Concebe pela simplicidade do teu intelecto a progressão conjuntamente com a regressão, se queres alcançar aqueles segredos que alcançamos com maior verdade, acima da razão, somente pelo intelecto que complica numa unidade progressão e regressão. Os filósofos e os teólogos nos seus raciocínios têm até agora – na sua afirmação de um primeiro princípio – excluído para si próprios o caminho para estas coisas.” (DC, c. 10, nº 53)⁹⁴.

⁹² «Ut non perveniatur propterea in recipientibus magis et minus ad maximum aut minimum simpliciter».

⁹³ «Si igitur ad P figuram oculum direxeris, videbis per descensum unitatis in alteritatem et regressum alteritatis in unitatem».

⁹⁴ «Haec attentissime notato. Unitatem autem in alteritatem progredi est simul alteritatem regredi in unitatem, et hoc diligentissime adverte, si intellectualiter unitatem in alteritate intueri volueris. (...) Simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito, si ad arcana illa curas pervenire, quae supra rationem, disiungentem progressionem a regressione, solo intellectu in unum

Ou seja, a finalidade do *exitus* divino, da autocomunicação divina, reside na possibilidade que se abre à criatura de retornar a Deus. De maneira que ambos os movimentos constituem um só processo de duplo alcance: Deus manifesta-se na criatura, constituindo-a ontologicamente, para depois chamá-la a si como raio de luz refletido. Este regresso de todas as criaturas a Deus faz-se através do intelecto. O intelecto humano atrai a si todas as criaturas para que depois estas repousem finalmente no intelecto divino, onde Deus será tudo em todos.

Assim, a *teofania* conduz à *teose*. A descida é como um resgate que reconduz à unidade todas as criaturas. O Cusano dedicará a este pensamento especial atenção na sua obra *De filiatione dei* (**DFD**), escrita em 1445.

Podemos para já concluir que a **figura P** assume grande importância enquanto instrumento simbólico para entender a dinâmica da criação na sua relação com Deus. Neste sentido afirma F. Vengeon: “Estas duas pirâmides figuram a composição dinâmica da Unidade no universo.” (Vengeon, 2011, p. 143). E é por essa razão que Nicolau de Cusa recomenda ao leitor a utilização desta figura (DC, c. 9, nº 43), uma vez que tudo aquilo que pode ser investigado pelo intelecto humano pode ser reduzido ao esquema traçado nesta figura, daí a denominação *paradigmática* (DC, c. 9, nº 41). Como afirma F. Vengeon: “Na medida em que ela [a figura P] comporta um paradigma, ela vale para todo o conhecimento, ela é o instrumento de uma interpretação geral da realidade.” (Vengeon, 2011, p. 144).

Ainda no que concerne à aplicabilidade da **figura P**, J. Koch faz uma distinção importante entre a *metafísica da luz* e o *simbolismo* ou *metáfora da luz*: “A aplicabilidade da Figura P (=paradigmática) a todas as áreas possíveis prova claramente

opposita complicante verius attinguntur. Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecloserunt».

que não se trata aqui de metafísica da luz, mas sim de simbolismo da luz.” (Koch, 1973, p. 66). Fundamentalmente, a *metafísica da luz* distingue-se da *metáfora da luz* pelo seu conteúdo e significado epistemológico.

Para o nosso estudo, a **figura P** assumirá especial importância na análise do pensamento da *teofania* e da *metafísica da luz* nos Opúsculos, redigidos depois de **DC**, de modo especial, em *De dato patris luminum (DDPL)*, escrito entre 1445 e 1446, e no *De quaerendo deum (DQD)*, escrito em 1445. Ao encerrar o **DC**, onde a **figura P** é apresentada pela primeira vez na obra cusana, Nicolau de Cusa estabelece um marco na história da filosofia. No dizer de J. Koch, “com o *De coniecturis* realmente deixa-se a Idade Média.” (Koch, 1973, p. 67).

PARTE II. A CRIATURA COMO *APPARITIO DEI*

2. A teofania cósmica e a metafísica da luz nos Opúsculos: *De quaerendo Deum* (1445), *De filiatione Dei* (1445) e *De dato patris luminum* (1446)

2.1. O mundo sensível como espaço de serviço teofânico no acesso a Deus em *De quaerendo Deum* (1445)

2.1.1. O *De quaerendo Deum* e a metafísica da luz

Entre os anos de 1444 e 1447, Nicolau de Cusa desenvolve, com maior detalhe, em pequenos opúsculos, as grandes linhas traçadas em **DDI** e em **DC**, mas sob novo enfoque. K. Flasch, na sua obra dedicada ao desenvolvimento do pensamento cusano, considera este período “uma ruptura” (*eine Bruch*), em que a escuridão acerca do conhecimento de Deus dá lugar à luz (Flasch, 2008, p. 39)⁹⁵. O *De quaerendo Deum* (**DQD**) foi um dos primeiros. Escrito nos primeiros meses do ano de 1445, fora dirigido a um ouvinte que estivera presente no sermão por ele proferido naquele mesmo ano, em Mogúncia, por ocasião da solenidade da Epifania do Senhor. Trata-se do conhecido sermão n.º XLVIII, *Dies santificatus*, pregado a 6 de janeiro.

Nesta pequena obra, Nicolau de Cusa expõe com mais detalhe o caminho de subida espiritual que tinha pretendido transmitir ao povo no dia da Epifania (**DQD**, n.º 16). Pelo que o núcleo central do opúsculo possui bastantes elementos comuns com o sermão. Com este opúsculo, Cusa visa a transformação do homem interior através de um processo gradual, que passa pelo (re)conhecimento da criatura como caminho de

⁹⁵ «Nach *De docta ignorantia*, also nach 1440 und vor 1450, erfolgte ein Bruch. In diesem Jahrzehnt, gibt Cusanus zu verstehen, verwandelte sich sein Begriff des nichtwissenden Wissens. Cusanus realisierte jetzt, dass das Wissen von der Dunkelheit nicht seinerseits dunkel ist. (...) Eine Entwicklung vom Dunkel zum Licht, von der Unbegreiflichkeit zur Allfassbarkeit.».

acesso ao divino. Continua, por isso, a trabalhar a problemática do *De Deo abscondito* (DDA), o primeiro dos opúsculos, anterior a este, no qual reflete a possibilidade humana de conhecer o Deus incognoscível.

O **DQD** parte do discurso paulino no Areópago ateniense (At. 17, 18-29), no qual já está presente a tensão da qual este opúsculo vive e constitui um dos paradoxos favoritos do Cusano: como é que um Deus escondido se manifesta? Neste sentido, de acordo com H. Schwaetzer, é “a partir do *De quaerendo Deum* que Nicolau de Cusa exprime o acontecimento da criação pela ideia de teofania.” (Schwaetzer, 2011, p. 103).

Ainda para este comentador da obra cusana, o **DQD** apresenta um novo método de ascensão espiritual com um enfoque notoriamente antropológico: “Dada a nova situação, o Cusano deve propor um novo método de ascensão espiritual, adaptando o antigo esquema à promoção muito moderna da autonomia do sujeito.” (Schwaetzer, 2012, p. 120).

Recorrendo ao método neoplatónico da via ascensiva, já presente no pensamento de Escoto Eriúgena, Nicolau de Cusa começa por analisar etimologicamente o nome *théos*, atribuindo-lhe o sentido que a tradição do Pseudo-Dionísio e de alguns Padres da Igreja lhe dão (González, 2013, p. 32)⁹⁶. Apesar de não ser este o nome apropriado do Absoluto, fornece-nos alguns elementos para um possível caminho de acesso ao Inefável. Segundo o Cusano, o nome *théos* deriva do verbo *theorein*, cujo significado é simultaneamente *ver* e *correr*. Assim, acrescenta Cusa: “Portanto, aquele que procura deve correr através da visão, para que possa alcançar o *theon* que vê todas as coisas.” (DQD, c. 1, n° 19)⁹⁷.

⁹⁶ «La etimología que emplea el Cusano no es original suya: ya había sido utilizada por el Pseudo Dionisio y algunos Padres de la Iglesia».

⁹⁷ «Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem *theon* pertingere possit».

Para melhor explicar o caminho de transformação interior através desta ascensão espiritual “de luz em luz” (DQD, c. 1, nº 16), o Cusano utiliza algumas metáforas estreitamente relacionadas com a *metáfora da luz*, como a relação entre a visão, as cores e a incidência da luz nas coisas. Através delas, procura explicar o modo de o Deus onnipresente ser encontrado, ao mesmo tempo que salvaguarda a sua transcendência. Uma vez que, como afirma J. Wolter, “transmitir esta percepção é também, naturalmente, a intenção central da metáfora da luz: a luz absoluta aparece na luz criada como esta própria luz. Uma vez que a luz criada aparece como a autocomunicação da luz absoluta, a luz absoluta pode ser reconhecida a partir da luz criada.” (Wolter, 2004, p. 236).

Para se levar a cabo esta via que se faz através do mundo dos objetos coloridos não basta, no entanto, a posse da visão. É, também, necessária a presença de uma dupla luz, a saber, a luz do espírito, que nos possibilita compreender aquilo que os sentidos captam, e a luz exterior, que incide nos objetos e os torna visíveis:

“Certamente, antes de mais nada, para que o olho possa captar o visível distintamente, é necessária uma luz dupla. (...) Tudo isso nos mostra que é verdade, que, perante uma luz mais elevada, a da própria razão, o espírito que está no sentido, capta o operar da sua atividade. (...) Mas mesmo essa não é a razão pela qual a cor é visível, mesmo que a atenção de quem quer ver esteja presente, para que um objeto visível se torne visível, ele deve ser iluminado por outra luz. Na sombra e na escuridão um objeto visível não possui a capacidade de ser visto.” (DQD, c. 2, n.ºs 33-34)⁹⁸.

Através da utilização destas metáforas, Nicolau de Cusa insere-nos numa linguagem própria da *metafísica da luz*. É de notar, como afirma J. Koch, que, ao contrário do Cusano, “as cores não desempenham qualquer papel em João Escoto [Eriúgena].” (Koch, 1973, p. 30). Nesta metáfora, a dupla luz necessária para a visão ou

⁹⁸ «Primo quidem ad hoc, ut visus deprehendat visibile discrete, lumen duplex concurrat. (...) Hoc quidem nobis id verum ostendit quoniam lumine altiori, ipsius scilicet rationis, spiritus, qui in sensu est, attingit activitatis suae operationem. (...) 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».

conhecimento da criatura e de Deus simboliza a luz da razão, capaz de apreender o real através das informações recebidas pelos sentidos, e a luz de Deus, sem a qual as coisas não existem nem podem ser conhecidas.

É a partir da luz de Deus que somos capazes de apreender o mundo dos entes e de chegar até Ele. Contrariamente, se Ele não se mostrar, nem nos tornar capazes de O ver, nunca seremos *capazes de Deus*. Assim, para ser mais preciso, não somos nós que O conhecemos no mundo, mas é Ele que conhece em nós. Dele, tanto depende o nosso ser como o nosso conhecer. No dizer de K. Jacobi, “Deus é o fundamento da possibilidade do nosso conhecimento de Deus e do nosso conhecimento em geral.” (Jacobi, 1969, p. 145).

Nicolau de Cusa dedica as últimas seções do opúsculo à apresentação de outros dois caminhos alternativos (ou complementares?) para aquele que procura Deus. O primeiro aparece na quarta seção do opúsculo, na qual o Cusano nos convida a uma *transsumptio* da arte criativa do homem para a arte criativa de Deus, ao dizer:

“Se, então, um artesão que consegue extrair de um pequeno pedaço de madeira um rosto de um rei, ou de uma rainha, ou de uma formiga, ou de um camelo, é grande, quanto maior é a habilidade de alguém que consegue realizar em ato tudo aquilo que está em toda a potência? Portanto, com admirável subtileza se manifesta Deus, que, de qualquer corpúsculo, por menor que seja, pode fazer todas as coisas à semelhança de todas as formas que poderiam existir neste mundo ou em mundos infinitos.” (DQD, c. 4, n° 48)⁹⁹.

Se tanto nos surpreendemos quando olhamos para os efeitos do engenho humano, maior será a nossa estupefação quando contemplamos a obra divina. Esta via ou método da *transsumptio*, que se constitui como um salto ascensional, aqui aplicado à

⁹⁹ «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 existit».

arte e ao efeito da arte no espírito humano, leva-nos a considerar a perfeição e a beleza de Deus manifestada nas criaturas. As criaturas como *teofanias* são lugares de encontro com a beleza.

Na quinta e última seção, o Cusano apresenta-nos outra via: a da *remoção*. Nela encontramos referência ao Pseudo-Dionísio, a quem Nicolau chama “excelso contemplador das coisas divinas” (*divinorum altissimus contemplator*) (DQD, c. 3, nº 46), grande propagador deste método excludente. Na esteira do Pseudo-Dionísio, Nicolau de Cusa também se servirá inúmeras vezes desta via da remoção. A teologia negativa nasce do paradoxo desta negação afirmativa: na medida em que negamos, afirmamos. Como diz W. Beierwaltes:

“Enquanto a metáfora, segundo o seu ponto final, *por causa* da afirmação ou *apesar da* afirmação é confessada como imprópria, sem ser conceptualmente insuperável, marca ao mesmo tempo a transformação da afirmação em negação, ou mostra o momento negativo a ela imanente. A manifestação afirmativa do que não se manifesta, *negati affirmatio*, torna-se para o pensamento e a linguagem o ponto de apoio motor para o retorno ao que não se manifesta como o *implicatum* determinante *na* manifestação. Portanto, a negação como segundo nível de reflexão nega a afirmação que aparece como metáfora, sem destruir o seu significado iluminador, que em última análise reside na identidade do nada com o ser. Em outras palavras, ambas são formas de redução - que não devem ser entendidas pejorativamente - do fenómeno ao em-si do fundamento divino, que só é dizível na exclusão.” (Beierwaltes, 2009b, p. 119).

Excluimos de Deus toda a finitude, contração e limite para o reconhecer infinito, absoluto e ilimitado. Ainda que somente no negrume da noite mística, onde o silêncio expressa o estupor da contemplação da divindade, a silhueta da transcendência aparece-nos interiormente. Por este motivo, Cusa apresenta esta via como um caminho a percorrer no interior: “Há ainda, finalmente, um caminho, dentro de ti, de buscar a Deus, que está na eliminação de todas as coisas que têm limites.” (DQD, c. 5, nº 49)¹⁰⁰.

¹⁰⁰ «Est denique adhuc via intra te quaerendi deum, quae est ablationis terminatorum».

2.1.2. O mundo sensível como *adminiculum*

Para o objetivo do nosso estudo há, neste opúsculo, dois trechos de especial importância. Estes dois textos-chave encontram-se no capítulo I, nº 18 e no capítulo II, nº 37, aos quais dedicaremos maior atenção.

No primeiro, Nicolau de Cusa apresenta-nos o verdadeiro fundamento da nossa procura de Deus ao afirmar que o homem foi posto neste mundo com o objetivo de O procurar:

“De facto, se este mundo não fosse útil ao que procura, em vão o homem teria sido enviado ao mundo para procurar o próprio Deus. É, pois, apropriado que este mundo ofereça apoio àqueles que O procuram, e é também necessário que aqueles que O procuram saibam que nem no mundo nem em tudo o que o homem pode conceber existe algo semelhante a Ele.” (DQD, c. 1, nº 18)¹⁰¹.

Esta sede de Deus está na constituição ontológica do ser humano e é-lhe, por conseguinte, inerente. De acordo com Álvarez-Gómez, “o ser humano aspira à verdade. Assim, para ele, esta é o bem e é somente alcançável através da busca. Ele é e vive na medida em que aspira à perfeição, que é atualizada através do conhecimento e do amor.” (Álvarez-Gómez, 1968, p. 236). Para que tal seja possível, Deus constituiu de tal forma o mundo a fim de que este fosse um *apoiio* a quem O procura. Ao fazê-lo deste modo, isto é, ao ter querido manifestar-se nas criaturas, Deus possibilita o encontro. As criaturas, então, para além de serem lugares de encontro com Deus, são também reveladoras de sentido para o homem, como veremos mais adiante.

O mundo é um apoio para aquele que procura Deus, isto é, para o ser humano. Neste sentido, todo o universo conduz-nos a Deus. E este é o pensamento fundamental

¹⁰¹ «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».

do Cusano neste trecho do **DQD**. Ideia já presente no Sermão XXII (1440): “Deus é a unidade de todas as coisas. E em qualquer ser do universo encontra-se o caminho” (Sermo XXII, nº 28)¹⁰².

As criaturas são, portanto, lugares privilegiados de encontro com Deus, porque é na criatura que Deus se torna manifesto. A criatura apresenta-se como *teofania* e, enquanto tal, meio para o conhecimento e acesso humano a Deus. De acordo com H. Schwaetzer, é, sobretudo, a partir de **DQD** que Nicolau de Cusa começa a expressar o evento da criação pela ideia de *teofania*: “É o mais tardar a partir do *De quaerendo Deum* que Nicolau de Cusa expressa o acontecimento da criação através da ideia de teofania.” (Schwaetzer, 2011, p. 103). Deus é o factor de unidade, princípio e fim do nosso conhecimento das criaturas. Para Ele tudo se dirige. Todos os caminhos para Ele convergem. O cosmos inteiro narra-nos continuamente a sua glória (Sl. 19, 1).

Este mundo é útil para aquele que procura Deus. Neste sentido, afirma K.

Jacobi:

“Algumas formulações na filosofia cusana parecem sugerir esta ideia de sair e deixar o mundo (entre outras a *figura P* em *De coniecturis*). Mas esperamos poder mostrar que a exigência cusana de "transcender" é entendida de uma forma muito abreviada quando é interpretada como "desprendimento" das realidades do mundo. Afinal, as coisas do mundo são revelações, manifestações de Deus, mas não sombras nas quais a luz já está quase consumida pela luz escura contra-divina da matéria.” (Jacobi, 1969, p. 79).

Cusa fala-nos, portanto, de um serviço do mundo. Que serviço é este? E o que lhe dá essa capacidade?

Antes de mais trata-se de um serviço ao homem e possibilitado pelo próprio Deus. O serviço das criaturas, que se identifica com o sentido da sua existência, consiste em ser manifestação de Deus, isto é, *teofania*, para o homem. As criaturas apresentam-

¹⁰² «Omnium unitas Deus est, et in quolibet universi reperitur via».

se, portanto, como *símbolos* e *sacramentos* do Deus oculto. Aparecem-nos, também, como *soluções* para o acesso ao divino, pontos de partida, pistas e imagens de Deus. Este sentido é corroborado por W. Beierwaltes ao afirmar que “*a teofania faz que um discurso simbólico tenha sentido como modo de aproximação ao sem-imagem.*” (Beierwaltes, 2005, p. 93).

A *utilidade* que o Cusano dá ao mundo no seu pensamento da teofania confere às criaturas um estatuto epistemológico nem sempre valorizado. A sua filosofia *reabilita* a situação das criaturas no caminho espiritual humano. Pelo facto de as criaturas serem teofanias, tornam-se também condição necessária para a realização humana. O caminho do homem até Deus não se faz à margem do mundo, mas é um caminho feito no mundo e através dele.

Neste sentido, o nosso aperfeiçoamento espiritual e humano aumenta na medida que conhecemos melhor a objetividade das criaturas. E para Nicolau de Cusa, longe da posição positivista, esta objetividade não se identifica com a materialidade ou corporeidade das criaturas, mas com a sua *quiddidade*, isto é, com aquilo que fundamentalmente são ou com o sentido mais profundo que nelas habita: *serem teofania*.

Deste modo, o conhecimento de Deus só se torna possível se tiver como preâmbulo um conhecimento apurado das criaturas (Ritter, 1927, p. 46)¹⁰³. Quanto mais percebermos as criaturas em todas as suas manifestações, tanto mais o sentido das criaturas se nos torna manifesto.

¹⁰³ «Die Quiddität aller Dinge aber ist, wie sich uns zeigte, in Gott bestimmt. Dieses “Was” muss also gewonnen werden, damit wir Gott erkennen können. Ob ich also nach Gott oder nach der Welt frage, immer werde ich durch das Nichtwissen auf die Frage nach dem “quid est” gestossen».

Neste contexto, podemos afirmar que o pensamento da *teofania* nas criaturas constitui-se como uma filosofia do *(re)conhecimento*. Já não se trata somente de conhecer as criaturas, mas de reconhecer a presença ou o sentido que nelas se manifesta.

Assim, o conhecimento das criaturas conduz-nos ao reconhecimento de Deus no mundo. E este é o *serviço* do mundo: ser condutor de uma manifestação que se esconde e se revela simultaneamente nele. Este serviço é estruturante, segundo Cusa, do próprio existir humano – “De facto, se este mundo não fosse útil ao que procura, em vão o homem teria sido enviado ao mundo para procurar o próprio Deus.” (DQD, c. 1, nº 18)¹⁰⁴ -, o que significa dizer: o ser humano existe para reconhecer *no mundo* a presença de Deus. Sem o mundo, não haveria existência humana ou, pelo menos, existência com sentido: “em vão o homem teria sido enviado” (DQD, c. 1, nº 18). Deste modo, poderíamos falar de um papel *redentor* do mundo, na medida que possibilita ao homem uma existência com sentido.

O sentido que as criaturas apresentam possibilita o sentido do homem. Com isto concorda K. Jacobi ao afirmar: “o homem não seria o que é sem essa possibilidade tornada possível por Deus. Deus, que quer ser procurado, mostra-se.” (Jacobi, 1969, p. 145).

Cada elemento do mundo abre-nos um caminho para a verdade de Deus, que é “origem e fim, pressuposto e realização da mente” (Jacobi, 1969, p. 40). E para voltarmos à linguagem da *metafísica da luz*, podemos comparar esta realidade à realidade da manifestação da luz nas cores. A mesma luz que possibilita simultaneamente a existência da cor e a sua visão, também nos fornece, na sua ação, algum conhecimento da sua própria natureza. E assim, como afirma J. Wolter, “quanto a

¹⁰⁴ «Certe nisi hic mundus serviret quaerenti, in vanum missus esset homo ad mundum ob finem quaerendi eundem».

ser procurada, a verdade divina é imanente e transcendente ao mesmo tempo.” (Wolter, 2004, p. 40). Ela é imanente na medida em que se manifesta e se torna presente nas criaturas, como a luz nas cores; permanecendo, contudo, simultaneamente transcendente, uma vez que as cores não se identificam com a luz, mas são apenas contrações dela.

O mundo também é apresentado por Cusa como *adminiculum*: “É, pois, apropriado que este mundo ofereça apoio àqueles que O procuram.” (DQD, c. 1, nº 18)¹⁰⁵. O mundo sensível é um apoio ou sustentáculo para aquele que procura Deus. O nome latino *adminiculum* (*ad-mineo*) deriva do verbo transitivo latino *minere* que se pode traduzir por *fazer saliência, avançar* (Dicionário de Latim-Português, 2008, p. 426). Por sua vez, ambas as palavras latinas derivam etimologicamente do radical indo-europeu *men-*, que tem o sentido geral de *projectar* (Andrade, 2007, p. 186).

Deste modo, do mundo pensado como *adminiculum*, podemos retirar uma dupla aceção para a nossa reflexão: o mundo é apoio/sustentáculo para o homem na medida em que é projeção de Deus. Neste enunciado, os dois movimentos, a saber, o de Deus para as criaturas e o das criaturas para o homem, estão presentes. Na missão teofânica das criaturas, as criaturas são *intermediárias* entre Deus e o homem. Voltaremos a este assunto mais adiante.

Neste mesmo texto de **DQD**, o Cusano faz questão também de sublinhar os limites do nosso conhecimento e salvaguardar, assim, o mistério de Deus: “e é também necessário que aqueles que O procuram saibam que nem no mundo nem em tudo o que

¹⁰⁵ «Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti».

o homem pode conceber existe algo semelhante a Ele.” (DQD, c. 1, nº 18)¹⁰⁶. O que significa dizer: importa saber, àquele que procura, os limites do saber.

O caminho ascensional até ao mistério da divindade é sempre um *caminho*; e quem julgar ter chegado ainda nesta vida ao termo desta procura é porque se desviou da rota, seguiu uma *miragem*. O reconhecimento de Deus nas criaturas não se dá na visão clara, mas na estupefação diante do mistério. Não é a este *ídolo conceptual* - a maior das tentações filosóficas – que se pretende chegar por esta via de ascensão humana. Nem é este o propósito da teofania cósmica. O *aqui e agora* não é a dimensão do *face-a-face*. A criatura não é meta, mas caminho. E, por isso, a criatura será sempre *manifestação e véu* da verdadeira face de Deus.

De acordo com N. Hudson, o mundo sensível para o Cusano não é um caminho assinalado por semelhanças, mas revelador de uma presença maior que o transcende: “Mas, como fica claro, a assistência que o mundo oferece é um produto da teofania e da teose, uma função da presença mítica de Deus, não um caminho sinalizado por semelhanças.” (Hudson, 2007, p. 120). Na medida em que O manifesta, o mundo sensível declara a sua diferença, uma vez que não pode haver manifestação na identidade. Por isso, todo o pensamento da teofania em Nicolau de Cusa está longe de qualquer conceção panteísta, como quiseram mostrar algumas leituras superficiais de sua obra.

¹⁰⁶ «(...) et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei».

2.1.3. A teofania cósmica e a metáfora da luz

Voltemos agora a nossa atenção para o segundo texto de **DQD** que nos propusemos a analisar. Diz o Cusano:

“Deus, por outro lado, é uma luz imparticipável e infinita que brilha em todas as coisas, como a luz do discernimento nos sentidos. A diferente terminação da luz imparticipável e imisturável manifesta a diversidade das criaturas, da mesma maneira que a diferente terminação da luz corpórea no diáfano mostra a diversidade das cores, ainda que a luz em si continue a não ser suscetível de se misturar.” (DQD, c. 2, n° 37)¹⁰⁷.

Tomamos como ponto de partida a expressão de K. Jacobi, de que “todo o ser é uma contração desta luz absoluta.” (Jacobi, 1969, p. 143). Este texto do Cusano remete-nos diretamente para a **figura P** exposta em **DC** e que constitui um dos símbolos preferidos do Cusano para explicar a estrutura teofânica do mundo. Como afirma R. Haubst: “Nicolau expressou as suas reflexões sobre Deus e o mundo em muitos símbolos, incluindo as figuras P e U.” (Haubst, 1991, p. 184).

A verdade divina que se manifesta nas criaturas não se manifesta uniformemente. Em cada criatura, ela brilha com intensidades diferentes. De modo que a fulguração desta luz divina nas criaturas dá-se de modo gradual e diversificado.

Na grande estrutura do mundo, cada criatura ocupa um lugar determinado, dependendo da intensidade de luz que nela se manifesta. Cusa fala-nos de uma “diferente terminação de luz” (*varia lucis terminatio*) (DQD, c. 2, n° 37) que é causa da diversidade das criaturas. O que equivale a dizer que esta luz divina, imparticipável e imisturável, manifesta-se com intensidades diferentes nas criaturas, de maneira a que cada criatura manifeste um grau maior ou menor de semelhança com Deus: “Assim

¹⁰⁷ «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».

também a criatura, que possui o espírito de vida, é tanto mais perfeita quanto mais participa da luz da vida.” (DQD, c. 2, nº 37)¹⁰⁸.

Poderá parecer contraditório o facto de uma luz *imparticipável* ser razão de perfeição de uma criatura que nela *participa*. Na verdade, Nicolau de Cusa procura, através de expressões como essa, assegurar a transcendência divina enquanto se esforça por explicar a relação de Deus com a criatura. E, por isso, afirma que esta luz divina é *imparticipável*, *imisturável* e *infinita*: “Deus, por outro lado, é uma luz *imparticipável* e *infinita* que brilha em todas as coisas.” (DQD, c. 2, nº 37)¹⁰⁹.

Sobre isso tínhamos já esclarecido o modo como Nicolau de Cusa entendia essa relação. Deus não se dá de modo diminuído, nem diferentemente, à criatura. Pelo que não é em Deus que encontraremos a causa da diversidade. A causa da diversidade reside na diferente terminação de luz, uma vez que cada criatura é uma contração desta luz divina. É a multiplicidade das criaturas que manifesta de modo vário a luz *imparticipável*, sem com isso haver qualquer modificação ou fragmentação da luz divina.

Deus é, por conseguinte, esta “luz *imparticipável* e *infinita*” (*imparticipabilis et infinita lux*) que “brilha em todas as coisas” (*lucens in omnibus*) (DQD, c. 2, nº 37), de maneira a que as criaturas possam ser consideradas como *luzir de Deus*. E são as várias contrações desta luz absoluta que por toda a parte compõem esta grande sinfonia que é a *teofania cósmica*.

¹⁰⁸ «Sic quidem creatura, quae spiritum vitae habet, tanto est perfectior, quanto plus luminis vitae participat».

¹⁰⁹ «Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus».

2.1.4. A teofania mediante o universo

Ainda sobre o primeiro texto (DQD, c. 1, nº 18), onde o mundo é pensado como um apoio para aquele que busca Deus, importa realçar o papel *mediador* do universo no processo teofânico. Se é verdade que nesta passagem e em todo este opúsculo Nicolau de Cusa se refere sobretudo ao *mundo* e não ao *universo*, estes dois conceitos não se excluem. A noção de universo é mais abarcativa e dela ressalta a totalidade do criado. Já a noção de mundo aponta mais para a contração corporal ou física desse mesmo universo. Contudo, em algumas ocasiões, em **DDI**, Nicolau de Cusa utiliza-os como sinónimos (o sublinhado é nosso):

- a) “Se desenvolvermos, com subtis considerações, as coisas que anteriormente nos foram mostradas pela douta ignorância, apenas pelo facto de sabermos que tudo é o máximo absoluto ou é devido a ele, muitas coisas se nos mostrarão sobre o mundo ou universo que eu quero [entender] somente como o máximo contraído.” (DDI, II, c. 4, nº 112)¹¹⁰.
- b) “Tal como a linha infinita é todas as figuras, assim do mesmo modo o mundo ou universo é o máximo contraído e uno, que precede os opostos contraídos, como são os contrários, e que existe contraidamente no que são todas as coisas, e é o princípio contraído em tudo, o fim das coisas, o ente contraído, a infinitude contraída, para ser de modo contraído o infinito.” (DDI, II, c. 4, nº 113)¹¹¹.
- c) “Efetivamente, Deus é a quiddidade absoluta do mundo ou do universo.” (DDI, II, c. 4, nº 116)¹¹².
- d) “Descobrimos nas considerações anteriores, acima de todo o intelecto, que o universo ou mundo é uno, sendo a sua unidade contraída através da pluralidade, de modo a ser unidade na pluralidade.” (DDI, II, c. 6, nº 123)¹¹³.

¹¹⁰ «Si ea, quae in praemissis nobis per doctam ignorantiam manifestata sunt, subtili consideratione extenderimus, ex hoc tantum, quod omnia absolutum maximum esse aut ab eo esse scimus, de mundo seu universo, quod maximum contractum tantum esse volo, multa nobis patere poterunt».

¹¹¹ «Ita pariformiter mundus sive universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta, ut sunt contraria; existens contracte id, quod sunt omnia; in omnibus principium contractum atque contractus finis rerum, ens contractum, infinitas contracta, ut sit contracte infinitus».

¹¹² «Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi».

¹¹³ «Supra omnem intellectum in prioribus universum sive mundum esse comperimus unum, cuius unitas contracta est per pluralitatem, ut sit unitas in pluralitate».

Se na primeira parte deste trabalho se tratou da noção de criatura como termo médio entre Deus e o nada, aqui queremos destacar o papel *mediador* do universo no processo teofânico. O universo desempenha um papel de mediação concetual entre o máximo absoluto e a pluralidade das coisas. Tal conceção encontra-se já em **DDI**, quando Nicolau de Cusa apresenta o universo como máximo contraído: “Tal como a linha infinita é todas as figuras, assim do mesmo modo o mundo ou universo é o máximo contraído e uno.” (DDI, II, c. 4, nº 113)¹¹⁴.

O papel intermediário do universo no processo teofânico fundamenta-se na doutrina cusana do universo como máximo contraído. Pois é enquanto máximo contraído que o universo se situa entre Deus – máximo absoluto – e as diferentes contrações dos entes.

Também, da primazia metafísica do universo em relação aos seres individuais se pode inferir a sua posição intermédia. De acordo com W. Goris, “A função mediativa do universo resulta, em última análise, do estado do universo como primariamente planejado.” (Goris, 1997, p. 205). Pois, ainda que “todos os entes, que são partes do universo, (...) vieram simultaneamente ao ser com o universo”, na mente de Deus, o universo tem uma primazia metafísica, uma vez que “na intenção do artífice está primeiro o todo (...) do que a parte”. De maneira que “o universo veio primeiro e todas as coisas na sequência dele.” (DDI, II, c. 4, nº 116)¹¹⁵.

¹¹⁴ «Ita pariformiter mundus sive universum est contractum maximum atque unum».

¹¹⁵ «Omnia autem entia, quae sunt partes universi, sine quibus universum – cum sit contractum – unum, totum et perfectum esse non posset, simul cum universo in esse prodierunt, et non prius intelligentia, deinde anima nobilis, deinde natura, ut voluit Avicenna et alii philosophi. Tamen, sicut in intentione artificis est prius totum, puta domus, quam pars, puta paries, ita dicimus, quia ex intentione Dei omnia in esse prodierunt, quod tunc universum prius prodiit et in eius consequentiam omnia, sine quibus nec universum nec perfectum esse posset».

Da mesma forma, “o máximo absoluto está primeiro no máximo contraído, para em seguida estar em todas as coisas particulares.” (DDI, II, c. 4, nº 116)¹¹⁶. Então, conclui o Cusano: “Deus (...) existindo no universo uno, é, conseqüentemente, como que mediante o universo, em todas as coisas, e a pluralidade das coisas é, mediante o universo, em Deus.” (DDI, II, c. 4, nº 116)¹¹⁷.

O que significa dizer que Deus se manifesta a todas as coisas mediante o universo e todas as coisas são manifestações de Deus mediante esse mesmo universo. A ideia da *mediação cósmica* entre Deus e os entes também está presente no pensamento do M. Eckhart e é ele provavelmente a fonte de Nicolau de Cusa (Wackerzapp, 1963, p. 109). Também W. Goris concorda com este parecer ao afirmar: “De facto, todos os elementos relevantes são retirados do comentário de Eckhart sobre o Livro da Sabedoria, no qual ele desenvolve a ideia da função mediativa do universo na processão dos seres particulares.” (Goris, 1997, p. 206). Porém, no Cusano a reflexão acerca da função medianeira do universo assume proporções maiores. Pois, “a necessidade de tal mediação através do universo deriva do absurdo que Nicolau procura excluir, de que Deus seja contraído imediatamente nos particulares.” (Goris, 1997, p. 212).

Esta noção de universo como termo médio aparece, pela primeira vez, em **DQD**, reequacionada com o pensamento da *teofania* e da *metafísica da luz*. Tema que terá o seu desenvolvimento nos opúsculos seguintes - *De filiatione dei* (**DFD**) (1445) e *De dato patris luminum* (**DDPL**) (1446) – que constituem com o **DQD** três obras intrinsecamente ligadas entre si. Neste sentido, afirma H. Schwaetzer:

¹¹⁶ «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».

¹¹⁷ «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».

“Em qualquer caso, pode-se dizer que as três obras [*De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum*] estão intrinsecamente ligadas; testemunham, cada uma à sua maneira, a importância do aprofundamento e do desenvolvimento que teve lugar no pensamento de Nicolau de Cusa por volta de 1445.” (Schwaetzer, 2012, p. 119).

Portanto, o mundo, isto é, o universo corpóreo, constitui também um apoio (*adminiculum*) ao que busca Deus pelo papel mediador que desempenha. Pelo facto de manifestar melhor a diversidade existente na criação, a *teofania cósmica* permite uma maior compreensão de Deus e representa uma posição medianeira para o ser humano entre o máximo que se manifesta e as *teofanias particulares* das criaturas.

Pelas criaturas, portanto, o homem encontra o seu acesso a Deus. É este o serviço teofânico do mundo. Ao homem cabe redescobrir o mundo sensível. Reconhecê-lo na sua dimensão mais profunda. Assim, o mundo banal dos sentidos abre-se para uma configuração maior: torna-se objeto e espaço de relacionamento do homem com o próprio Deus.

Podemos, então, concluir que o mundo sensível é simultaneamente o objeto do conhecimento humano, a própria relação do homem com Deus e o lugar onde esta interação dinâmica se dá.

2.2. A criatura como expressão de Deus em *De filiatione Dei* (1445)

2.2.1. Metáfora do magistério e da aprendizagem

O *De filiatione dei* (**DFD**) foi redigido em 1445 e dedicado a um confrade do Cusano, Conrado de Wartberg, clérigo de Münstermaifeld. Neste opúsculo, Nicolau de Cusa retoma a temática da via ascensiva, mas desta vez perspectivada sob o enfoque da *filiação divina* e do conceito neoplatónico de *teose*. Teose, união mística com Deus ou divinização, que constitui o termo final do percurso ascensivo do homem e, portanto, o cume da felicidade humana.

Para tal, o Cusano utiliza algumas metáforas que nos ajudarão a aclarar o seu pensamento acerca da relação entre Deus e as criaturas. Como teremos ocasião de ver, em **DFD**, a temática da relação Deus-criaturas é enriquecida pelas reflexões cusanas acerca da mediação do Verbo. Estas reflexões acerca do Verbo têm como principal fonte os escritos eckhartianos sobre a teologia do Verbo e constituem uma das principais originalidades deste opúsculo.

Por ser o caminho rumo à teose, considerada como plenitude da vida humana, um processo interior e ascensivo em direção ao Absoluto, podemos considerar este opúsculo como uma obra-mestra da antropologia cusana. O caminho da teose é o caminho da subida. E, neste sentido, a antropologia cusana, exposta primeiramente no terceiro livro de **DDI**, é, neste opúsculo, desenvolvida à luz da doutrina da ascensão espiritual proposta no **DQD**.

Deste modo, a perfeição humana consiste em unir-se a Deus, em tornar-se e reconhecer-se *filho* de Deus. E o poder tornar-se filho de Deus (Jo. 1, 12) passa por acreditarmos e moldarmos a nossa vida de acordo com o Verbo de Deus que se

manifesta nas criaturas de diversos modos. Portanto, este caminho de perfeição humana é um caminho que passa necessariamente pelo reconhecimento teofânico das criaturas. Reconhecimento transformante que abre o intelecto para a verdade divina e para a filiação ou união com Deus.

A fim de melhor ilustrar a sua doutrina acerca do processo teofânico, Nicolau de Cusa recorre a algumas metáforas. As primeiras referem-se à aprendizagem e ao ensino, utilizando para isso as figuras dos alunos e do professor. A outra, a *metáfora dos espelhos*, enquadra-se no domínio da *metáfora da luz*. Em todas elas, a mediação do Verbo aparece como motivo central na compreensão do processo teofânico.

Depois de apresentar as metáforas utilizadas pelo Cusano neste opúsculo, analisaremos em seguida algumas temáticas importantes para o nosso estudo. Em primeiro lugar, a conceção da criatura como *expressão de Deus*. Em seguida, o papel da mediação do Verbo no processo teofânico cusano. Por fim, refletiremos sobre a teoria dos modos exposta por Cusa no final do opúsculo.

A primeira das metáforas apresentadas diz respeito à aprendizagem através dos sinais sensíveis – as letras –, mediante os quais os alunos acedem ao conhecimento.

Assim afirma Cusa:

“Daí o facto de que, como a maestria que buscamos, e na qual reside a felicidade da vida intelectual, é a das coisas verdadeiras e eternas, se nosso espírito intelectual deseja alcançar o estágio de mestre perfeito, para que possua eternamente dentro de si a vida intelectual mais agradável, não deve prestar atenção, na sua busca, às sombras temporais do mundo sensível, mas deve usá-las, de passagem, para o estudo intelectual, como as crianças usam escritos materiais e sensíveis na escola. Pois seu estudo não está nos traços dessas letras materiais, mas em seu significado racional.” (DFD, c. 2, nº 60)¹¹⁸.

¹¹⁸ «Unde, cum magisterium, quod quaerimus et in quo est vitae intellectualis felicitas, sit verorum et aeternorum, si spiritus noster intellectualis evadere debet in perfectum magistrum, ut in se ipso aeternaliter possideat delectabilissimam vitam intellectualem, oportet, ut studium eius non adhaereat umbris temporalibus sensibilis mundi, sed illis perfunctorie pro studio intellectuali utatur, prout pueri in

A segunda metáfora reporta-se à aprendizagem através do discurso oral do professor. Se, no primeiro exemplo, o ensinamento estava fixado por escrito, agora é a viva voz do professor que serve como expressão do seu pensamento. Os sinais não são escritos, mas sonoros:

“Desta forma, eles fazem uso intelectual e não sensível do discurso oral para alcançar a mente do mestre através de sinais sonoros. No entanto, se encontram preferencialmente prazer nos sinais nunca alcançarão a maestria da filosofia, pois permanecerão ignorantes e degenerarão em escritores, pintores, oradores, cantores ou citaristas.” (DFD, c. 2, nº 60)¹¹⁹.

Não nos devemos, pois, deter demasiadamente nas coisas do mundo sensível que são como signos ou “sinais enigmáticos do verdadeiro” (DFD, c. 2, nº 61)¹²⁰. Devemos somente utilizar estes sinais como meio de alcançar o *significado* que se encontra *complicado* na mente do professor.

Em seguida, o Cusano apresenta-nos os mesmos exemplos, mas agora perspectivados a partir da mente do professor. Devemos considerar as coisas do mundo sensível “como se o Mestre da verdade nos falasse através delas, e elas fossem os livros contendo a expressão da sua mente.” (DFD, c. 2, nº 61)¹²¹.

O discurso do professor permite aos alunos o acesso à inefabilidade de seu intelecto. Uma vez que “o intelecto do professor é completamente inatingível na região

scholis utuntur materialibus et sensibilibus scripturis. Nam in ipsis materialibus litterarum figuris non est studium eorum sed in ipso rationali eorum significato».

¹¹⁹ «Ita quidem vocalibus sermonibus quibus instruuntur ipsi intellectualiter non sensibilibus utuntur, ut per signa vocalia ad mentem magistri pertingant. Sed si qui in signis potius delectantur, ad magisterium philosophiae non pertingent, sed ut ignorantes in scriptores, pictores, prolocutores, cantores vel citharoedas degenerabunt».

¹²⁰ «Tali quadam similitudine admonemur nos, qui ad filiationem dei aspiramus, non inhaerere sensibilibus, quae sunt aenigmatica signa veri».

¹²¹ «Sed ipsis ob infirmitatem nostram absque adhaesione coinquinationis ita uti, quasi per ipsa nobis loquatur magister veritatis et libri sint mentis eius expressionem continentes».

racional e sensível” (DFD, c. 4, nº 74)¹²², o professor serve-se de sinais sensíveis – os sinais sonoros do seu discurso - a fim de expressar aos alunos o “verbo mental” (DFD, c. 4, nº 74)¹²³ que engendrou em sua mente. Expresso o seu espírito neste verbo mental, o professor coloca-o em sinais sonoros, que se constituem como verbos ou palavras sensíveis, possíveis de serem compreendidos pelos alunos. Contudo, é preciso ter em conta que nenhuma destas palavras sensíveis pronunciadas pelo professor é capaz de manifestar o autor das palavras (DFD, c. 4, nº 74)¹²⁴. Só o discurso do professor, realizado através da mediação do verbo mental, exprime o seu “sentimento interior” (*affectus*) (DFD, c. 4, nº 75)¹²⁵ e o poder de comunicação do professor, sem, contudo, manifestar inteiramente a sua mente.

Por fim, Nicolau de Cusa aplica esta metáfora, e nela todas as anteriormente mencionadas, à relação Deus-criaturas, ao dizer:

“De maneira semelhante, o nosso Princípio unitrino criou, na sua bondade, este mundo sensível em vista dos espíritos intelectuais, e criou a matéria, por assim dizer, como sua voz, na qual reflete o seu verbo mental de várias maneiras, para que todas as coisas sensíveis possam ser os discursos das várias elocuições de Deus Pai, explicadas pelo verbo de seu Filho no Espírito do universo até ao fim [dos tempos].” (DFD, c. 4, nº 76)¹²⁶.

¹²² «Atque ut alio quodam te ducam exemplo: intellectus magistri per omnia inattingibilis est in regione rationali et sensibili».

¹²³ «Verbum mentale de se generat, quod quidem est simplex et perfectum magisterii verbum seu ars ipsa perfecta magistri».

¹²⁴ «Omnia autem verba magistri auctorem verborum, intellectum scilicet, nequaquam ostendere queunt nisi per mentalem conceptum seu verbum ipsum intellectuale, quod est imago intellectus».

¹²⁵ «In tali quidem expressione doctrinae magistri resplendet affectus magistri, qui relucet in pronuntiatione, et varie quidem secundum varios exprimendi modos».

¹²⁶ «Tali quadam similitudine principium nostrum unitrinum bonitate sua creavit sensibilem istum mundum ad finem intellectualium spirituum, materiam eius quasi vocem, in qua mentale verbum varie fecit resplendere, ut omnia sensibilia sint elocutionum variarum orationes a deo patre per filium verbum in spiritu universorum explicatae in finem».

2.2.2. Metáfora dos espelhos

Outra metáfora utilizada por Cusa nesta obra é a *metáfora dos espelhos*. Esta metáfora possui uma íntima relação com a *metáfora da luz* e com toda a *metafísica da luz* desenvolvida na tradição filosófica, particularmente, na de S. Boaventura e na de outros autores medievais. Neste sentido, afirma S. Boaventura: “E assim é claro que o mundo inteiro é como um único espelho cheio de luz que apresenta a sabedoria divina e emite luz como um carvão incandescente.” (*Collationes in Hexaemeron*, II, n.º 27)¹²⁷.

Através desta metáfora, o Cusano procura expressar a mesma ideia presente nas metáforas anteriores sobre a aprendizagem e o ensino. Contudo, desta vez, a imagética leva-nos para a luz e os reflexos da luz em diversos tipos de espelhos. Diz-nos Cusa:

“Deixa-te guiar por uma comparação: Eu sei que não ignoras que formas semelhantes num espelho reto aparecem mais pequenas num espelho curvo. E assim, suponhamos que haja um Reflexo muito alto do nosso Princípio, que é o Deus glorioso, no qual o próprio Deus apareceria, e que seria o mais reto, infinito, perfeito e sem mancha espelho da verdade; admitamos então que todas as criaturas são espelhos mais contraídos, e diferentemente curvados, e que entre estes, as naturezas intelectuais são espelhos vivos, mais claros e retos, e que estes últimos, por serem vivos, intelectuais e livres, podem curvar-se, endireitar-se e purificar-se a si mesmos.” (DFD, c. 3, n.º 65)¹²⁸.

Deus encontra-se infinitamente espelhado no Verbo e, através deste, a luz de Deus é refletida em todas as criaturas, como nos afirma o Cusano:

“Eu digo então que um único brilho especular será refletido de forma variada em todos esses reflexos especulares, mas no primeiro e mais reto brilho especular todos os espelhos serão refletidos como eles são. Isto pode ser visto com espelhos materiais dispostos em círculo e voltados uns para os outros: mas em todos os outros espelhos

¹²⁷ «Et sic patet, quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem».

¹²⁸ «Ut autem similitudine ducaris, te nequaquam ignorare scio formas aequales in rectis speculis, minores in curvis apparere. Sit igitur altissima resplendentia principii nostri dei gloriosi, in qua appareat deus ipse, quae sit veritatis speculum sine macula rectissimum atque interminum perfectissimumque, sintque omnes creaturae specula contractiora et differenter curva, intra quae intellectuales naturae sint viva, clariora atque rectiora specula, ac talia, cum sint viva et intellectualia atque libera, concipito, quod possint se ipsa incurvare, rectificare et mundare».

contractos e curvos todas as coisas aparecem não como são, mas de acordo com a qualidade do espelho que recebe [a luz], ou seja, com uma diminuição, devido ao desvio do espelho que recebe [a luz] em relação à retidão.” (DFD, c. 3, nº 66)¹²⁹.

No primeiro espelho da verdade, que também poderá ser chamado Verbo, *Logos* ou Filho de Deus, todas as criaturas se encontram refletidas (DFD, c. 3, nº 67)¹³⁰. Também é a partir dele que recebem a luz divina que eles mesmos refletem e são. Neste sentido, já nos tinha advertido o Cusano, em **DDI**, que este reflexo criador da luz divina não só ilumina os seres, isto é, não só estabelece com eles uma relação de dependência, mas, nesse mesmo processo, os constitui ontologicamente: “o ser da criatura não é antes do ser-dependente, porque é esse mesmo ser [dependente], enquanto o espelho já é espelho mesmo antes de receber a imagem da face.” (DDI, II, c. 2, nº 102)¹³¹.

Diante do Verbo, a mente humana verá todas as coisas, pois todas as coisas não são senão reflexos contraídos da verdade do Verbo, teofania máxima e espelho perfeitíssimo da verdade divina.

¹²⁹ «Dico igitur: claritas una specularis varie in istis universis resplendet specularibus reflexionibus et in prima rectissima speculari claritate omnia specula uti sunt resplendent, uti in materialibus speculis in circulo anteriori ad se versis videri potest. In omnibus autem aliis contractis et curvis omnia non uti ipsa sunt apparent, sed secundum recipientis speculi condicionem, scilicet cum diminutione ob recessum recipientis speculi a rectitudine».

¹³⁰ «In speculo igitur illo primo veritatis, quod et verbum, logos seu filius dei dici potest, adipiscitur intellectuale speculum filiationem, ut sit omnia in omnibus et omnia in ipso, et regnum eius sit possessio dei et omnium in vita gloriosa».

¹³¹ «Nec ut plura specula eandem faciem diversimode, cum non sit esse creaturae ante ab esse, cum sit ipsum, – sicut speculum ante est speculum quam imaginem faciei recipiat».

2.2.3. A criatura como expressão de Deus

Uma vez expostas as metáforas utilizadas por Cusa, passaremos agora a analisá-las de acordo com algumas temáticas importantes para o nosso estudo. Em primeiro lugar vamos considerar como, através delas, Nicolau de Cusa expõe o seu pensamento acerca da criatura como *expressão de Deus*. De acordo com M. Soto, esta temática é tão central no pensamento cusano, a ponto de afirmar que Cusa faz “da ideia metafísica de expressão o centro das suas reflexões filosófico-teológicas.” (Soto, 1995, p. 741).

Nas primeiras metáforas sobre a aprendizagem e o ensino, o Cusano utiliza várias vezes o conceito-chave de *expressão*. Eis alguns exemplos (o sublinhado é nosso):

- a) “É como se o Mestre da Verdade nos falasse através deles, e fossem os livros que contêm a expressão da sua mente.” (DFD, c. 2, nº 61)¹³².
- b) “Todas as coisas que podem ser ditas não expressam o inefável, mas todos os discursos dizem o inefável.” (DFD, c. 4, nº 73)¹³³.
- c) “Mas, como ele só pode entrar na mente por meio de sinais sensíveis, ele aspira o ar e a partir dele forma o som da voz, que ele informa e expressa de várias maneiras, para que ele possa elevar a mente dos alunos até ao nível de maestria.” (DFD, c. 4, nº 74)¹³⁴.
- d) “Sem dúvida, nesta expressão de seu ensinamento se reflete o afeto do professor, que irradia na sua pronúncia e de várias maneiras, de acordo com seus diferentes modos de expressão.” (DFD, c. 4, nº 75)¹³⁵.
- e) “E nem todos os modos de pronunciar atingem o afeto, que é tão grande que não pode ser suficientemente pronunciado, nem todos os modos do discurso atingem o conceito, que é de uma fecundidade inexprimível, já que é a própria arte do magistério; e, portanto, nem o discurso nem a forma de pronunciar, com todos

¹³² «Quasi per ipsa nobis loquatur magister veritatis et libri sint mentis eius expressionem continentes».

¹³³ «Omnia igitur quae effari possunt ineffabile non exprimunt, sed omnis elocutio ineffabile fatur».

¹³⁴ «Quoniam autem non potest nisi per sensibilia signa intrare in mentem, attrahit aërem et ex eo vocem format, quam varie informat et exprimit, ut sic mentes discipulorum elevet ad magisterii qualitatem».

¹³⁵ «In tali quidem expressione doctrinae magistri resplendet affectus magistri, qui relucet in pronuntiatione, et varie quidem secundum varios exprimendi modos».

os seus modos possíveis, podem expressar este magistério intelectual em si” (DFD, c. 4, nº 75)¹³⁶.

Os sinais escritos ou vocais são sempre *expressões* da mente do professor. Expressam sempre um *significado*, que lhes é imanente, e, simultaneamente, transcendente, por ter a sua fonte e razão na mente do professor: “Pois seu estudo não está nos traços dessas letras materiais, mas em seu significado racional.” (DFD, c. 2, nº 60)¹³⁷.

Signos, significado e expressão: são estes os termos utilizados por Nicolau de Cusa para explicar a relação Deus-criaturas. É dentro desta filosofia expressionista da significação que ele nos apresenta a criatura como expressão de Deus. O pensamento expressionista do Cusano assenta sobre a sua teoria da *explicatio* já apresentada em **DDI**. Neste sentido, afirma J. André:

“Não é só o conceito de “*explicatio*” que é tematizado no aspeto restrito da relação de Deus com as criaturas como relação do uno com o múltiplo, mas também a dinâmica, subjacente a este conceito, orientada para uma filosofia da interpretação, não apenas no que diz respeito aos símbolos sensíveis. É porque Deus se exprime e se “explica” no mundo, porque o mundo é automanifestação de Deus, que o homem pode retornar a ele a partir duma interpretação do “discurso que nele se exprime” e “explica”. Ou seja, é na teoria da “*explicatio*” que radicam as condições transcendentais que possibilitam a captação humana do sentido inerente à “intenção” do seu autor.” (André, 1997, pp. 194-195).

Se a criatura é expressão de Deus, então as criaturas tornam-se *símbolos*. E, enquanto símbolos, precisam de ser *interpretados* pelo homem a fim de que este possa *descobrir* a verdade, o significado e o sentido das coisas. A presença de um significado

¹³⁶ «Et neque omnes modi pronuntiationis attingunt affectum, cum tantus sit, quod sufficienter pronuntiari non possit, neque omnes modi orationum attingunt conceptum, qui est inexpressibilis fecunditatis, cum sit ars magisterii, neque oratio et pronuntiatio cum omnibus modis possibilibus exprimere possunt magisterium ipsum intellectuale».

¹³⁷ «Nam in ipsis materialibus litterarum figuris non est studium eorum sed in ipso rationali eorum significato».

nas coisas que lhes confere sentido e inteligibilidade, juntamente com a capacidade interpretativa inerente à mente humana, torna possível a prossecução de uma *ars interpretandi* que conduz à realização do próprio homem.

Neste sentido, podemos ver o processo teofânico, tal como ele se oferece nas criaturas, como um processo expressivo e passível de ser interpretado pelo homem. Podemos mesmo afirmar que este processo teofânico não se encerra no mostrar-se nas coisas, mas apenas quando o homem descobre o sentido da sua expressão, que o conduzirá à *teose*. Só quando o ciclo de *exitus* e *reditus* se cumpre é que podemos considerar o processo teofânico completo.

Deste modo, a *arte interpretativa* da mente humana é a chave da teofania cósmica, sem a qual a expressão e o significado das coisas ficariam para sempre encerrados em si mesmos, infrutíferos e estéreis. A teofania cósmica visa a mente humana e o seu retorno a Deus, a *teose*.

Cabe ao homem fazer uma *hermenêutica* das criaturas. Só ele é capaz de interpretar o simbolismo das criaturas. Ele tem a chave capaz de abrir a fechadura que encerra o significado nas coisas. Aparece aqui um exemplo do princípio da complementaridade existente nas criaturas. As outras criaturas precisam do homem para se realizarem como símbolos. O homem precisa das outras criaturas para se realizar como homem. O estudo da casa do mundo – *ecologia* (gr. *oikos*, *logos*) – torna-se, desta forma, uma das principais tarefas do ser humano.

Nicolau de Cusa considera as criaturas como “sombras temporais do mundo sensível” (DFD, c. 2, nº 60)¹³⁸. O fim do homem não é deter-se nelas. Por isso, afirma

¹³⁸ «Oportet, ut studium eius non adhaereat umbris temporalibus sensibilis mundi, sed illis perfunctorie pro studio intellectuali utatur».

que o ser humano deve servir-se delas “perfunctoriamente” (*perfunctorie*) (DFD, c. 2, n° 60), isto é, de relance ou *en passant*, para nos servirmos de uma expressão francesa. O que significa que aquele que procura Deus não se deve deter na superfície dos fenómenos que o mundo sensível lhe apresenta. Deve procurar ir mais além e captar o sentido que as coisas encerram. Da mesma forma que os alunos quando olham para as letras não se detêm nelas, nem fazem delas o fim último do seu estudo, mas apenas se servem delas como um meio de alcançar o significado que elas exprimem, assim também o homem deve procurar nas coisas a verdade que nelas se manifesta.

Por isso, o que se pretende do homem na “escola deste mundo” (DFD, c. 2, n° 58)¹³⁹ é, sobretudo, captar o significado presente nas coisas. Reconhecer o *Theos* (Θεός) que se faz *fania* (φάνια) nas coisas.

A partir do exemplo mencionado por Cusa acerca dos alunos e das letras, é curioso notar que entre as letras — sinais sensíveis — e o significado que elas expressam não há qualquer tipo de proporção ou semelhança. Mesmo assim, as letras são um meio necessário para apreendermos o significado que nelas se exprime. O mundo sensível, tal como as letras, também “assume a natureza de símbolo para acesso à plenitude que nele se exprime.” (André, 1997, p. 194).

Se entendermos este mundo sensível como símbolo e sinal, então o significado que ele encerra e exprime é o conteúdo propriamente dito da *teofania cósmica*. Pelo que podemos afirmar que a teofania cósmica é a expressão desse significado para a mente humana através do mundo sensível.

¹³⁹ «Transfertur autem de schola huius mundi ad regionem magisterii et efficitur magister seu ars operum huius mundi».

Tudo isto também é aplicável à metáfora do discurso do professor. As palavras que ele utiliza para expressar o seu pensamento são como símbolos que manifestam a sua mente. A criatura, neste sentido, também constitui uma expressão da mente divina. De acordo com T. Velthoven, “o mundo é o meio de comunicação através do qual Deus se dirige ao espírito humano, a quem Ele deseja revelar-se.” (Velthoven, 1977, p. 251). Este expressar da mente divina através das criaturas leva-nos a pensar na *efabilidade do inefável* a que Cusa alude ao dizer: “Todas as coisas que podem ser ditas não expressam o inefável, mas todos os discursos dizem o inefável.” (DFD, c. 4, nº 73)¹⁴⁰.

A tradução da palavra *fatur* (*faris*) por *dizer* parece a mais aceitável ao nível de uma tradução literal. Contudo, a palavra *fatur* tem outros sentidos que podem revelar uma riqueza semântica desta expressão de Cusa, como o de *anunciar* ou *predizer*. Se aceitarmos estas últimas possibilidades de tradução, diríamos que toda a elocução ou expressão de Deus, isto é, as criaturas, *anunciam* ou *predizem* o Inefável.

Este carácter antecipatório das criaturas na revelação de Deus ao intelecto humano constitui propriamente o serviço do mundo inerente ao processo da teofania cósmica. O reconhecimento de Deus nas criaturas que a teofania cósmica possibilita, antecipa o encontro face-a-face ou o desvelar de Deus. Deste modo, a teofania nas criaturas possui este carácter ou tensão escatológica do *já* e do *ainda não*.

O conceito *theophania* aparece explicitamente uma única vez em **DFD**, sob a forma adjetivada *modi theophanici* (DFD, c. 3, nº 62)¹⁴¹. Nicolau de Cusa não se refere aqui diretamente à teofania cósmica, antes insere-se numa velha discussão teológica

¹⁴⁰ «Omnia igitur quae effari possunt ineffabile non exprimunt, sed omnis elocutio ineffabile fatur».

¹⁴¹ «Sed cum illi modi theophanici sint intellectuales, tunc deus, etsi non uti ipse est attingitur, intuebitur tamen sine omni aenigmatico phantasmate in puritate spiritus intellectualis, et haec ipsi intellectui clara est atque facialis visio».

acerca da visão face-a-face de Deus, apresentada por Escoto Eriúgena em *De divisione naturae* (I, 446A-453B) (Gorlani, 2013, pp. 63-64)¹⁴².

A visão beatífica consiste em ver diretamente a essência de Deus ou apenas em ver um modo da manifestação de Deus? É possível ao ser humano esta visão ainda em vida? Não é intuito nosso determo-nos nesta polémica teológica. Apenas nos importa saber que até aqui o termo *theophania* aparece raras vezes na obra cusana e sempre neste sentido epistemológico: 3 vezes em **DC** (c. 12, nº 61; c. 13, nº 137; c. 16, nº 167) e uma única vez em **DFD**.

De qualquer das maneiras, ainda que a teofania seja tratada aqui, em **DFD**, enquanto visão intelectual, como um “modo da aparição da verdade absoluta” (DFD, c. 3, nº 62), esta verdade expressa-se nas criaturas e pode ser apreendida através delas. Esta apreensão da verdade nas coisas dá-se de um modo determinado, como nos afirma o Cusano: “a verdade não pode ser entendida em outra coisa, senão de outro modo.” (DFD, c. 3, nº 62)¹⁴³. A verdade absoluta – que não se identifica com Deus, como veremos mais adiante, mas com um modo absoluto de Deus – encontra-se expressa em todas as coisas de modo contraído. Nas outras coisas, a verdade aparece como outra, como *aliud*. Pelo que nos convém fazer uma distinção entre *aquilo que se exprime* e *o que é exprimido*.

Dentro do contexto da teofania cósmica, vamos encontrar a verdade absoluta na expressão da criatura. O que se exprime na criatura é um modo de Deus. É a partir da

¹⁴² «Infatti il primo problema posto dall'*alumnus* riguarda proprio la conoscenza angelica e le differenti opinioni di Agostino e di san Paolo: se l'ipponate sostiene infatti che gli angeli conoscono le cause delle realtà prima in Dio, poi in se stessi ed infine nelle creature, l'apostolo aveva affermato chiaramente la totale superiorità di Dio rispetto a qualsiasi intelletto creato, quindi anche rispetto agli angeli. La contraddizione non è ammessa fra due autorità dotate di tale prestigio, ed il *nutritor* la risolve ricorrendo al concetto di teofania, che insieme a quello di natura e di essere, costituisce un'asse portante dell'intero sistema eriugeniano, in quanto permette di chiarire, dal punto di vista epistemologico, il rapporto tra la creatura ed il suo creatore».

¹⁴³ «Arbitror te satis intellexisse veritatem in alio non nisi aliter posse comprehendi».

aparição desse modo na criatura que a própria criatura se constitui como *ente* e *expressão*. Este processo expressivo só é reconhecido como expressão na mente humana, capaz de compreender o que se exprime. Deste modo, sem a mente humana não há reconhecimento da teofania cósmica. Neste sentido, afirma J. Wolter: “A criação, lembremo-nos primeiro, só pode ser entendida como *apparitio dei*. A mente, que é a única *capax infiniti*, é o lugar onde «Deus aparece», onde a aparição de Deus é realizada.” (Wolter, 2004, p. 129). E ainda: “A mente do homem, que reconhece a criação como uma unidade abrangente (como uni-verso), reconhece-se ao mesmo tempo como a complicação conceitual deste universo e, portanto, como o lugar da aparição de Deus.” (Wolter, 2004, p. 214).

Nesta mesma metáfora da aprendizagem e do ensino, o mundo sensível aparece tematizado como um livro, onde o ensino do professor se encontra fixado por escrito. Esta metáfora do mundo sensível como livro não é original de Cusa e tem uma longa tradição filosófica¹⁴⁴. É muito frequente entre os medievais a ideia da dupla manifestação de Deus no livro das Sagradas Escrituras e no livro da Criação.

Nicolau de Cusa compara o mundo sensível a um livro que contém as expressões de Deus, quando nos diz para imaginarmos as criaturas “como se o Mestre da verdade nos falasse através delas, e a expressão da sua mente estivesse contida nos livros.” (DFD, c. 2, nº 61)¹⁴⁵. O Cusano recorre a esta antiga metáfora do mundo sensível como livro inserindo-a num contexto carateristicamente teofânico. Neste sentido, podemos concluir com D. Albertson que “cada ser é um signo enigmático a ser «lido» e compreendido.” (Albertson, 2006, p. 192).

¹⁴⁴ Sobre a história da metáfora do mundo como livro, ver: BLUMENBERG, H. (1981). *Die Leserbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

¹⁴⁵ «Quasi per ipsa nobis loquatur magister veritatis et libri sint mentis eius expressionem continentes».

Como veremos mais adiante, a expressão de Deus nas criaturas não é uma manifestação direta do seu ser, mas da sua intenção, mente e poder. Neste sentido, afirma J. André:

“O tema do mundo como livro, inscrevendo-se aqui numa perspectiva teofânica, aparece claramente articulado com a noção de Deus como poder, antecipando, de algum modo, as intuições que as últimas obras do Cardeal alemão desenvolverão e aprofundarão.” (André, 1997, p. 416).

E ainda, na sequência do que foi dito sobre a diferença entre aquilo que se exprime e aquilo que é exprimido, e da importância e necessidade de uma hermenêutica das criaturas, concordamos com J. André, aplicando-o à leitura do mundo sensível, quando afirma que “se o que está impresso no livro do mundo é a força do seu autor, e se a aprendizagem através desse livro se traduz num deixar-se inebriar por essa força, toda a leitura é uma apropriação, que nunca esgota aquilo de que se apropria e “a que” se “apropria”, na assimilação que faz e se faz da intenção do autor.” (André, 1997, pp. 417-418).

A *transcendência* de Deus é preservada mesmo quando se fala de uma *imanência* ou presença de Deus nas coisas à maneira de *expressão*. A leitura do mundo sensível é uma leitura sem fim. E nenhuma destas expressões esgota a intenção infável do autor.

Esta como que *mística da imanência*, interpretada como um deixar-se inebriar pela força expressa e impressa no livro do mundo, remete continuamente o ser humano para uma experiência interior de Deus, que se consuma com a filiação divina que a cada passo se renova, sem nunca se esgotar.

Podemos considerar a *metáfora dos espelhos* também como uma *metáfora da expressão*. O conceito de *discurso* das primeiras metáforas dá lugar ao conceito de *reflexão* na metáfora dos espelhos. No entanto, ambos apontam para a mesma realidade da *expressão*. Se o discurso é expressão da mente do autor, também o reflexo é expressão da luz que incide nos espelhos. Tanto a palavra como a luz expressam a mente divina.

A *metáfora dos espelhos*, para além de estar intimamente ligada à *metáfora da luz*, insere-se numa longa tradição filosófica como nos afirma M. Soto:

“O mundo como um espelho no qual o homem pode ver Deus; imagem familiar em toda a filosofia clássica, especialmente na que elaboraram os teólogos medievais, e central – depois do misticismo eckhartiano da inefabilidade do ser do divino – na mística renascentista do Cusano.” (Soto, 1995, p. 737).

É ela também uma metáfora tradicional de uma filosofia de tipo expressionista. De acordo com G. Deleuze: “A filosofia expressionista nos traz duas metáforas tradicionais: a do espelho que espelha e reflete uma imagem, e a do germe que “exprime” a árvore inteira.” (Deleuze, 2017, p. 53).

Nicolau de Cusa começa por comparar as criaturas a “espelhos mais contraídos e diferentemente encurvados” (DFD, c. 3, nº 65)¹⁴⁶, onde a luz divina incide e é refletida. No entanto, esta luz, quando refletida nos espelhos/criaturas, é refletida de modo diminuído, devido aos limites da condição de criaturas. Estas variações no refletir dão-se de acordo com os diferentes graus de contração que cada espelho/criatura representa. Contudo, por mais variados que sejam os reflexos dos diferentes espelhos, todos eles refletem um mesmo clarão de luz que tudo ilumina.

¹⁴⁶ «Sintque omnes creaturae specula contractiora et differenter curva».

Neste sentido, a *metáfora dos espelhos* assemelha-se muito à **figura P** apresentada em **DC**. O triângulo da luz é como que o *rasto* deste raio luminoso que procede de Deus e ilumina todas as criaturas, conferindo-lhes o ser.

Poderíamos mesmo afirmar que a *metáfora dos espelhos* nos ajuda a entender melhor o caráter dinâmico que a **figura P** encerra. A este respeito, diz-nos J. André:

“Que esta figura [Figura P] não pode, de modo algum, ser interpretada em termos estáticos, demonstra-o, por um lado, o facto de o autor a preencher precisamente com a simbologia da luz no seu movimento irradiativo que é desenvolvida na sua expressividade dinâmica nos escritos imediatamente posteriores ao *De coniecturis*.” (André, 1997, p. 536).

Em cada criatura há um reflexo de Deus. E as criaturas constituem um imenso jogo de espelhos e luzes, onde Deus se manifesta diferentemente.

O mundo sensível aparece, assim, tematizado como *imagem de Deus*. Pois é esta imagem que é refletida em cada criatura de modo diferente. Há, portanto, no mundo sensível uma repetição e uma complementaridade de todas as imagens, sem, no entanto, podermos afirmar que uma delas, ou mesmo todas juntas, nos mostrem a verdadeira face de Deus.

A conceção da criatura como *imagem* tinha já sido apresentada pelo Cusano em **DDI**: “Quem pode entender como todas as coisas são imagem daquela forma única infinita, recebendo da contingência a diversidade, como se a criatura fosse um Deus ocasionado.” (DDI, II, c. 2, nº 104)¹⁴⁷.

¹⁴⁷ «Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unice infinitae formae sunt imago, diversitatem ex contingenti habendo, quasi creatura sit Deus occasionatus».

Deste modo, a criatura é também como que este *deus ocasionado*, imagem da face de Deus, que se mostra na multiplicidade dos seres, como nos afirma ainda Cusa numa passagem de **DDI**:

“Deus é a complicação e a explicação de 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 outro modo não pode multiplicar-se – apareceria de modo diverso e multiplicadamente uma só face nesses imagens diferentes e multiplicadas, de modo ininteligível, para além dos sentidos e da mente.” (DDI, II, c. 3, nº 111)¹⁴⁸.

O mundo sensível aparece, “de modo diverso e multiplicadamente” (DDI, II, c. 3, nº 111), como uma só face refletida, resplandecendo como um grande espelho fraturado onde a única e mesma face invisível de Deus aparece de forma múltipla e visível. Neste sentido, esclarece-nos K.-H. Volmann-Schluck ao dizer que “desde o princípio é necessário ter claro que *imago* não significa cópia (*Abbild*) de um original (*Urbild*), mas sim expressão visível do que é invisível.” (Volkmann-Schluck, 1984, p. 25). Assim, as criaturas não são apenas reproduções do exemplar divino, mas expressões visíveis da sua mente e poder criativo. Pelo que, cada criatura “traduz e expressa esse princípio à sua maneira e segundo uma ordem de existência.” (Soto, 1995, p. 748).

¹⁴⁸ «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».

2.2.4. A mediação do Verbo no processo teofânico

Uma das originalidades deste opúsculo reside na centralidade que a teologia do Verbo apresenta na estrutura metafísica do mundo sensível e no processo teofânico. Sem a mediação do Verbo não é possível a teofania cósmica. Tal conceção encontra-se presente nos dois conjuntos de metáforas apresentados na obra.

Nas primeiras metáforas sobre a aprendizagem e o ensino, o Verbo está representado pelo *pensamento do professor*: posterior à sua mente ou espírito, anterior às palavras por ele proferidas ou escritas. O pensamento do professor é condição necessária da *expressividade*. Ele é *explicação* e explicitação daquilo que está *complicado* na mente do professor. A mediação do Verbo possibilita a inteligibilidade do discurso. Como poderiam os alunos escutar o discurso do professor, ou mesmo este último formulá-lo, sem recorrer ao pensamento que explicita e põe em termos a sua mente?

Por isso, Nicolau de Cusa diz-nos que o professor expressa a sua mente ou espírito através do seu verbo mental: “[o intelecto do professor] engendra de si mesmo um verbo mental, que é o verbo simples e perfeito do professor, ou melhor, a arte perfeita do mestre.” (DFD, c. 4, nº 74)¹⁴⁹. E este mesmo verbo aparece refletido de modo variado nas coisas do mundo sensível: “[Deus tendo como fim os espíritos intelectuais criou] este mundo sensível e a matéria como se fosse a sua voz através da qual reflete de vários modos o seu verbo mental.” (DFD, c. 4, nº 76)¹⁵⁰. Neste sentido, afirma T. Velthoven: “Na criação aparece a Palavra interior de Deus.” (Velthoven, 1977, p. 250); e ainda: “O mundo é entendido nesta teologia da Palavra como a auto-

¹⁴⁹ «Verbum mentale de se generat, quod quidem est simplex et perfectum magisterii verbum seu ars ipsa perfecta magistri».

¹⁵⁰ «Tali quadam similitudine principium nostrum unitrinum bonitate sua creavit sensibilem istum mundum ad finem intellectualium spirituum, materiam eius quasi vocem, in qua mentale verbum varie fecit resplendere».

expressão de Deus, ou mais precisamente, como a expressão da sua palavra interior.” (Velthoven, 1977, p. 251).

A presença incontornável do Verbo no processo da teofania cósmica ajuda-nos a entender que, da mesma forma que entendemos a sustentação do ser do mundo por Deus, também podemos compreender a sustentação da inteligibilidade do mesmo mundo pelo Verbo. Inteligibilidade que possibilita a *teofania* naquilo que ela tem de mais fundamental: a sua finalidade antropológica, isto é, ser manifestação de Deus para o homem. Neste sentido, o Cusano, neste opúsculo, deixa-nos clara a finalidade da *teofania cósmica*: “Todo este mundo sensível é em razão do mundo intelectual, o homem é o fim das criaturas sensíveis e o Deus glorioso é o princípio, o meio e o fim de todo o seu trabalho.” (DFD, c. 4, nº 76)¹⁵¹.

Esta mesma conceção está presente na *metáfora dos espelhos*, em que um espelho central, infinito, retíssimo e sem mancha recebe a luz de Deus e a reflete para todos os outros espelhos. O Verbo é este “reflexo altíssimo do nosso Princípio, o Deus glorioso, no qual o próprio Deus aparece, e que é o espelho da verdade, sem mancha, retíssimo, infinito e perfeitíssimo.” (DFD, c. 3, nº 65)¹⁵². Neste espelho perfeitíssimo todas as criaturas encontram-se refletidas. No Verbo, onde se encontram *complicadas* todas as criaturas, encontramos a *teofania máxima*, isto é, a plenitude da manifestação divina.

Contudo, ainda que central para a compreensão do processo da teofania nas criaturas, a teofania *no* Verbo não poderá ser considerada, em si mesma, uma *teofania cósmica*, senão indiretamente. Só com a doutrina do Verbo encarnado, primeiramente

¹⁵¹ «Totus iste sensibilis mundus sic ob intellectualem et homo finis sensibilibus creaturarum et deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae».

¹⁵² «Sit igitur altissima resplendentia principii nostri dei gloriosi, in qua appareat deus ipse, quae sit veritatis speculum sine macula rectissimum atque interminum perfectissimumque».

apresentada no terceiro livro de **DDI** e desenvolvida em **DFD** e em **DDPL**, é que o Verbo passa a constituir, diretamente e concretamente, a teofania cósmica por excelência¹⁵³.

No contexto de uma apresentação dos elementos de uma filosofia expressionista, ao falar do Verbo, afirma G. Deleuze:

“Deus se exprime no seu Verbo, seu Verbo exprime a essência divina; mas o seu Verbo se exprime, por sua vez, no universo, sendo que o universo exprime todas as coisas de acordo com o modo que cabe essencialmente a cada uma. O Verbo é a expressão de Deus, a expressão-linguagem; o Universo é a expressão dessa expressão, expressão-figura ou fisionomia. (Esse tema clássico de uma dupla expressão se encontra em Eckhart: Deus se exprime no Verbo, que é palavra interior e silenciosa; o Verbo se exprime no mundo, que é figura ou palavra exteriorizada).” (Deleuze, 2017, p. 121).

Esta ideia de *expressão dupla* também se encontra presente nas metáforas do discurso do professor e na dos espelhos. O tema eckhartiano da *expressão* ganha novo sentido na configuração teofânica que Cusa lhe dá. As criaturas são expressões do Verbo; que por sua vez é expressão de Deus. Contudo, esta dupla expressão constitui-se como uma *explicatio* que se estabelece como uma posição de sentido, como nos afirma J. André: “O Verbo aparece assim como ponto de confluência de toda a teoria da criação como produção e posição de sentido. (...) Enquanto a transcendência divina funda a limitação do discurso, a sua imanência através do Verbo funda a sua legitimidade simbólica.” (André, 1997, pp. 602-603).

A criatura como expressão é também *símbolo* do divino, passível de ser interpretada. Entretanto, símbolo que leva a marca do Verbo, mais especialmente a do Verbo encarnado. Não se trata somente da “doutrina da divina imanência na criação, mas sobretudo, da configuração cristológica dessa imanência, que destaca a opção

¹⁵³ Sobre o papel da cristologia cusana na criação, ver: ALBERTSON, D. (2006). That He Might Fill All Things: Creation and Christology in Two Treatises by Nicholas of Cusa. *International Journal of Systematic Theology*, n.º 2, vol. 8 (2006), pp. 184-205.

cusana.” (Albertson, 2006, p. 185). A criatura constitui-se como *teofania* na medida em que é *verbofania* e, até mesmo, *crisofania*, entendida como manifestação de Deus através do Verbo encarnado, que a fé cristã acredita ser Jesus de Nazaré.

Não se trata aqui, portanto, de uma posição teológica que se procura justificar filosoficamente. Sem negar a origem cristã deste indagar filosófico, deparamo-nos com uma metafísica que, para se completar a si mesma, necessita de uma figura metafísica capaz de ser ponto de convergência e de união entre Deus e as criaturas, entre a manifestação de Deus através do Verbo e a expressão total desse mesmo Verbo nas criaturas. A metafísica cusana indica-nos a plausibilidade e a necessidade desse encontro, que só a fé pode identificar como sendo Jesus, o Cristo:

“Porque certamente chegámos a estas conclusões com uma fé inabalável e com tais raciocínios de modo que, não hesitando em nada, tenhamos, com firmeza, estas premissas como sumamente verdadeiras, dizemos, acrescentando, que a plenitude dos tempos é passada e que Jesus sempre bendito é o primogénito de toda a criatura.” (DDI, III, c. 4, nº 203).

Deste modo, a mediação do Verbo no processo da teofania cósmica, tal como é apresentada pelo Cusano, remete-nos para uma “visão fascinante da criação saturada da presença de Cristo” (Albertson, 2006, p. 186), onde a figura do Verbo, concretizada em Cristo, aparece imanente nas criaturas. A esta noção de *Cristo cósmico*, tão presente na modernidade, entendida por Cusa como a plenitude da teofania cósmica, dedica o nosso filósofo maior espaço em algumas de suas obras subsequentes.

2.2.5. Teoria dos modos

Nas últimas duas seções deste opúsculo, Nicolau de Cusa introduz uma temática muito importante para a compreensão do processo da teofania cósmica ao falar-nos sobre os *modos*. Aí, a doutrina da *contractio* e da *explicatio* é apresentada a partir de uma configuração modal. Deus exprime-se de vários modos. E em cada criatura vemos contraído um modo deste expressar divino.

A teoria dos modos ajuda-nos também a compreender melhor o conceito de *participação* cusana. Diz-nos Cusa que Deus é absoluto e, como tal, desligado de toda a contração, pelo que só se pode conceber uma participação em Deus através do seu modo absoluto:

“Em seguida, devemos prestar atenção ao facto de que Deus, que é absoluto e está para além de tudo o que é contraído, não pode ser alcançado, como Ele próprio é, por qualquer processo de desprendimento intelectual, mesmo o mais elevado, mas somente neste modo absoluto. De acordo com este modo absoluto, as naturezas intelectuais participam intelectualmente d’Aquele que é imparticipável, de modo que as forças sejam elevadas acima de qualquer contração da força, na medida em que esta força é obscurecida neste mundo sensível.” (DFD, c. 5, nº 80)¹⁵⁴.

Como assim? Nicolau de Cusa dá-nos um exemplo: as coisas não podem participar diretamente de Deus, pois entre o infinito e o finito não há qualquer proporção. Ora, uma vez que a participação exige certa proporcionalidade, como conceber uma participação das criaturas no Criador? O Cusano dá-nos o exemplo da força de Deus. A força de Deus não é Deus mesmo, mas um modo absoluto de Deus

¹⁵⁴ «Deinde attendendum deum supra omne absolutum et contractum existentem per quamcumque altissimam absolutionem non attingi uti est, sed cum ipso modo absoluto. Eo quidem modo absoluto intellectuales naturae imparticipabilem intellectualiter participant, ut sint virtutes elevatae super omnem contractionem virtutis, prout ipsa virtus in sensibili mundo obumbratur».

imane nas criaturas: “nós temos experiência de que uma certa força está presente em todas as coisas.” (DFD, c. 5, nº 79)¹⁵⁵.

Cusa explica-nos que esta força absoluta é uma “maximidade coordenada” (*coordinata maximitas*) (DFD, c. 5, nº 79)¹⁵⁶, onde todos os graus e modos da força expressos nas criaturas se encontram contraídos. Esta força absoluta permite ao intelecto humano inteligir esta *maximidade coordenada* que, através de um salto transuptivo em direção à unidade e simplicidade anterior a todos estes atributos divinos, vislumbra, de acordo com a *douta ignorância*, o próprio Deus, que não é uma força (*virtus*), mas o Senhor das forças (*dominus virtutum*) (DFD, c. 5, nº 79)¹⁵⁷.

Esta alusão à *força* não é fortuita. Em suas obras posteriores, o Cusano desenvolverá esta ideia com uma linguagem mais precisa através dos conceitos de *possest* e *posse ipsum* e tematizará a teofania em torno da noção de manifestação do *poder*.

A ideia de força em **DFD** encontra-se ainda bastante vaga e a própria terminologia utilizada por Cusa é prova disso. De acordo com J. Hopkins, a utilização dos termos *virtus*, *vis* e *potentia*, por vezes dá-se sem diferenciação, noutras circunstâncias distingue-se *potentia* de *virtus* (Hopkins, 1994, p. 362)¹⁵⁸. Esta força absoluta não se refere a Deus. Refere-se, isto sim, “apenas a uma semelhança

¹⁵⁵ «Experimur autem vim quandam omnibus inesse».

¹⁵⁶ «Erit igitur vis absoluta coordinata quaedam maximitas in se habens omnes virtutis gradus et modos in altitudine universali et intellectualis simplicitatis unitate et modus quidem altissimus».

¹⁵⁷ «Non est enim deus virtus sed dominus virtutum».

¹⁵⁸ «Nicholas’s use of terminology often tends to be casual. In *De filiatione Dei* he employs “virtus”, “vis”, and “potentia” at times interchangeably; yet, at other times he distinguishes *potentia* from *virtus*».

desproporcional de Deus”, uma vez que Deus “não é força, mas está infinitamente para lá da distinção entre força e não-força.” (Hopkins, 1994, p. 367)¹⁵⁹.

É a partir da participação nesta semelhança desproporcional que as criaturas se constituem como *semelhanças modais* de Deus. Diz-nos Cusa: “Em todas as coisas, se tomares atenção, encontras a força e o seu modo. O Uno é aquele que é tudo em todas as coisas que participam dele de acordo com o seu modo.” (DFD, c. 5, n° 82)¹⁶⁰.

Esta participação modal não é, portanto, uma participação *direta* das criaturas em Deus. Mas, cada criatura expressa *contraidamente* um determinado modo de Deus. O que até aqui foi dito a respeito da força de Deus, também pode ser aplicado à entidade, à bondade ou à verdade: “E o que acabaste de conjecturar acerca da força, podes fazer acerca da entidade, da bondade e da verdade.” (DFD, c. 5, n° 82)¹⁶¹.

Nicolau de Cusa, em **DFD**, chega mesmo a afirmar que “não existe senão o Uno, que não pode ser participado sem o modo.” (DFD, c. 5, n° 82)¹⁶². O que quer dizer Cusa com isto? Afirma J. Hopkins que o Cusano pretende com isto explicar que “Deus não é apreensível pelas mentes finitas a não ser a partir de alguns modos intelectuais.” (Hopkins, 1994, p. 366). Mas para além do sentido gnosiológico que esta afirmação cusana encerra, também algo pode ser dito acerca da própria natureza dos entes: a participação das criaturas em Deus dá-se através dos modos, nos quais Deus se manifesta; pelo que as criaturas são, essencialmente, expressões determinadas desses modos – *expressões de expressões*. Manifestações ou *teofanias* passíveis, pelo menos em parte, de serem captadas pela mente humana e de a conduzir à *teose*. Como afirma J.

¹⁵⁹ «Nicholas’s meaning unless we remember that “absolute power”, as used here, does not refer to God but only to a disproportional likeness to God, who is not power but is infinitely beyond the distinction between power and not-power».

¹⁶⁰ «In omnibus igitur, si attendis, vim et eius reperis modum. Unum est igitur, quod in omnibus est omnia, quae id ipsum modo suo participant».

¹⁶¹ «Ita quidem de entitate, bonitate et veritate uti de virtute conicias».

¹⁶² «Non est igitur nisi unum, quod sine modo participari nequit».

Wolter: “As criaturas são teofanias na medida em que levam o espírito humano à visão do Criador.” (Wolter, 2004, p. 74).

O processo da *teose* passa por reconhecer nas criaturas o processo da *teofania*. Isto é, trata-se de reconhecer no mundo sensível as expressões divinas que *são* contraídas nas criaturas. Torna-se necessário reconhecer a Unidade que se manifesta nesta multiplicidade dos modos: “esta é, pois, a via de estudo daqueles que tendem à teose: prestar atenção ao próprio Uno [presente] na diversidade dos modos.” (DFD, c. 6, nº 84)¹⁶³. Pois, “um investigador estudioso, que considera as coisas com subtileza, percebe como o próprio Uno, causa de todas as coisas, não pode deixar de se expressar em toda a expressão.” (DFD, c. 6, nº 84)¹⁶⁴.

A escola do mundo leva-nos, portanto, à descoberta de Deus. Mas torna-se necessário que os alunos se adestrem na *subtileza* da visão.

Uma pequena digressão etimológica sobre esta palavra ajudar-nos-á a compreender melhor o seu significado. A palavra *subtiliter* é uma derivação de *subtilis* (*sub, tela*) (Dicionário de Latim-Português, 2008, p. 627). Por sua vez, *tela* (lat.) deriva da raiz indo-europeia *teks-*, cujo sentido é o de *tecer, fabricar*. Desta mesma raiz indo-europeia derivam as palavras *tecer, tecido, têxtil* e *texto* (Andrade, 2007, p. 297). Podemos dizer que uma visão *subtil* é uma visão daquilo que se encontra por debaixo (*sub*) do tecido ou do texto.

A *teose* concretiza-se por meio desta visão subtil do tecido do real, na qual o ser humano vê o reverso, a contextura, aquilo que está implícito e oculto: o fundamento deste mundo sensível. Ou ainda, a percepção do sentido imanente no texto; daquilo que

¹⁶³ «Haec est igitur via studii eorum, qui ad theosim tendunt, in modorum quorumcumque diversitate ad unum ipsum advertere».

¹⁶⁴ «Quando enim quicumque studiosus subtiliter considerando attendit quomodo ipsum unum omnium causa non potest non exprimi in omni expressione».

está debaixo do texto - para usarmos outra aceção do mesmo radical -, isto é, a realidade que se expressa nas diferentes expressões do mundo sensível.

Nicolau de Cusa acredita, portanto, que a *filiação divina* ou *teose* se dá a partir deste encontro com o mundo sensível (Albertson, 2006, p. 197)¹⁶⁵. O mundo sensível, onde a manifestação divina se dá, constitui uma “escola” (DFD, c. 6, nº 85), um lugar de aprendizagem, onde todas as coisas são *incitamenta* (DFD, c. 6, nº 85) para a elevação e transformação do homem.

Nesta escola, o ser humano é convidado constantemente a *des-cobrir* a presença de Deus: “Nesta escola do mundo sensível deve-se procurar o Uno que é tudo na variedade dos modos.” (DFD, c. 6, nº 85)¹⁶⁶.

2.2.6. A dimensão ética da teofania e da teose

A teofania na sua articulação com a teose possui também uma *dimensão ética*, na medida em que possibilita um sentido e uma orientação para a ação humana. Esta dimensão está bastante patente em **DFD**, quando Cusa compara o homem a um *espelho vivo* capaz de “curvar-se, endireitar-se e purificar-se”:

“Admitamos, então, que todas as criaturas são espelhos mais contraídos e diferentemente curvos, e que entre estes, as naturezas intelectuais são espelhos vivos, mais claros e retos, e que estes últimos, por serem vivos, intelectuais e livres, podem por si mesmos curvar-se, endireitar-se e purificar-se.” (DFD, c. 3, nº 65)¹⁶⁷.

¹⁶⁵ «Cusa believes the intellect’s filiation takes place through its encounter with the world of creation».

¹⁶⁶ «Oportet deinde studentem non negligere quomodo in hac schola sensibilis mundi in modorum varietate quaeritur unum quod omnia».

¹⁶⁷ «Sintque omnes creaturae specula contractiora et differenter curva, intra quae intellectuales naturae sint viva, clariora atque rectora specula, ac talia, cum sint viva et intellectualia atque libera, concipito, quod possint se ipsa incurvare, rectificare et mundare».

Como “espelho intelectual vivo” (DFD, c. 3, nº 67), o ser humano diante da verdade do Verbo recebe um raio especular da verdade, no qual vê em si todas as coisas de acordo com o seu modo (referência à teofania), e através do qual é transformado e adquire a filiação divina (referência à teose):

“Portanto, quando um espelho intelectual vivo é colocado diante do primeiro Espelho da Verdade, aquele que é reto e no qual todas as coisas são verdadeiramente refletidas como são, sem defeito, então esse Espelho da Verdade se transfusa com tudo o que é recebido dos outros espelhos no espelho intelectual vivo, e esse espelho intelectual recebe em si esse raio especular do Espelho da Verdade, que possui em si a verdade de todos os espelhos. É a seu modo, e num verdadeiro momento de eternidade, que este espelho vivo recebe todas as coisas, como um olho vivo, pois pela recepção da luz resplandecente do primeiro espelho vê no mesmo Espelho da Verdade aquilo que é em si mesmo, ao mesmo tempo que vê em si todas as coisas de acordo com o seu modo. Pois quanto mais simples, absoluto, claro, purificado, reto, justo, verdadeiro, mais límpido, regozijante e verdadeiro ele verá nele a glória de Deus e todas as coisas. Portanto, neste primeiro espelho da verdade, que pode ser chamado "Verbo", "*Logos*" ou "Filho de Deus", o espelho intelectual adquire a filiação, de modo que ele é tudo em todas as coisas, e todas as coisas em si mesmo, e que seu reino é a posse de Deus e de todas as coisas na vida gloriosa.” (DFD, c. 3, nº 67)¹⁶⁸.

Ora, Nicolau de Cusa explica também que quanto mais perfeito, de uma perfeição com alcance *ético*, for este espelho humano, mais o homem é capaz de perceber a aparição de Deus nas coisas: “Pois quanto mais simples, absoluto, claro, purificado, reto, justo, verdadeiro, mais límpido, regozijante e verdadeiro ele verá nele a glória de Deus e todas as coisas.” (DFD, c. 3, nº 67). O caráter teofânico das criaturas possibilita a ascensão do homem rumo à teose, e, por sua vez, a teose, enquanto filiação ou configuração do homem com o Verbo de Deus, aperfeiçoa o homem, tornando-o

¹⁶⁸ «Quando igitur aliquod intellectuale vivum speculum translatum fuerit ad speculum primum veritatis rectum, in quo veraciter omnia uti sunt absque defectu resplendent, tunc speculum ipsum veritatis cum omni receptione omnium speculorum se transfundit in intellectuale vivum speculum, et ipsum tale intellectuale in se recipit specularum illum radium speculi veritatis in se habentis omnium speculorum veritatem. Recipit autem suo modo in eodem vero momento aeternitatis vivum illud speculum quasi oculus vivus, cum receptione luminis resplendentiae primi speculi in eodem veritatis speculo se ut est intuetur et in se omnia suo quidem modo. Quanto enim simplicius, absolutius, clarius, mundius, rectius, iustius et verius fuerit, tanto in se gloriam dei atque omnia limpidius, gaudiosius veriusque intuebitur. In speculo igitur illo primo veritatis, quod et verbum, logos seu filius dei dici potest, adipiscitur intellectuale speculum filiationem, ut sit omnia in omnibus et omnia in ipso, et regnum eius sit possessio dei et omnium in vita gloriosa».

imagem do divino, permitindo ao ser humano um maior reconhecimento da teofania cósmica na sua mente.

O Cusano parece identificar a *teose* com a própria *ascensão*, que não é só reconhecimento do divino nas criaturas, mas configuração da própria vida com o modelo divino, quando afirma: “Poderás, de facto, através de uma certa intuição oculta, ter uma pregustação de que a filiação nada mais é do que esta ascensão, dos traços sombrios de representações imaginárias até à união com a Razão Infinita.” (DFD, c. 3, nº 68)¹⁶⁹. E ainda: “Somos deificados quando somos elevados até sermos, no Uno, o próprio Uno, no qual todas as coisas são e em todas as coisas o Uno é.” (DFD, c. 3, nº 70)¹⁷⁰.

A *ascensão* a partir da multiplicidade das teofanias do mundo sensível até à união com Aquele que em tudo se manifesta, é uma *via unitiva* de carácter *ético* e é na própria união com o divino que o processo da teose culmina: “A filiação é, portanto, a supressão de toda alteridade e diversidade, e a resolução de todas as coisas no Uno, que é a transfusão do Uno em todas as coisas. E esta é a teose.” (DFD, c. 3, nº 70)¹⁷¹. Esta resolução do múltiplo no Uno, que caracteriza o movimento de retorno subjacente à teose, realiza-se na *assimilação* do autorretrato vivo de Deus (IDM, c. 13, nº 149) ao seu modelo original, como afirma J. André:

“Referimo-nos à comparação da mente com um autorretrato vivo que, embora muito distante do seu modelo, pode, no entanto, uma vez estimulado, tornar-se cada vez mais semelhante a ele, ou melhor ainda, tornar-se, como arte, mais semelhante à arte divina, na sua triunidade de potência, sabedoria e vontade, numa coincidência de mestre e de magistério, tanto no modelo como na sua imagem viva. O autorretrato vivo realiza, assim, a sua vida e o seu dinamismo num duplo diálogo: por um lado, com os objetos

¹⁶⁹ «Poteris enim quadam intuitione occulta praegustare nihil aliud filiationem esse quam translationem illam de umbrosis vestigiis simulacrorum ad unionem cum ipsa infinita ratione».

¹⁷⁰ «Tunc recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in uno simus ipsum in quo omnia et in omnibus unum».

¹⁷¹ «Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa».

que o estimulam para que se aperfeiçoe e se realize na vida que o caracteriza, por outro lado, com o modelo original de que é, afinal, um retrato e a que procura assimilar-se.” (André, 2019, p. 329).

O processo da *assimilatio* que conduz à teose não se esgota neste mundo. A situação presente permite-nos somente viver uma “pregustação” (DFD, c. 3, nº 68) do face-a-face com Deus. E, por isso, a filiação é, como afirma J. André, um processo infinito:

“Movendo-nos nós na finitude e no tempo, que é a forma de existência na e da alteridade, a consumação desse processo não é possível neste mundo. (...) Isto não significa que o homem esteja privado da *filiatio*, mas sim que a forma de o homem realizar a *filiatio* é, neste mundo, um processo infinito, correspondendo assim ao caráter vivo da imagem.” (André, 2019, pp. 354-355).

Para concluir, podemos afirmar que o pensamento radical de Cusa acerca das criaturas como expressões de Deus, mediante o Verbo, em diferentes modos, abre-nos caminho para uma maior compreensão do pensamento cusano acerca da teofania cósmica; e de como ela aparece retratada por Cusa em inúmeras metáforas, especialmente, na *metáfora da luz*. Assim, podemos afirmar com M. Soto:

“Cada criatura que compõe o universo é uma espécie de “teofania” que expressa a presença do próprio Deus. Aqui, o tema da teofania é o tema da criação como manifestação mediante o Verbo. O mundo aparece como a palavra e a manifestação do Verbo, sendo este último palavra e manifestação de Deus.” (Soto, 1995, p. 753).

2.3. A dimensão relacional da criatura em *De dato patris luminum* (1446)

O *De dato patris luminum* (**DDPL**), escrito entre o final de 1445 e início de 1446, no meio dos afazeres diplomáticos de Cusa em terras alemãs, a pedido de D. Gerardo di Treveri, bispo de Salona, pode ser considerado o opúsculo que mais se detém no pensamento da *teofania cósmica* de entre os escritos de 1444 a 1447.

Ele começa por ser um comentário ao versículo da Epístola de S. Tiago: “Toda a dádiva excelente e todo o dom perfeito vêm do alto e descem do Pai das luzes, no qual não há mudança, nem sombra de vicissitude” (Tg. 1, 17), versículo que aparece em destaque tanto na *Hierarquia Celeste* do Pseudo-Dionísio, como no comentário de Escoto Eriúgena a essa mesma obra. De facto, o **DDPL** deve muito a ambas as obras e nelas se inspira para pensar a criatura como *teofania*.

De acordo com J. André, em **DDPL**, Nicolau de Cusa retoma a temática de **DQD**, mas agora reorientada para nova direção (André, 2017, p. 124)¹⁷². Já não se trata, sobretudo, do percurso ascendente do homem até Deus, através das criaturas; mas é dado um enfoque especial ao processo descendente e manifestante que parte de Deus e se exprime nas criaturas. Trata-se de um repensar a teoria da *explicatio* à luz do pensamento da *teofania* desenvolvido pelo Pseudo-Dionísio e Escoto Eriúgena.

A presença do pensamento de Escoto Eriúgena em **DDPL** reafirma-se também pela omnipresença da *metáfora da luz* e, sobretudo, da estreita relação que esta mantém com o pensamento da *teofania*.

O **DDPL**, ainda tão pouco conhecido, constitui uma das principais manifestações do pensamento cusano. Nele, Nicolau de Cusa desenvolve o pensamento

¹⁷² «[O *De dato patris luminum*] retoma o tema do *De querendo Deum*, mas numa outra direcção que lhe é impressa pelo versículo da carta de Tiago que lhe serve de mote».

das criaturas na sua relação com Deus iniciado em **DDI**, sobretudo, no segundo capítulo do Livro II, intitulado: «o ser da criatura é, de modo ininteligível, pelo ser do primeiro».

Em **DDPL**, o Cusano tem ocasião de abordar temas bastante delicados do seu pensamento, ao mesmo tempo que centrais na sua filosofia. Entre eles, o conceito platónico de Bem como *diffusivum sui*, a partir do qual deduz que todas as criaturas são de algum modo Deus. Desenvolve, também, a sua *metafísica da contração*, bem como o seu pensamento acerca do Verbo como teofania suprema.

Na abordagem que o Cusano faz da criatura, perspectivada a partir de Deus, o ser desta parece confundir-se com o ser de Deus. Pelo que esta obra pode ser considerada a mais melindrosa e incompreendida de Cusa. Uma leitura superficial de **DDPL** poderia dar a entender que Nicolau de Cusa elimina todas as diferenças entre Deus e as criaturas. Neste sentido, os contributos de K. Jacobi e J. Hopkins serão preciosos para o estudo desta questão¹⁷³.

De qualquer das formas, adiantamos que o pensamento cusano da *imanência* encontra-se sempre articulado com a *metafísica da contração*, o que impede um reducionismo panteísta desta complexa relação entre Deus e as criaturas.

Deus não se pode dar senão como Ele é. Contudo, as criaturas não O poderão receber como tal. Deus é sempre recebido *contraidamente* nas criaturas, pelo que o infinito é recebido finitamente. Como afirma M. González: “Não porque de Deus infinito possa proceder o finito, mas porque tal finitude consiste em ser um descenso, ou uma contração da forma divina absoluta.” (González, 2013, p. 62); e ainda: “A

¹⁷³ Particularmente, os contributos presentes nas seguintes obras: JACOBI, K. (1969). *Die Methode der cusanischen Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber; HOPKINS, J. (1983). *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.

metafísica da contração é a explicação mais acabada do Cusano para evitar o panteísmo.” (González, 2013, p. 67).

2.3.1. A criatura entendida como *lumen* e a metafísica da luz

A primeira ocorrência do termo *teofania* neste Opúsculo faz, desde logo, referência à correlação própria da metafísica da luz entre *ser* e *luz*. Os dons ou as dádivas que descem de Deus – isto é, as criaturas – são luzes ou manifestações de Deus: “Mas toda esta iluminação atuante, que é dom do alto, desce do Pai de todos os dons, dons que são luzes ou teofanias.” (DDPL, c. 1, nº 94)¹⁷⁴. A estreita relação existente entre *luz* e *teofania* deve-se, para usar uma expressão de G. Santinello, à “propriedade *epifânica* da luz” (Santinello, 1958, p. 43).

Em *De divisione naturae*, Escoto Eriúgena expressa-se de modo semelhante: “Chamo luzes a todos os dons que descem da luz incriada pela luz criada.” (565C). Segundo W. Beierwaltes, tanto Cusa como Eriúgena consideram a criatura como um desdobramento luminoso do Deus oculto (Beierwaltes, 2007, p. 123)¹⁷⁵. O pensamento da *teofania* é, deste modo, um tema central para ambos (Beierwaltes, 2007, p. 128)¹⁷⁶.

É, sobretudo, a partir do segundo capítulo de **DDPL** que Cusa aborda o tema da *teofania cósmica*. De acordo com J. André, nesta secção, encontramos teorizada a

¹⁷⁴ «Sed haec omnis actuans illuminatio, quae donum est desursum, descendit a patre omnium donorum, quae dona sunt lumina seu theophaniae».

¹⁷⁵ «Alles Seiende hat eine lichthafte und darum quantum potest einsehbare Struktur, das Geschaffen-Seiende insgesamt – Welt, Mensch, Engel – ist die lichthafte Entfaltung der Verborgenheit (*occultum*) Gottes».

¹⁷⁶ «Welt als Erscheinung des Nicht-Erscheinenden, Welt als Sich-Zeigen ihres in ihr wirkenden göttlichen Grundes, Welt als *Theo*-Phanie: dies ist ein zentrales Element im Denken des Eriugena und des Cusanus».

dimensão ontológica do processo descendente, no qual se mostra que todas as criaturas são teofanias ou expressões de Deus (André, 2017, p. 125)¹⁷⁷.

Nicolau de Cusa começa por aprofundar o sentido da expressão “toda a dádiva excelente” (*omne datum optimum*) (DDPL, c. 2, nº 97), afirmando que “parece, pois, que toda a criatura seja, de algum modo, Deus” (DDPL, c. 2, nº 97)¹⁷⁸. Ainda que a utilização de termos como *videtur* e *quodammodo* visem relativizar a radicalidade da expressão cusana, estes termos não desvanecem a essência da problemática que se coloca quando se percebe que Deus é, simultaneamente, “dador e dom” (DDPL, c. 1, nº 96)¹⁷⁹.

Encontramo-nos dentro da problemática de Deus conceptualizado como *Bem*, cuja característica essencial é ser *diffusivum sui*: “O ótimo é difusivo de si mesmo” (DDPL, c. 2, nº 97)¹⁸⁰. Este Deus que se dá, dá-se inteiramente na criação. Deus que é “maximamente bom” (*maxime bonus*), isto é, “ótimo” (*optimus*), não pode dar senão a si próprio -, nem comunicar-se de forma diminuída, por ser uno, simples e indivisível (DDPL, c. 2, nº 97)¹⁸¹. Pelo que aquilo que é dado (*datus*) – a criatura – parece não se diferenciar do dador (*dator*) nem do dom (*donum*).

Se *datus*, *dator* e *donum* se identificam, então, parece não haver qualquer diferença entre Deus e as criaturas. Contudo, Nicolau de Cusa acrescenta: “Parece, pois que uma mesma coisa seja Deus e a criatura; segundo o modo do dador é Deus, segundo

¹⁷⁷ «Num primeiro momento, é a dimensão ontológica deste processo descensivo que é teorizada, mostrando como todas as criaturas são teofanias, ou seja expressões de Deus que nelas se oferece».

¹⁷⁸ «Videtur igitur omnem creaturam quodammodo deum esse».

¹⁷⁹ «Non donant ipsi, sed ille tantum qui est dator et donum».

¹⁸⁰ «Optimum est sui ipsius diffusivum, sed non partialiter, cum optimum non possit esse nisi optimum».

¹⁸¹ «Solus enim deus est maxime bonus seu optimus. (...) Sed optimum non est nisi unum, simplex, impartibile, quia optimum. Non potest igitur dare nisi se ipsum. (...) Communicat igitur se indimute».

o modo do dado é criatura.” (DDPL, c. 2, nº 97)¹⁸². O que parece significar que *datus* e *dator* constituem uma unidade, cuja diferença de nome consiste apenas no modo, ou melhor, na diversidade dos modos com os quais a mesma realidade aparece: “Haverá, portanto, apenas uma coisa, que terá nomes diferentes, dependendo da diversidade dos modos.” (DDPL, c. 2, nº 97)¹⁸³.

A criatura é dom (*donum*) de Deus. E Deus comunica-se a si próprio como dom (*donum*). Os modos do dador (*dator*) e do dado (*datus*) são perspetivações do dom ou da dádiva (*donum*) sempre presente. Se olharmos para o princípio, veremos o *donum* no modo do dador. Se olharmos para a criatura, enquanto término, veremos o *donum* no modo do dado.

É isto o que Nicolau de Cusa, em outros termos, nos dizia em **DDI**, ao afirmar: “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.” (DDI, II, c. 2, nº 101)¹⁸⁴. E ainda:

“Quem pode, pois, entender como uma forma infinita é participada, de modos diversos, em diversas criaturas, uma vez que o ser da criatura não pode ser diferente do próprio resplendor, não [sendo] recebido de modo positivo em alguma coisa, mas diverso de modo contingente?” (DDI, II, c. 2, nº 103)¹⁸⁵.

Se em **DDI**, Nicolau de Cusa chama *resplendentia* ao que em **DDPL** denomina *donum* e *lumen*, isso deve-se a que toda a sua teoria da participação ganha outro sentido quando reformulada a partir de uma *metafísica do dom e da luz*. Aliás, como afirma J.

¹⁸² «Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura».

¹⁸³ «Non erit igitur nisi unum, quod secundum modi diversitatem varia sortitur nomina».

¹⁸⁴ «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».

¹⁸⁵ «Quis est igitur, qui intelligere queat, quomodo diversimode una infinita forma participetur in diversis creaturis, cum creaturae esse non possit aliud esse quam ipsa resplendentia, non in aliquo alio positive recepta, sed contingenter diversa?».

André, “a metafísica da luz é uma metáfora da metafísica do dom que a funda na sua dimensão mais profunda.” (André, 2017, p. 141).

O termo *resplendentia*, utilizado em **DDI**, mostra o quanto já em 1440, Nicolau de Cusa estava imbuído da terminologia do Pseudo-Dionísio e de Escoto Eriúgena, ainda que em **DDPL** o revele mais expressamente, uma vez que o termo *resplendentia* faz parte, tal como nos confirma W. Beierwaltes, da *metafísica da luz* e do pensamento da *teofania* próprios de Escoto Eriúgena (Beierwaltes, 2007, p. 113)¹⁸⁶.

Deste modo, as diferenças entre eterno (*aeternum*) e temporal (*temporale*), criador (*factor*) e criatura (*factum*), residem, segundo o Cusano, neste mesmo pressuposto acima referido: segundo o modo de dador, a criatura seria eterna e identificar-se-ia com o próprio Criador; segundo o modo do dado, seria temporal e criatura (DDPL, c. 2, nº 97)¹⁸⁷. Em **DDI** encontramos a mesma ideia, quando Cusa afirma:

“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.” (DDI, II, c. 2, nº 101)¹⁸⁸.

Estas e outras comparações facilmente nos permitem ver o quanto **DDPL** se constitui como um desenvolvimento do segundo capítulo, do Livro II de **DDI**. Sem termos o intuito de fazer um elenco exaustivo, basta apontarmos para os principais

¹⁸⁶ «Beschrieben wird dieses Phänomen von Eriugena sprachlich durch *theophania, divina* oder *dei apparitio, dei illuminatio* oder *manifestatio*, von Cusanus mit denselben Termini und weiterhin durch *ostensio*, das Sich-Zeigen oder durch *resplendentia*, den Widerschein».

¹⁸⁷ «Erit igitur id ipsum aeternum secundum modum datoris et temporale secundum modum dati eritque id ipsum factor et factum, et ita de reliquis».

¹⁸⁸ «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? In quantum enim ipsa creatura est esse Dei, nemo dubitat esse aeternitatem; in quantum igitur cadit sub tempore, non est a Deo, qui est aeternus».

paralelos entre as duas obras para comprovarmos o quanto **DDPL** reproduz as expressões do segundo capítulo do Livro II de **DDI** (o sublinhado é nosso):

- **DDI:** “No entanto, porque o próprio máximo está longe de qualquer inveja, não pode comunicar um ser diminuído como tal.” (DDI, II, c. 2, n° 98)¹⁸⁹.
- **DDPL:** “Comunica-se, portanto, de maneira não diminuída.” (DDPL, c. 2, n° 97)¹⁹⁰.
- **DDI:** “Por isso, nem parece que é, devido ao facto de derivar descensivamente do ser, nem que não é, por ser antes do nada, nem que é composta dos dois.” (DDI, II, c. 2, n° 100)¹⁹¹.
- **DDPL:** “ Com admirável subtileza, o Apóstolo nos explica isso, ao assinalar: “o dom ótimo desce”, como que para dizer: o dador das formas não dá nada diferente de si mesmo, mas o seu dom é ótimo e é a otimidade absoluta e universalmente máxima, mas não pode ser recebido como é dado, porque a receção do dado ocorre de modo descendente.” (DDPL, c. 2, n° 99)¹⁹².
- **DDI:** “Quem pode enfim compreender que Deus é a forma do ser e que, no entanto, não se mistura com a criatura?” (DDI, II, c. 2, n° 102)¹⁹³.
- **DDPL:** “Deus é a absoluta forma do ser, e este é o testemunho do apóstolo nesta passagem, porque o ser de todas as coisas é dado pelo Pai.” (DDPL, c. 2, n° 98)¹⁹⁴.
- **DDI:** “Na verdade, embora Deus, para tornar conhecida a sua bondade – como querem os religiosos – ou devido ao facto de ser a máxima e absoluta necessidade, tenha criado o mundo.” (DDI, II, c. 2, n° 103)¹⁹⁵.

¹⁸⁹ «Quoniam autem ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum ut tale communicare».

¹⁹⁰ «Communicat igitur se indimute».

¹⁹¹ «Videtur igitur neque esse, per hoc quod descendit de esse; neque non esse, quia est ante nihil; neque compositum ex illis».

¹⁹² «Mirabili subtilitate hoc nobis apostolus exprimit per hoc quod ait: “datum optimum descendere”, quasi diceret: dator formarum non aliud a se ipso donat, sed donum suum est optimum atque est ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima, sed non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive».

¹⁹³ «Quis denique intelligere potest Deum esse essendi formam nec tamen immisceri creaturae?».

¹⁹⁴ «Deus autem est absoluta essendi forma, et hoc est apostolicum documentum hoc loco, quoniam omne esse omnium est datum a patre».

¹⁹⁵ «Nam quamvis Deus propter suam cognoscendam bonitatem – ut religiosi volunt – aut ex eo, quia maxima absoluta necessitas, creavit mundum».

- **DDPL:** “[Deus] deu-se a si o mundo sensível, de modo que o mundo sensível seja por causa de si próprio [e] (...) possa atingir sensivelmente a Sua bondade.” (DDPL, c. 2, nº 103)¹⁹⁶.
- **DDI:** “Quem pode entender como todas as coisas são imagens daquela forma única infinita (...)?” (DDI, II, c. 2, nº 104)¹⁹⁷.
- **DDPL:** “Tal recepção, por ser algo que cai da verdade que se comunica, pende para a semelhança e a imagem, de modo que não é a verdade do dador, mas uma semelhança sua.” (DDPL, c. 2, nº 99)¹⁹⁸.
- **DDI:** “(...) como se a criatura fosse um Deus ocasionado. (...) De maneira que toda a criatura seja como que uma infinitude finita ou um Deus criado.” (DDI, II, c. 2, nº 104)¹⁹⁹.
- **DDPL:** “E por isso, o homem pode ser chamado de Deus humanado, e este mundo de Deus sensível.” (DDPL, c. 2, nº 102)²⁰⁰.

Todos estes exemplos mostram-nos a dependência e a convergência entre os dois textos. No entanto, se em **DDI**, Nicolau de Cusa utiliza frequentemente a imagem da linha infinita e da curva finita para expressar a relação entre Deus e a criatura (DDI, II, c. 2, nº 102), em **DDPL**, esta mesma relação é expressa, sobretudo, através da *metáfora da luz*.

De acordo com J. André, tanto **DDPL**, quanto **DQD**, “se constroem a partir do desenvolvimento da metáfora da luz” (André, 2017, p. 127). Todavia, **DDPL** focaliza, mais que o **DQD**, a vertente ontológica dessa metáfora (André, 2017, p. 130)²⁰¹.

¹⁹⁶ «Se dedit mundum sensibilem, ut sensibilis mundus sit propter ipsum, (...) bonitatem ipsius sensibiliter attingat».

¹⁹⁷ «Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unicae infinitae formae sunt imago (...)?».

¹⁹⁸ «Talis autem receptio, cum sit cadens a veritate se communicantis, ad similitudinem et imaginem vergit, ut non sit veritas datoris sed similitudo».

¹⁹⁹ «(...) quasi creatura sit Deus occasionatus. (...) Ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus».

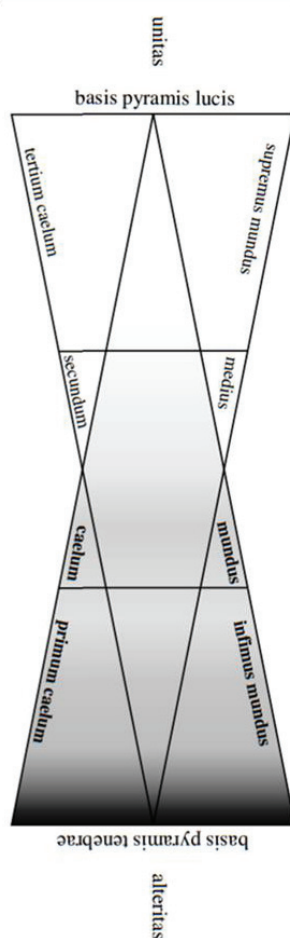
²⁰⁰ «Sic quod homo nominari possit deus humanatus, et hic mundus deus sensibilis».

²⁰¹ «Mas a metáfora da luz orienta-se também para uma vertente ontológica a que sobretudo o *De dato patris luminum* dá especial relevância».

O **DDPL** pode ser entendido como um verdadeiro tratado cusano da *metafísica da luz*, como nos indica M. Führer: “Uma leitura cuidadosa do texto revela que o *De dato patris luminum* é na realidade um tratado sobre a metafísica da luz.” (Führer, 1986, p. 17).

Podemos também considerar a **figura P**, apresentada em **DC**, como o diagrama que ilustra todo este tratado cusano sobre a metafísica da luz. De acordo com J. André, “se colocarmos esta figura numa orientação vertical, veremos como o movimento descrito [em **DDPL**] corresponde (...) ao movimento da base da pirâmide da luz (que é a base da unidade) para a base da pirâmide das trevas (que é a base da alteridade).” (André, 2017, p. 128).

Assim, **DDPL** permite-nos um novo olhar sobre a **figura P**:



De acordo com esta perspectiva vertical e descendente da **figura P**, no contexto da metafísica da luz de **DDPL**, podemos visualizar como toda a criação está repleta de luz, cuja fonte é Deus. Este contínuo luminoso é, de acordo com M. Führer, o fundamento da *metafísica da luz* em Nicolau de Cusa: “Embora o Cusano dedique grande parte do seu trabalho ao *exitus* e *reditus* da luz divina, o fundamento de toda a sua metafísica da luz é a doutrina de que a luz é contínua ao longo da criação.” (Führer, 1986, p. 18).

A luz infinita, que se identifica com Deus, ilumina o mundo sensível a fim de revelar ao homem a bondade de Deus: “E porque Deus é o fim da sua própria obra (...) deu-se a si o mundo sensível, de modo que o mundo sensível (...) atinja a sua bondade, e a luz infinita resplandeça de modo sensível nos seres sensíveis.” (DDPL, c. 2, nº 103)²⁰².

Luz e Bondade/Bem são conceitos que se encontram relacionados na tradição neoplatónica, cuja origem remonta à comparação de Platão do *Bem* com o sol, cujos raios quando se difundem, tudo iluminam. Esta imagem permite-nos uma dupla aceção: “A radiação da luz sugere a emanção de Deus, enquanto a sua iluminação sugere a sua bondade revelada na criação.” (Führer, 1986, p. 19). É, sobretudo, para esta segunda aceção que Cusa se volta em **DDPL**.

A terminologia da luz utilizada por Cusa em **DDPL** é precisa e bastante significativa. Ao longo do opúsculo encontramos dois termos para designar a luz: *lux* e *lumen*. Esta distinção foi notada por M. Führer ao perceber que Cusa utiliza *lux* para referir-se à fonte da luz – Deus – e *lumen*, para se referir à luz refletida nas criaturas.

²⁰² «Et quoniam ipse est finis operis sui, qui propter semet ipsum omnia operatus est, se dedit mundum sensibilem, ut sensibilis mundus sit propter ipsum, ut receptio ipsius descensiva, quae in sensibilem gradum divergit, bonitatem ipsius sensibiliter attingat, et luceat lux infinita sensibilibus sensibiliter».

Esta distinção não é sua, remonta a S. Basílio e ao grande metafísico da luz, Roberto Grosseteste (Führer, 1986, p. 19)²⁰³. Por sua vez, J. Koch atesta que esta distinção terminológica remonta a Escoto Eriúgena:

“Mas João [Escoto Eriúgena] não só procede do contraste entre as trevas divinas e a luz criada, também chama a Deus a única luz (*lux*) que flui para tudo o que é, para que tenha essência; que brilha em tudo o que é, para que todos possam desfrutar da plenitude da sua perfeição e para que todos sejam um nela. Assim, do Pai das luzes (*luminum*) todas as luzes descem. Aqui, como no que se segue, a diferença entre a luz divina e a luz criada também é registada terminologicamente.” (Koch, 1973, p. 41).

Esta distinção é, para M. Führer, o desenvolvimento mais importante do pensamento cusano depois de **DDI** (Führer, 1986, p. 28)²⁰⁴.

Nicolau de Cusa ao referir-se à luz infinita utiliza o termo *lux*, uma vez que se refere a Deus como *Pai das Luzes*. Ao remeter-nos para a já conhecida *metáfora da luz e das cores* utilizada em **DQD**, agora, em **DDPL**, com expressões semelhantes, o Cusano diz-nos: “A cor é, com efeito, a receção contraída da luz, e a luz não se mistura com as coisas, mas é recebida descensivamente, segundo um certo grau de descida.” (DDPL, c. 2, n° 100)²⁰⁵. E ainda: “A cor é a terminação da luz no visível.” (DDPL, c. 2, n° 100)²⁰⁶.

Se atentos, podemos ainda encontrar outros paralelos entre as expressões cusanas de **DDI**, Livro II, segundo capítulo, e **DDPL**, notando neste último a aplicação da terminologia própria à *metafísica da luz*. Então, por exemplo, ao falar de Deus e das

²⁰³ «The distinction between the two terms can be traced back to St. Basil’s Homilies on the Hexameron through the writings of Robert Grosseteste who distinguishes *lux* as the source of light and *lumen* as reflected light».

²⁰⁴ «In this respect the distinction between *lux* and *lumen* is perhaps the most important development in Cusanus’ thinking since he wrote the *De docta ignorantia*».

²⁰⁵ «Color enim est contracta receptio lucis, et non permiscetur lux rebus, sed recipitur descensive secundum gradum aliquem descensionis».

²⁰⁶ «Terminatio lucis in perspicuo est color».

criaturas em **DDPL**, na *metáfora da luz e das cores*, encontramos a respeito de Deus (o sublinhado é nosso):

DDPL: “A luz é tudo aquilo que é em todas as cores.” (DDPL, c. 2, nº 100)²⁰⁷.

DDI: “Ensinou-nos a sagrada ignorância no que antes foi dito que nada é a partir de si a não ser o máximo simples, no qual a partir de si, por si e para si são o mesmo, ou seja, o próprio ser absoluto, e que é necessário que tudo aquilo que é seja, devido a ele, o que é enquanto é.” (DDI, II, c. 2, nº 98)²⁰⁸.

A respeito da criatura:

DDPL: “A cor não é a luz, mas é a luz recebida de modo contraído segundo uma certa semelhança, de modo tal que a forma da luz está em relação com a forma das cores.” (DDPL, c. 2, nº 100)²⁰⁹.

DDI: “Por isso, a criatura, que é um ser-dependente, não tem tudo aquilo que é, como a corruptibilidade, a divisibilidade, a imperfeição, a diversidade, a pluralidade, etc., do máximo, eterno, indivisível, perfeitíssimo, indistinto, uno, nem de alguma causa positiva.” (DI, II, c. 2, nº 98)²¹⁰.

²⁰⁷ «Lux sit omne id quod est in omnibus coloribus».

²⁰⁸ «Docuit nos sacra ignorantia in prioribus nihil a se esse nisi maximum simpliciter, ubi a se, in se, per se et ad se idem sunt: ipsum scilicet absolutum esse; necesseque esse omne, quod est, id quod est – inquantum est –, ab ipso esse».

²⁰⁹ «Nec est color lux, sed est lux sic recepta contracte tali quadam similitudine, ut se habet forma lucis ad formam colorum».

²¹⁰ «Non habet igitur creatura, quae ab esse est, omne id quod est: corruptibilitatem, divisibilitatem, imperfectionem, diversitatem, pluralitatem et cetera huiusmodi a maximo aeterno, indivisibili, perfectissimo, indistincto, uno, neque ab aliqua causa positiva».

Ao que, em **DDI**, Cusa denomina “máximo simples” (*maximum simpliciter*) ou “ser absoluto” (*absolutum esse*) – isto é Deus –; em **DDPL**, ele chama “luz infinita” (*lux infinita*) ou, simplesmente, “luz” (*lux*). Já no que se refere à criatura, o Cusano utiliza, em **DDPL**, o termo *lumen*, diferenciando-o de *lux* como vimos acima: “Todas as coisas são, de alguma maneira, aparições ou luzes.” (DDPL, c. 4, nº 108)²¹¹ e não *lucēs* (pl. *lux*). W. Beierwaltes chama a esta passagem: “uma continuação modificada dos textos de Eriúgena” (Beierwaltes, 2007, p. 125)²¹², de tal maneira a presença de Escoto Eriúgena se faz sentir no vocabulário de **DDPL**.

Por isso, Deus enquanto *lux* é considerado *pater luminum* – denominação que dá título ao opúsculo – e não *pater lucis*: “não diz que é a própria luz, mas que é o Pai das luzes” (DDPL, c. 4, nº 108)²¹³ ou “fonte das luzes” (DDPL, c. 4, nº 108)²¹⁴. Em relação a Deus, ainda encontramos em **DDPL** outros termos derivados, como: “luz viva e gloriosa” (*lux viva et gloriosa*) (DDPL, c. 1, nº 95) e “luz inacessível” (*inaccessibilem lucem*) (DDPL, c. 3, nº 107).

Contudo, admitimos ter encontrado ao longo de todo o opúsculo uma exceção: “Por isso, como neste mundo nós comunicamos os nossos conceitos, o Apóstolo nega que convenha a Deus Pai a mudança e as vicissitudes da escuridão, visto que Ele é a luz eterna, na qual não há treva alguma.” (DDPL, c. 3, nº 107)²¹⁵. Como explicar esta exceção que contradiz toda a distinção entre *lux* e *lumen* utilizada pelo Cusano ao longo do opúsculo?

²¹¹ «Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina quaedam».

²¹² «Ganz eng mit Eriugena verbunden sind des Cusanus Reflexionen im IV. Kapitel von *De dato patris luminum*; sie lesen sich wie eine modifizierte Weiterführung von Eriugenas Texten».

²¹³ «Non ait ipsum lumen esse sed patrem luminum nec dicit ipsum tenebram esse, quem patrem luminum affirmat».

²¹⁴ «Sed ipse est fons luminum».

²¹⁵ «Hinc ut in hoc mundo intelligentias communicamus, tunc apostolus deo patri convenire negat transmutationem et vicissitudinem obumbrationis, quia est aeternum lumen, in quo non sunt tenebrae ullae».

A mesma expressão – *luz eterna* – volta a aparecer mais adiante, no contexto de uma teologia do Verbo: “Ficou mais acima suficientemente demonstrado que a receção num processo descendente faz com que a luz eterna e universal se torne início de uma criatura particular e, deste modo, surja uma criatura que tem o seu primeiro início no Verbo da verdade.” (DDPL, c. 4, nº 111)²¹⁶.

Ao longo de toda a exposição cusana acerca do Verbo, realizada nos capítulos IV e V de DDPL, Nicolau de Cusa utiliza, curiosamente, a expressão *lumen* quando se refere ao Verbo. Eis outros exemplos: *lumen omnis rationis* (DDPL, c. 3, nº 110)²¹⁷, *lumen infinitum* (DDPL, c. 4, nº 111)²¹⁸, *essentiale lumen creaturarum* (DDPL, c. 5, nº 115)²¹⁹, *ipsum lumen infinitum patris* (DDPL, c. 5, nº 122)²²⁰, *paternum lumen vitae nostrae* (DDPL, c. 5, nº 122) e *paternum lumen* (DDPL, c. 5, nº 122)²²¹. Qual o motivo de chamar ao Verbo *lumen* e não *lux*?

De acordo com M. Führer, quando Cusa se refere ao Verbo como *lumen*, está-se a referir somente à parte humana do Verbo encarnado, isto é à criatura, e não ao Verbo

²¹⁶ «Satis supra ostensum est receptionem in descensu facere, ut aeternale lumen atque universale fiat initium creaturae particularis, ut sic oriatur creatura habens primitiale aliquod initium in verbo veritatis».

²¹⁷ «Verbum veritatis ratio seu ars est absoluta seu ratio, quae lumen dici potest omnis rationis».

²¹⁸ «Sic plane videmus quomodo filius in divinis est ostensio vera patris secundum omnipotentiam absolutam et lumen infinitum».

²¹⁹ «Videt homo varias creaturas esse, et in ipsa varietate illuminatur, ut ad essenziale lumen reaturarum pergat».

²²⁰ «Sed verbum omnium illorum lumen est receptum in descensu verbi absoluti et non fuit ipsum verbum, quod est ipsum lumen infinitum patris, quousque verbum ipsum absque contractione se sensibiliter in domino nostro Iesu Christo ostenderet».

²²¹ «In hoc enim «verbo veritatis» geniti sumus filii lucis, quoniam divitias gloriae regni aeterni in nobis ac intra nos esse revelavit et intellectualem immortalitatem assequi docuit per mortificationem mundi sensibilis et se ipsum nobis manifestum fecit, ut in suo lumine, qui «verbum caro factum est» paternum lumen vitae nostrae apprehendamus, quoniam ipse est paternum lumen «illuminans omnem hominem» et adimplens lumine suo id, quod nobis deest ad assequendum quietis vitam lectabilissimam in ipso et per ipsum, qui est in saecula benedictus».

entendido como uma das pessoas da Trindade (Führer, 1986, p. 25)²²². Neste sentido, enquanto Deus encarnado, “o Verbo é *lux-lumen*” (Führer, 1986, p. 25).

Porém as expressões de Cusa parecem não nos autorizar esta interpretação. Pois, em muitos dos casos acima apresentados, Nicolau de Cusa, ao falar do Verbo como *lumen*, não faz qualquer menção à *Encarnação*, pelo que não nos parece que se esteja a referir à *natureza de criatura* do Verbo encarnado. A não ser que entendamos que qualquer referência ao Verbo implique a noção do Verbo encarnado em Jesus Cristo: “[O Verbo] é a própria luz infinita do Pai, o qual não se manifestou sensivelmente, sem contração, a não ser em nosso senhor Jesus Cristo.” (DDPL, c. 5, nº 122)²²³.

Contrariamente a M. Führer, a explicação que nos parece mais plausível é de que o Verbo – ainda que não encarnado - é considerado por Cusa como sendo a *manifestação suprema* do Pai das luzes e, por conseguinte, não é entendido como *fonte* das luzes. Ou seja, no contexto da metáfora da luz, ao Verbo corresponde apropriadamente o termo *lumen* e não *lux*, por não ser ele a fonte de luz. O Verbo, na medida em que é manifestação do Pai, é considerado como *lumen e suprema apparitio patris*: “Nesta luz, que é o Verbo, o Filho primogénito e a aparição suprema do Pai, o Pai das luzes engendrou voluntariamente todas as aparições descendentes.” (DDPL, c. 4, nº 110)²²⁴.

²²² «Notice that this light that is the Word is *lumen* and not *lux*. Cusanus is referring to the Word in so far as it is a manifestation of God and hence a creature. He is referring to the human part of the God-man complication. In so far as it is divine and a member of the Trinity, Cusanus refers to the Word as *lux*».

²²³ «Sed verbum omnium illorum lumen est receptum in descensu verbi absoluti et non fuit ipsum verbum, quod est ipsum lumen infinitum patris, quousque verbum ipsum absque contractione se sensibilliter in domino nostro Iesu Christo ostenderet».

²²⁴ «In hoc lumine, quod et verbum et filius primogenitus et suprema apparitio patris, omnes apparitiones descendentes pater luminum «voluntarie genuit»».

E ainda: “E assim vemos claramente que o Filho, na esfera do divino, é uma verdadeira manifestação do Pai segundo a onipotência absoluta e segundo a luz infinita.” (DDPL, c. 4, nº 111)²²⁵.

Quando Cusa diz que o Verbo não se manifestou sensivelmente de modo contraído senão em Jesus Cristo (DDPL, c. 5, nº 122), implicitamente confirma-nos que todas as criaturas são também manifestações do Verbo, ainda que de outro modo: “O verbo, luz de todas estas coisas, é recebido num processo descendente do Verbo absoluto, mas não foi o próprio verbo.” (DDPL, c. 5, nº 122)²²⁶. Significa que *Criação e Encarnação* partem de um processo descendente do Verbo com o fim de manifestar o Pai (Albertson, 2006, p. 203)²²⁷. Neste sentido, afirma J. Wolter: “O verdadeiro motivo para a encarnação é a conceção do mundo como *apparitio dei*.” (Wolter, 2004, p. 139).

De acordo com D. Albertson, em **DDPL**, a criação enquanto “autodoação de Deus contraída no tempo, assemelha-se à encarnação de várias maneiras.” (Albertson, 2006, p. 202). A partir de uma análise de **DDPL**, conclui D. Albertson, em termos cusanos, que “a criação explica (*unfolds*) a encarnação, e a encarnação complica (*enfolds*) a criação.” (Albertson, 2006, p. 202). Poderemos então pensar a teofania cósmica à maneira de uma encarnação de Deus no mundo sensível? A expressão presente em **DDPL** do mundo sensível como *deus sensibilis* não nos remete a esse pensamento? De acordo com A. Kijewska, a resposta parece ser afirmativa ao dizer: “Esta realidade divina, que é inacessível, inominável e que não pode participar, torna-se acessível devido à *explicatio* – a instauração da multiplicidade das coisas criadas, que se

²²⁵ «Sic plane videmus quomodo filius in divinis est ostensio vera patris secundum onnipotentiam absolutam et lumen infinitum».

²²⁶ «Sed verbum omnium illorum lumen est receptum in descensu verbi absoluti et non fuit ipsum verbum».

²²⁷ «In the *De dato* each creature is a theophany sharing in the Son’s achievement of disclosing the Father».

tornam teofania, a imagem e a encarnação de Deus escondido.” (Kijewska, 2016, p. 108). Conduzirá este pensamento a alguma forma de panteísmo?

Voltemos à distinção entre *lux* e *lumen*, que, para além de ser uma das ideias centrais de **DDPL** (Führer, 1986, p. 19)²²⁸, nos ajuda a esclarecer melhor todas estas indagações. Esta distinção só por si é suficiente para descartar qualquer forma de panteísmo no pensamento cusano, como nos afirma M. Führer: “A distinção entre *lux* e *lumen* salva o Cusano da acusação de panteísmo, um problema comum a qualquer metafísica da luz que não está atenta à natureza *sui generis* da fonte divina da luz.” (Führer, 1986, p. 19).

Considerando que a relação entre Deus e as criaturas é pensada em **DDPL**, através da linguagem da *metafísica da luz*, como uma relação *lux-lumen*, na qual as criaturas são *lumina* e aparições de Deus, que é *lux*: “Todas as coisas são, de alguma maneira, aparições ou luzes” e “todas as coisas são aparições de um único Deus, que, ainda que seja uno, não pode, no entanto, aparecer a não ser na variedade” (DDPL, c. 4, n° 108)²²⁹, então o estatuto metafísico dos *lumina* é que eles são aparições da *lux* e não a própria *lux*.

M. Führer salienta também que esta linguagem utilizada por Cusa é *metafórica*, pois insere-se na *metáfora da luz*, pelo que não se trata de um conceito *unívoco* de luz, como a própria terminologia esclarece: “O termo *lumen*, porém, é dito das criaturas *metaforicamente* a fim de indicar o mistério básico da participação das criaturas na divina bondade.” (Führer, 1986, p. 21).

²²⁸ «In fact it is one of the central ideas of the De dato that the lumina are theophanic and not to be confused with their source, God, who dwells in a light that is inaccessible to the human rational powers».

²²⁹ «Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina quaedam. Sed quia unus est pater et fons luminum, tunc omnia sunt apparitiones unius dei, qui, etsi sit unus, non potest tamen nisi in varietate apparere».

Portanto, a teofania no mundo sensível tem um sentido metafórico na medida em que as criaturas são símbolos/aparições da bondade divina.

2.3.2. A criatura compreendida na sua dimensão ontológica própria: o contributo de K. Jacobi

Outras perspetivas complementam o panorama da filosofia cusana apresentada em **DDPL**. R. Hüntelmann, por exemplo, vê na obra cusana a emergência de um novo paradigma metafísico no qual a relação Deus-criatura não é pensada como uma relação ser-ente, mas de ser a ser:

“Ele pensa na relação entre Deus e o mundo efetivamente como uma relação de ser a ser. Com isso ele estabelece o problema da identidade e da diferença entre Deus e o mundo de uma forma completamente nova, diferente da Idade Média, na qual esta relação encontrou a sua solução na *analogia entis*.” (Hüntelmann, 1995, p. 649).

R. Hüntelmann, no seguimento da interpretação de H. Rombach, vê na obra do Cusano o surgimento de uma nova ontologia - o *funcionalismo* -, em que a ontologia já não é propriamente uma doutrina do ser no sentido tradicional, mas uma filosofia puramente funcional, em que Deus e a criatura constituem duas dimensões completamente distintas:

“O Cusano mostra que a ontologia de Deus é uma ontologia *distinta* da ontologia do mundo e que, por isso, não há termo de comparação entre ambas as ontologias. Deus e o mundo não se distinguem pelo seu nível dentro de uma ontologia; pelo contrário, expressam uma diferença profunda, abismal, a qual não pode ser remontada por um conceito comum de ser, o que exige duas ontologias diversas. A mesma categoria de «comparabilidade» vale somente no interior de uma ontologia do mundo, mas não é uma categoria válida para a relação entre Deus e o mundo.” (Hüntelmann, 1995, p. 650).

R. Hüntelmann não concebe a relação Deus-criatura como uma “relação real” (Hüntelmann, 1995, p. 657), na medida em que “seria necessário um horizonte comum que teria de estar sobre Deus e o mundo” (Hüntelmann, 1995, p. 654) para que essa relação dual fosse possível.

Deste modo, a *diferença*, na qual se fundamenta o conceito de relação, não é possível no horizonte da pura identidade do divino: “Deus não é idêntico ao mundo, nem tão pouco é diferente dele, pois identidade e diferença são categorias do mundo, nunca categorias de Deus, do idêntico.” (Hüntelmann, 1995, p. 654). Por isso, Deus e o mundo “devem ser entendidos como dois “âmbitos” dimensionalmente distintos.” (Hüntelmann, 1995, p. 666).

Acerca destes dois âmbitos ou dimensões discorre K. Jacobi na sua monografia sobre a filosofia cusana - *Die Methode der cusanischen Philosophie* (1969) - sobretudo, na secção dedicada ao estudo de **DQD** e de **DDPL**. Esta obra de K. Jacobi que tem por escopo clarificar o método da filosofia cusana, aprofunda as duas dimensões ontológicas presentes no pensamento de Nicolau de Cusa.

A primeira parte dessa obra, consagrada à exposição das principais tendências interpretativas da obra do Cusano, prepara, desde logo, a solução proposta por K. Jacobi que consiste em compreender o pensamento filosófico do Cusano a partir da tese da existência de uma dualidade de dimensões ontológicas na sua interpretação da realidade.

K. Jacobi passa então a desenvolver a tese já anteriormente apresentada por seu professor, H. Rombach, em *Substanz, System, Struktur*, publicada em 1965/66. Posteriormente, K. Jacobi volta a abordar a questão da dualidade de dimensões ontológicas na obra introdutória ao pensamento cusano por ele organizada: *Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken* (1979); sobretudo, no capítulo de

sua autoria dedicado à ontologia cusana: *Ontologie aus dem Geist „belehrten Nichtwissens“* (pp. 27-55).

A abordagem de K. Jacobi do tema da teofania cósmica, que é o que mais nos interessa para este trabalho, desenvolve-se, sobretudo, em torno de **DDPL** e encontra-se particularmente exposta na sua principal obra, no título: *Das cusanische Verständnis des Seienden als „Theophanie“ und der Gedanke der Zweiheit der ontologischen Dimensionen* (pp. 143-153).

Neste capítulo, K. Jacobi desenvolve a partir da análise dos três primeiros capítulos de **DDPL**, três linhas fundamentais de investigação. São elas: a autorrevelação de Deus como possibilidade de todo o conhecimento; a criatura considerada como um *deus datus*; e a tese da dualidade de dimensões ontológicas.

Já em *Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken*, K. Jacobi desenvolve a tese da dualidade de dimensões ontológicas a partir do segundo livro de **DDI**, particularmente, dos capítulos 2 e 3, que são aqueles que, a nosso ver, mais sustentam o pensamento da *teofania cósmica* na primeira obra filosófica do Cusano. K. Jacobi introduz, também, a partir da teoria do universo apresentada por Nicolau de Cusa no capítulo 5 do segundo livro de **DDI**, o *funcionalismo*, como sistema metafísico utilizado por Cusa e no qual K. Jacobi procura entrever uma *ontologia da alteridade*.

A autorrevelação de Deus como possibilidade de todo o conhecimento é uma tese já tratada por Nicolau de Cusa em **DQD**, escrito em 1445, no ano anterior à redação de **DDPL** e que encontra no primeiro capítulo deste a sua continuação, mas com uma acentuação diferente. Em **DDPL**, a noção de que todo o nosso conhecimento provém da luz divina e de que é essa mesma luz que se manifesta em todas as coisas, mesmo

quando disso não temos conhecimento, é tratada particularmente através do pensamento da *teofania*.

A reflexão de **DDPL**, que gira em torno do versículo de S. Tiago - “Toda a dádiva excelente e todo o dom perfeito vêm do alto e descem do Pai das luzes, no qual não há mudança, nem sombra de vicissitude.” (Tg. 1, 17) -, permite a K. Jacobi vislumbrar três elementos a partir dos quais a teofania cósmica pode ser pensada: o Pai ou Deus como dador (*Gebender*); o dom ou a dádiva (*Gabe*) e a criatura como dado (*Gegebenen*). Num primeiro momento, estes três elementos parecem identificar-se (Jacobi, 1969, p. 148)²³⁰.

Neste primeiro momento, configura-se aos nossos olhos aquilo que K. Jacobi chama de “tese da identidade” (*Identitätsthese*) (Jacobi, 1969, p. 148), na qual Deus e a criatura parecem ser uma e a mesma coisa.

No entanto, torna-se necessário, para que não fiquemos com uma visão unilateral da metafísica cusana, considerar, num segundo momento, uma “profunda diferença” (*tiefste Differenz*) (Jacobi, 1969, p. 148) entre Deus e a criatura. Em que consiste esta *diferença*? De acordo com K. Jacobi, esta diferença consiste no próprio *modo de ser* de Deus e da criatura: “O ser da criatura e o ser de Deus diferenciam-se no modo de ser (*Seinsweise*).” (Jacobi, 1969, p. 148).

Assim, K. Jacobi entende que o Cusano compreende Deus e a criatura como dois modos diferentes de ser de uma mesma realidade, que quando considerada de acordo com o *modo de quem dá* identifica-se com Deus; e quando considerada segundo o *modo do dado* é criatura (Jacobi, 1969, p. 148)²³¹.

²³⁰ «Empfänger und Empfangenes sind identisch: Gott gibt der Kreatur, dass sie ist, was sie ist».

²³¹ «Dieses „Selbe“ ist „secundum modum datoris“ Gott, „secundum modum dati“ Kreatur».

Ao considerar a realidade *secundum modum datoris* entendemos que Deus é tudo aquilo que existe, isto é, unidade absoluta. E neste sentido, tudo aquilo que é coincide com o ser de Deus. Por outro lado, se considerarmos a realidade *secundum modum dati*, então, cada ser é um *deus creatus* (DDI, II, c. 2, nº 104), isto é, Deus recebido na finitude.

Pelo que parece que esta diferença entre Deus e criatura não constitui uma *diferença ontológica*. K. Jacobi declara-o explicitamente: “A diferença entre Deus e a criatura não deve ser pensada onticamente.” (Jacobi, 1979, p. 47). K. Jacobi tem consciência das dificuldades que esta interpretação apresenta, quando afirma: “Não está este pensamento isento de algumas dificuldades.” (Jacobi, 1979, p. 46). Todavia, considera esta ideia fundamental para compreender “qualquer tipo de diferenciação” (*alle Arten von Unterschieden*) presente no sistema cusano (Jacobi, 1969, p. 148).

Isto posto, K. Jacobi conclui que tudo aquilo que existe e pode ser pensado cai, simultaneamente, debaixo destes dois modos de ser: “Tudo existe em dois modos de ser, como unidade e como alteridade, como princípio e como fundado.” (Jacobi, 1979, p. 47). Se considerado em Deus coincide com o próprio Deus; se considerado sob a facticidade do mundo, é criatura. Deste modo, cada coisa está em Deus como em seu fundamento, em sede própria; e nas coisas enquanto manifestação, *teofania*. A criatura é, portanto, quando considerada na sua factualidade mundana, manifestação de Deus ou Deus no modo de manifestação: “A criatura é *teofania*, Deus no modo de manifestação, no entanto, não é o próprio Deus.” (Jacobi, 1969, p. 148).

Esta relação entre Deus e criatura constitui uma problemática metafísica complexa e fundamental no pensamento cusano. A falta de um vocabulário apropriado em temáticas tão divinas torna ainda mais difícil a precisão do discurso como o próprio

Cusano nos alerta: “Sem dúvida, esta forma de dizer carece de precisão, mas vamos tentar procurar a inteligência da verdade.” (DDPL, c. 2, nº 98)²³². Deste modo, Cusa opta, ao longo de **DDPL**, e de todas as suas outras obras, por *reapresentar* a mesma problemática de modos diversos, a fim de expressar, à força da repetição diferenciada, o sentido que se esconde por detrás da inefabilidade deste assunto.

Em **DDPL**, esta problemática é repensada pela linguagem das *formas*. Neste sentido, Cusa procura compreender a diferença entre a forma absoluta e as formas individuais, e como estas últimas podem ser deduzidas a partir da *forma universal*, que é Deus (DDPL, c. 2, nº 98)²³³.

Nicolau de Cusa entende *forma* como “o ser próprio em toda a coisa que é” (DDPL, c. 2, nº 98)²³⁴, ou ainda, como “o próprio ser da coisa” (DDPL, c. 2, nº 98)²³⁵. K. Jacobi explica-nos que Deus não é a forma individual disto ou daquilo, mas a forma absoluta da forma disto ou daquilo (Jacobi, 1969, p. 149)²³⁶. A forma individual de cada ser aparece como um *descensus* da forma universal. E a criatura concretiza-se a partir deste modo do *descensus* (Jacobi, 1969, p. 149)²³⁷.

Deste modo, o infinito é recebido finitamente, o universal, singularmente e o absoluto, contraidamente (DDPL, c. 2, nº 99)²³⁸. K. Jacobi deteta nesta reapresentação do Cusano uma discreta *reformulação* da terminologia: a *diferença* já não é concebida como diferença do modo de ser entre *dator* e *datum*; mas entre *dator* e *receptum*:

²³² «Indubie hic dicendi modus praecisione caret, sed intelligentiam veritatis inquiramus».

²³³ «Nam forma cuiuslibet est descensus a forma universali, ut forma terrae sit forma sua et non alterius, et ita de reliquis».

²³⁴ «Forma est ipsum esse in omni re quae est».

²³⁵ «Forma est ipsum esse rei».

²³⁶ «Überlegung versucht die Differenz des Geschöpfes vom Schöpfer zu verstehen, indem die Eigenformen der verschiedenen Geschöpfe von Gott als der absoluten „forma formarum“ abgesetzt werden».

²³⁷ «Die Aufnahme des Gegebenen geschieht in der Weise des Abstiegs».

²³⁸ «Recipitur igitur infinitum finite et universale particulariter et absolutum contracte».

“Aqui, o Cusano varia a sua formulação inicial quase imperceptivelmente: se a diferença ontológica foi inicialmente entendida como a diferença entre o modo de ser do dador e do dado, o termo "*receptum*" aparece aqui ao invés de "*datum*".” (Jacobi, 1969, p. 149-150).

Qual o sentido desta reformulação? Ela tenta tornar mais claro o estatuto metafísico da criatura. O *donum* não pode ser recebido tal como é dado, mas somente de modo *contraído*. A teofania cósmica, entendida como *explicatio*, só pode ser compreendida enquanto *contractio*. O *donum* concretiza-se na alteridade (Jacobi, 1969, p. 150)²³⁹.

Em **DDPL** (c. 2, nº 100 e nº 103), o Cusano utiliza vários exemplos a fim de explicar melhor a diferença entre o *donum* tal como é dado e como é recebido. Os exemplos ressaltam a diferença entre o Princípio e o seu ser recebido; entre o ser e a sua manifestação. Se por um lado temos a unidade, a imparticipabilidade, a universalidade do princípio de ser, por outro, encontramos a alteridade e a particularidade da manifestação.

Esta manifestação ou este ser recebido do *donum* dá-se quer na “totalidade das manifestações” (*Totalität der Erscheinungen*) (Jacobi, 1969, p. 150) - isto é, no mundo sensível -, como em cada coisa em particular, enquanto contração do princípio dador de ser na alteridade.

Temos diante de nós, portanto, dois princípios: quando consideramos o *donum* que se dá sem diminuição, situamo-nos no *princípio da identidade*, no qual não há qualquer distinção entre o *dator* e o *donum*; quando consideramos o *donum* como *receptum*, então notamos uma diferença entre o *donum/dator* e o *donum/receptum*, e

²³⁹ «Die Aufnahme geschieht “aliter”, in Andersheit».

situamo-nos no *princípio da diferença*, também ele verdadeiro. No princípio da identidade encontramos a unidade; no princípio da diferença, a multiplicidade.

Estas duas perspectivas não se contradizem; pelo contrário, complementam-se. K. Jacobi considera a compreensão da *permanência e simultaneidade* destas duas dimensões o principal enfoque da filosofia cusana (Jacobi, 1979, p. 47)²⁴⁰.

Ainda na sua análise a **DDPL**, aquando da reflexão cusana sobre a temporalidade, K. Jacobi reforça a presença desta *dualidade ontológica*. Nicolau de Cusa afirma que “a eternidade do mundo é principiada e o mundo eterno foi feito.” (DDPL, c. 3, nº 106)²⁴¹. E em Deus, a eternidade do mundo, coincide com a própria essência divina. No entanto, quando o mundo é considerado na sua facticidade, enquanto recebido, está sujeito à sucessão do tempo. Há, portanto, dois modos de ser do mundo.

Contudo, quando considerado sob o aspeto da sua existência factual, o mundo não pode ser pensado como um *segundo mundo*, nem situado ao lado ou fora daquele eterno, considerado em Deus: “O mundo, como ele realmente existe, não é um segundo mundo ao lado e à parte do eterno, mas é precisamente esse mundo como transformado, feito, recebido.” (Jacobi, 1969, p. 152).

A facticidade do mundo não significa que os entes ou o próprio mundo existam fora do ser infinito, absoluto, eterno e único. O mundo não pode ser considerado como um *completamente outro* em relação a Deus. Não há uma *alteridade absoluta* entre o mundo e Deus. O mundo é, isto sim, um modo finito do ser infinito, uma contração do

²⁴⁰ «Der Ansatz der kusanischen Ontologie ist damit klargelegt. Sie ist Theorie der ontologischen Dimensionen».

²⁴¹ «Aeternitas igitur mundi principiata est et aeternus mundus factus est».

absoluto, a temporalidade do eterno. Em suma, o mundo é, de acordo com K. Jacobi, "o *outro* modo de ser de Deus." (Jacobi, 1969, p. 152).

O mundo pode ser considerado também como um "modo de manifestação" (*Erscheinungsmodus*) de Deus (Jacobi, 1969, p. 152). Tanto é verdadeiro dizer que o mundo é eterno, como dizer que ele é temporal. Estas duas asserções não se contradizem, mas apenas se aplicam em *dimensões ontológicas diferentes*.

K. Jacobi considera que o Cusano causou uma rutura com a ontologia tradicional, pois esta movia-se apenas numa ontologia da diferença, sem qualquer espaço para uma ontologia da identidade. Nicolau de Cusa harmonizou as duas, permitindo uma coexistência, reequacionando a ontologia da diferença como uma teoria da aparência ou *fenomenologia* (Jacobi, 1969, p. 172)²⁴². O mesmo é dizer que o mundo sensível é uma *apparitio dei*. Neste sentido, afirma L. Brunelli: "Os entes que aparecem no universo são, em última análise, formas de aparecer do poder absoluto do princípio: o universo é o princípio no modo da *explicatio*; o princípio, no seu ser em si, é tudo no modo da *complicatio*." (Brunelli, 1998, p. 26).

²⁴² «Cusanus konzipiert die Differenzontologie neu – als Erscheinungslehre, als "Phänomenologie"».

2.3.3. A crítica de J. Hopkins à interpretação de K. Jacobi

Um opositor à leitura de K. Jacobi da obra cusana foi J. Hopkins, sobretudo, através da obra: *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction* (1983), onde dedica todo um capítulo - *The World as Theophany: Nicholas of Cusa's Two Ontological Dimensions* (pp. 33-57) - à crítica da hermenêutica utilizada por K. Jacobi.

O argumento central de J. Hopkins consiste em mostrar que as expressões cusanas sobre Deus e as criaturas presentes em **DDPL** devem ser entendidas de acordo com a doutrina exposta por Nicolau de Cusa em **DDI** (Hopkins, 1983, p. 33)²⁴³. Qualquer extrapolação deste critério hermenêutico é um desvirtuamento da filosofia cusana presente em **DDPL**.

J. Hopkins considera importante o contributo dado por K. Jacobi ao salientar o estreito vínculo entre **DDPL** e **DDI**, a presença de um “novo tipo de ontologia” (Hopkins, 1983, p. 34) no pensamento cusano e a utilização consciente, por parte de Cusa, de uma linguagem que sabia paradoxal, à maneira do que a do Pseudo-Dionísio e a do Mestre Eckhart tinham sido: “Certamente o que há de novo na sua filosofia é o seu aspeto dialético, acompanhado por um emprego consciente de uma linguagem paradoxal (embora esta linguagem não seja totalmente inovadora, dadas as suas raízes no Pseudo-Dionísio e no Mestre Eckhart).” (Hopkins, 1983, p. 39).

Contudo, e esta é a primeira grande crítica à hermenêutica de K. Jacobi, considera que este último não deu a devida atenção a determinadas expressões de Nicolau de Cusa que visam *relativizar* o sentido das suas expressões mais paradoxais, como, por exemplo, a utilização frequente do termo “parece que” (*videtur*) (Hopkins,

²⁴³ «If we take this preliminary consideration as a provisional starting point, subject to further confirmation or disconfirmation, then we create a hermeneutical circle: we can use DI to cast light upon puzzling passages in a subsequent work; and we can use the subsequent work to illuminate an apparent obscurity in DI».

1983, p. 40)²⁴⁴ ou ainda, declarações como esta: “Sem dúvida, esta forma de dizer carece de precisão.” (DDPL, c. 2, n° 98)²⁴⁵. L. Peña também destacou o cuidado do Cusano na utilização dos termos: “O Cusano é cauteloso e sabe que, neste terreno escorregadio, é preciso andar com cautela. Ele não deixa de temperar as suas explicações com importantes partículas restritivas: «*quasi*», «*ut*».” (Peña L. , 1995, p. 729).

J. Hopkins crítica as conclusões que K. Jacobi faz a partir da *absolutização* de algumas dessas expressões delicadas de Nicolau de Cusa em **DDPL**, sobretudo, a de que Deus e as criaturas são dois modos de ser de uma mesma realidade.

Neste sentido, a hermenêutica de **DDPL**, capítulo II, n° 97 é a mais sensível de todas. Nesse parágrafo, onde se encontram as afirmações que dão fundamento à tese da dualidade de dimensões ontológicas, a expressão *videtur* aparece 3 vezes a preceder as afirmações mais delicadas:

- “Parece, pois, que toda a criatura é de algum modo Deus.” (DDPL, c. 2, n° 97)²⁴⁶.
- “Parece que Deus é dado.” (DDPL, c. 2, n° 97)²⁴⁷.
- “Parece, pois, que uma mesma coisa seja Deus e a criatura; segundo o modo do dador é Deus; segundo o modo do dado é criatura.” (DDPL, c. 2, n° 97)²⁴⁸.

²⁴⁴ «Jacobi could not legitimately use this very argument to show that Nicholas means much more than *videtur*, that he means *nesseest*».

²⁴⁵ «Indubie hic dicendi modus praecisione caret, sed intelligentiam veritatis inquiramus».

²⁴⁶ «Videtur igitur omnem creaturam quodammodo deum esse».

²⁴⁷ «Videtur deus datus esse».

²⁴⁸ «Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura».

No início do parágrafo seguinte, Nicolau de Cusa admite que tudo que foi dito no parágrafo acima mencionado carece de precisão: “Sem dúvida, este modo de dizer carece de precisão.” (DDPL, c. 2, nº 98)²⁴⁹.

Para além de criticar K. Jacobi de não ter em conta este carácter provisório das afirmações cusanas, J. Hopkins também o critica por fazer uma leitura muito local deste texto, sem levar em conta o conjunto das afirmações cusanas em outros lugares paralelos da sua obra, especialmente em **DDI** (Hopkins, 1983, p. 40)²⁵⁰.

J. Hopkins considera que o próprio Cusa em **DDPL**, por meio de outras aproximações, sobretudo a partir da linguagem das formas, procura precisar melhor o sentido daquilo que pretende significar (Hopkins, 1983, p. 40)²⁵¹. Nesta, por exemplo, o Cusano deixa claro a distinção entre a forma particular das criaturas e a forma universal de Deus. Deus, enquanto forma universal de todas as formas, não se identifica com nenhuma das formas particulares:

“Deus é a forma universal de ser, porque Ele dá o ser a todas as coisas. Mas como a forma dá ser a qualquer coisa em particular, isso significa que a forma é o próprio ser da coisa e, portanto, Deus, que provê o próprio ser, é chamado apropriadamente por muitos um dador de formas. Deus não é, portanto, a forma da terra, da água, do ar, do éter ou de qualquer outra coisa, mas Ele é a forma absoluta da forma da terra ou do ar. A terra, ou qualquer outra coisa, não é Deus, mas a terra; e o ar é ar, e éter, éter, e homem, homem, cada um em virtude de sua própria forma. A forma, de facto, de cada coisa desce da forma universal, de modo que a forma da Terra seja a sua forma, e não qualquer outra coisa, e assim deve ser tudo o resto.” (DDPL, c. 2, nº 98)²⁵².

²⁴⁹ «Indubie hic dicendi modus praecisione caret».

²⁵⁰ «Of course, Jacobi never tells us where, outside of *De Dato*, this argument is to be found; nor does he either construct or reconstruct it for us; nor does he tell us what to do with such statements as the one in DI II, 13: "*Deus autem non est nisi absolutus*": "God, however, is only absolute." On the other hand, Jacobi surely cannot suppose that the argument occurs in *De Dato* itself; for the only relevant argument we find there is the argument in 2 (97), whose movement is in terms of a threefold occurrence of "*videtur*." Jacobi could not legitimately use this very argument to show that Nicholas means much more than *videtur*, that he means *necesse est*».

²⁵¹ «Though Nicholas is not endorsing the foregoing view, which he rejects as imprecise, there is nonetheless something in it which he regards as approaching a correct understanding of the matter. This correct understanding he states in terms of the language of forms».

²⁵² «Deus igitur est universalis essendi forma, quia dat omnibus esse. Sed quia forma dat esse rei cuicumque particulari, hoc est dicere, forma est ipsum esse rei, hinc deus, qui dat ipsum esse, recte

J. Hopkins recorda também o paralelismo entre esta linguagem das formas de **DDPL** e a metáfora dos espelhos apresentada em **DDI**, livro II, capítulo II, nºs 102-103. O ser de Deus é comparado a uma realidade refletida em vários espelhos. Cada um destes espelhos refletirá uma imagem da realidade original e cada um dos reflexos espelhados difere um do outro. Nenhuma imagem refletida se identifica com o original, nem o original com qualquer uma das imagens.

Contudo, nenhuma das imagens pode subsistir sem a presença do original. Todas dependem dele, enquanto ele não depende de nenhuma. Assim também Deus está presente nas criaturas como o original na imagem, sem se identificar com nada do que há nas criaturas.

Por sua vez, as criaturas são um reflexo de Deus. E Deus é a realidade que as criaturas refletem e sem a qual não se sustentam. Mas o reflexo enquanto reflexo tem a sua existência própria, ainda que dependente de Deus. Por isso, J. Hopkins considera que o Cusano vê em Deus e no mundo sensível duas realidades distintas:

“Quando não fala de modo definitivo, Nicolau atribui ao mundo um ser próprio, que é relativamente - e não em última instância - independente. Isto é, o ser do mundo, embora derivado, é um *ser* derivado; conseqüentemente, o mundo não é nem Deus nem nada. Porque o pensamento de Nicolau move-se em dois níveis diferentes quando nega, em DI II, 2, que o mundo não é nada e afirma, logo no capítulo seguinte, que ele não é nada, ele não se está a contradizer. Do mesmo modo, quando ele afirma, no início do DI, I, 8 que Deus é o ser das coisas e afirma na Apologia, 26 que «a existência individual das coisas através das suas próprias formas não é assim destruída», não há incoerência. Portanto, a ontologia de Nicolau tem duas dimensões; mas como veremos mais claramente, estas não são as duas dimensões descritas por Jacobi.” (Hopkins, 1983, p. 43).

dator formarum a plerisque nominatur. Non est igitur deus forma terrae, aquae, aëris aut aetheris aut alterius cuiuscumque, sed formae terrae aut aëris forma absoluta. Non est igitur terra deus aut aliquid aliud, sed est terra, et aër est aër, et aether aether, et homo homo, quodlibet per formam suam. Nam forma cuiuslibet est descensus a forma universali, ut forma terrae sit forma sua et non alterius, et ita de reliquis».

Considera também que a metáfora dos espelhos claudica, pelo facto de a criatura não ter nenhum recetáculo anterior à sua própria existência - à maneira de um espelho - onde a luz divina é refletida. As criaturas devem, por isso, a Deus o seu existir e, por si mesmo, são nada. Por um lado, em Deus as criaturas identificam-se com o próprio Deus. Por outro, em si mesmas, são nada.

Tal constatação leva J. Hopkins a notar que Nicolau de Cusa se move, de facto, em dois níveis diferentes de compreensão das criaturas. Porém, não aqueles apresentados por K. Jacobi. O primeiro nível, mais relativo, apresenta-se em **DDI**, livro II, capítulo II, e considera que a criatura possui um ser próprio relativamente independente. E, neste sentido, a criatura não é *nem Deus, nem o nada*. O segundo, presente em **DDI**, livro II, capítulo III, expressa de maneira mais absoluta a criatura como *nihil*.

Em **DDI**, Nicolau de Cusa conclui que a finitude da criatura não se deve a Deus:

“No entanto, porque o próprio máximo está longe de qualquer inveja, não pode comunicar um ser diminuído como tal. Por isso, a criatura, que é um ser-dependente, não tem tudo aquilo que é, como a corruptibilidade, a divisibilidade, a imperfeição, a diversidade, a pluralidade, etc., do máximo, eterno, indivisível, perfeitíssimo, indistinto, uno, nem de alguma causa positiva.” (DDI, II, c. 2, nº 98)²⁵³.

A mesma ideia, reformulada de modo inverso, aparece em **DDPL**, quando Cusa afirma que a criatura é uma receção imperfeita da comunicação divina:

“Com admirável subtileza, o Apóstolo nos explica isso, ao assinalar: “o dom ótimo desce”, como que para dizer: o dador das formas não dá nada diferente de si mesmo, mas o seu dom é ótimo e é a otimidade absoluta e universalmente máxima, mas não pode ser recebido como é dado, porque a receção do dado ocorre de modo descendente.

²⁵³ «Quoniam autem ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum ut tale communicare. Non habet igitur creatura, quae ab esse est, omne id quod est: corruptibilitatem, divisibilitatem, imperfectionem, diversitatem, pluralitatem et cetera huiusmodi a maximo aeterno, indivisibili, perfectissimo, indistincto, uno, neque ab aliqua causa positiva».

O infinito, com efeito, é recebido de modo finito; o universal, de modo particular; e o absoluto de modo contracto.” (DDPL, c. 2, n° 99)²⁵⁴.

E nisto reside um mistério que o Cusano reconhece não poder explicar, ainda que este tente algumas aproximações que nos ajudem a ter uma ideia de como o finito procede do infinito. O mesmo afirma A. Bonetti: “No *De dato patris luminum*, o Cusano também tenta resolver a aporia do finito constituída pelo limite aparente da comunicação do ser à criatura no ato criativo.” (Bonetti, 1990, p. 312).

Uma destas tentativas, em **DDPL** (c. 2, n° 99), é a metáfora dos espelhos já mencionada, que também se encontra presente em **DDI** (II, c. 3, n° 111). Outras ilustrações são também apresentadas em **DDPL** como aproximações a esta realidade incompreensível:

- a) Deus enquanto forma universal está para as formas individuais como a luz para a cor (DDPL, c. 2, n° 100)²⁵⁵;
- b) A forma substancial de Sócrates para uma das partes de Sócrates (DDPL, c. 2, n° 100)²⁵⁶;
- c) A alma humana para o olho (DDPL, c. 2, n° 101)²⁵⁷;

²⁵⁴ «Mirabili subtilitate hoc nobis apostolus exprimit per hoc quod ait: «datum optimum descendere», quasi diceret: dator formarum non aliud a se ipso donat, sed donum suum est optimum atque est ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima, sed non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive. Recipitur igitur infinitum finite et universale particulariter et absolutum contracte».

²⁵⁵ «Nam lumen est forma quaedam universalis omnis esse visibilis, scilicet omnis coloris. Color enim est contracta receptio lucis, et non permiscetur lux rebus, sed recipitur descensive secundum gradum aliquem descensionis. Terminatio lucis in perspicuo est color, secundum unum modum rubeus, secundum alium blavius, et omne esse coloris datur per lucem descendentem, ut lux sit omne id quod est in omnibus coloribus, cuius natura est se ipsam puriter diffundere ex bonitate sua. Et quamvis se ipsam puriter communicando donet, tamen ex varia receptione descensiva eius varietas colorum exurgit. Nec est color lux, sed est lux sic recepta contracte tali quadam similitudine, ut se habet forma lucis ad formam colorum. Sic deus, lux infinita, ut forma universalis essendi se habet ad formas creaturarum».

²⁵⁶ «Sic forma substantialis Socratis est forma una, simplex, impartibilis, tota in toto et qualibet parte, per quam est Socrates et omne quod est Socratis. Quod enim manus Socratis est ipsius Socratis et non alterius, a forma habet Socratis. Sed quia manus ipsa recipit formam Socratis non in ea simplicitate et universalitate, qua est forma Socratis, sed in descensu particulari, scilicet ut membrum tale, non est manus Socratis Socrates. Ita de ceteris membris».

d) A forma substancial para a quantidade, qualidade ou qualquer outro acidente (DDPL, c. 2, n° 101)²⁵⁸.

De acordo com a opinião de J. Hopkins, nenhuma destas ilustrações cusanas fornece elementos para se pensar a criatura como *outro modo de ser de Deus* ou como *modo finito de ser do Infinito*, como pretende K. Jacobi (Hopkins, 1983, p. 46)²⁵⁹.

J. Hopkins tem consciência de que Nicolau de Cusa se refere à criatura como sendo um *deus sensibilis* (DDPL, c. 2, n° 102) ou um *deus creatus* (DDI, II, c. 2, n° 104). Porém, acrescenta que nem um deus sensível, nem um deus criado se identificam com o próprio Deus, ainda que no *modo de manifestação*, uma vez que Ele permanece sempre inalterável e absoluto em si mesmo, nunca assumindo um *modo contraído de ser*: “Na verdade, há uma diferença infinita entre as coisas contractas e Deus, que é *absolutissimus*.” (Hopkins, 1983, p. 46).

Então, porquê esta nomenclatura para a criatura? J. Hopkins responde que Cusa utiliza esta linguagem somente para enfatizar o quanto cada criatura é, a seu modo, perfeita, na medida da sua capacidade, e neste sentido possui uma semelhança com Deus: “Nicolau usa o termo «deus» para enfatizar que cada coisa é tão perfeita quanto pode ser. Neste aspeto, há um certo paralelo entre ela e Deus.” (Hopkins, 1983, p. 46). Contudo, por ser Deus um ser *absoluto*, existe entre Deus e a criatura uma distância

²⁵⁷ «Anima nostra est vis discretiva universalis ad discernendum et est una et simplex, tota in toto et in omnibus organis, ut omnis vis discretiva in oculo sit data ab anima, quae se ipsam visui donat. Sed oculus non recipit animam nisi cum descensu, quia non recipit ipsam ut virtutem universalem discretivam. Propter hoc non discernit inter audibilia et gustabilia oculus, sed recipit contracte vim universalem, ut visibilia discernat. Non est oculus videns seu discernens anima, licet omne id, quod in ipso discernit, sit datum animae».

²⁵⁸ «Forma substantialis universaliter dat esse substantiale. Hoc esse descensive recipitur, scilicet quantificative, qualificative, respective, active, passive, sicutaliter, habitualiter, localiter et temporaliter. Unitas enim simplex novem modis recipitur, ut sic denario omnia numerentur. Sed quia per quantitatem non pure substantialiter sed descensive et contractione tali recipitur, non est quantitas substantia, licet omne esse quantitatis sit datum a substantia, ut omne id, quod est in quantitate, non sit aliud a substantia, et quantitas sit substantiae quantitas. Ita de ceteris accidentibus».

²⁵⁹ «These illustrations do not teach that the world is the “other” mode of being of God, that the world is the finite mode of being of Infinite, as Jacobi supposes».

ontológica infinita. Esta distância é afirmada pelo Cusano quando afirma: “No primeiro livro mostrou-se como o uno, máximo de modo absoluto, incomunicável, não imersível, incontractível a ser isto ou aquilo, persiste em si idêntico a si próprio de modo eterno, igual e imóvel.” (DDI, III, c. 1, nº 182)²⁶⁰.

Deste modo, para J. Hopkins, a ontologia cusana nunca pode afirmar que o mundo sensível possa ser Deus no modo de manifestação.

J. Hopkins acusa ainda K. Jacobi de traduzir tendenciosamente o texto latino, em determinadas passagens fulcrais, de modo a dar a entender que o ser das criaturas é o mesmo ser de Deus (Hopkins, 1983, p. 47)²⁶¹. E que, portanto, existe no pensamento cusano uma conceção unívoca de ser.

J. Hopkins recorda que em **DDPL**, o Cusano distingue a criatura, tal como ela existe em Deus, da criatura enquanto recebida “no seu próprio ser” (*in esse proprio suo*) (DDPL, c. 3, nº 106). E considera que a expressão “eternidade contraída” (*aeternitas contracta*) (DDPL, c. 3, nº 106) esteja na origem da interpretação de K. Jacobi (Hopkins, 1983, p. 48)²⁶². Sem olhar ao contexto da obra cusana, esta expressão poderá justificar, aos olhos de J. Hopkins, uma conceção errónea da teoria da *contractio*, a ponto de concluir que a criatura é, *simpliciter*, uma contração do ser de Deus.

Outra expressão cusana que poderia levar a concluir a univocidade do ser é a que se encontra em **DDI**: “[a] forma infinita una é participada, de modos diversos, em

²⁶⁰ «Primo libello ostenditur unum absolute maximum incommunicabile, immersibile et incontractibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum persistere».

²⁶¹ «Jacobi’s *general* misinterpretation of *De Dato* leads him to mistranslate several of Nichola’s Latin sentences which can be disambiguated only relative to a given interpretational context».

²⁶² «What may be partly responsible for misleading Jacobi is Nichola’s use of the phrase “*contraction aeternitatis*” in *De Dato* 3 (105:8), where the world’s descent is spoken of as “a contraction of eternity into duration that has a beginning».

diversas criaturas.” (DDI, II, c. 2, nº 103)²⁶³. J. Hopkins admite que, nesta passagem, Nicolau de Cusa afirma que a forma universal pode ser participada. Contudo, lembra que noutras passagens da obra do Cusano este afirma categoricamente que Deus não pode ser participado²⁶⁴. Esclarece que ambas as posições, aparentemente contraditórias, são explicadas por Nicolau de Cusa em *De venatione sapientiae* (**DVS**) (c. 7, nº 16; c. 22, nº 65) da seguinte maneira: Deus não pode ser participado tal como Ele é em si mesmo, mas somente na sua semelhança. Deus tal como é em si mesmo não pode ser contraído, mas a semelhança de Deus é contraível (Hopkins, 1983, p. 49)²⁶⁵.

Esta mesma ideia está também presente em **DDPL**, quando o Cusano afirma que o dom de Deus não pode ser recebido tal como é dado (DDPL, c. 2, nº 99)²⁶⁶. O que significa dizer que o que é recebido é *apenas* uma semelhança de Deus, tal como uma imagem refletida no espelho é uma semelhança recebida do original, uma vez que, no espelho, o original também não é recebido tal como ele é.

Na criatura a forma recebida é o seu próprio ser de maneira a se poder afirmar que a criatura tanto recebe uma semelhança de Deus, quanto é uma semelhança de Deus. O mesmo se pode dizer acerca da temporalidade. Esta recebe e é uma semelhança da eternidade. A receção da eternidade ou da forma universal não modifica a essência divina, que permanece imutável e indivisível em si mesma.

Por isso, para J. Hopkins, quando Nicolau de Cusa fala das criaturas enquanto *apparitiones dei*, este último quer significar que as criaturas são manifestações de Deus,

²⁶³ «Quomodo diversimode una infinita forma participetur in diversis creaturis».

²⁶⁴ Cf. *De li non aliud*, c. 16, nº 79; *De venatione sapientiae*, c. 21, nº 62.

²⁶⁵ «Similarly, as God *is* in Himself, He cannot be contracted; rather, God’s likeness is contracted (i.e., received in a restricted way)».

²⁶⁶ «Dator formarum non aliud a se ipso donat, sed donum suum est optimum atque est ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima, sed non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive».

mas segundo a via negativa (Hopkins, 1983, p. 50)²⁶⁷. Como assim? Em **DDPL** (c. 5, n^{os} 115-117), o Cusano compara as criaturas a *luzes* que ajudam o nosso intelecto a ascender à *fonte da luz* ou *luz essencial*. Mas esta ascensão dá-se de acordo com a *via negativa*, isto é, removendo tudo aquilo que vemos nas criaturas e que as faz *diferentes* umas das outras, até chegarmos - ainda que incompreensivelmente - ao fundamento do ser criatura.

J. Hopkins considera que K. Jacobi não soube interpretar a noção cusana de *teofania*, nem a sua doutrina acerca da *via negativa*, tão característica do Pseudo-Dionísio, e presente ao longo de todo **DDI**. Acusa-o de tratar a via negativa como uma espécie de *afirmatividade*, na qual afirma para o modo infinito aquilo que nega do *ser* no seu modo finito (Hopkins, 1983, p. 50)²⁶⁸.

Em suma, J. Hopkins discorda de K. Jacobi em três pontos essenciais:

- a) Ao afirmar que Deus e a criatura não constituem uma mesma realidade, ainda que em modos de ser diferentes;
- b) Ao defender que o ser das criaturas não é o ser de Deus de modo contraído;
- c) Ao dizer que a *via negativa* não nega somente o modo de ser, mas também os atributos do ser.

²⁶⁷ «And to speak of creatures as *apparitiones dei* should not be taken to imply that they are God become visible but to indicate that creatures are manifestations of God — *secundum viam negativam*».

²⁶⁸ «Jacobi thinks that, for Nicholas, the *vianegativa* passes over into a kind of positivity in which the being that is negated in its finite mode (i.e., qua world) is now attained in its uncreated mode (i.e., qua God)».

2.3.4. A dimensão relacional da criatura

Parece-nos que a dificuldade de J. Hopkins se situa no facto de debater as ideias de K. Jacobi a partir de uma perspectiva dialética entre *imanência-transcendência* ou *panteísmo-teísmo*, enquanto todo o discurso filosófico de K. Jacobi se insere num diferente paradigma metafísico, o da *dupla ontologia*. Ambos defendem posições semelhantes em paradigmas diferentes. Tanto Hopkins como Jacobi não atribuem a mesma realidade a Deus e à criatura; nem apostam num conceito unívoco de ser; nem apresentam a via negativa como uma negação somente ao nível do modo, pois K. Jacobi bem sabe que Deus é absoluto e, considerado em si mesmo, carece de qualquer tipo de modos.

Para R. Hüntelmann, enquadrado numa perspectiva *funcionalista*, o estatuto metafísico da criatura seria o seguinte:

“Que algo seja, significa, agora, que atua e obra no preciso sentido de que somente por essa atuação *se manifesta* e se faz visível *em outro*. Manifestação ou fenómeno não é já algo pendente de uma substância subjacente, mas o próprio e novo sentido de ser: *ser em outro*. Assim pensando, e com a perspectiva da Idade Média, não é propriamente. Só “é” propriamente a *função*, a relação, a manifestação ou fenómeno.” (Hüntelmann, 1995, p. 667).

De acordo com o *funcionalismo*, “o mundo não é uma superessência, nenhum continente *no* qual o ente é; mas sim, a relacionalidade de todo o relativo. “Ente” e mundo coincidem; o ente é o mundo neste lugar e neste tempo: tem um valor posicional.” (Hüntelmann, 1995, p. 667). Ou seja, para o funcionalismo, na relação Deus-criatura, a criatura não é outra coisa senão a própria *relação*. Contudo, esta perspectiva parece-nos redutora, pois é possível aceitar a *dimensão relacional da criatura*, sem reduzir a criatura a *relação*.

Quanto aos aportes de J. Hopkins, creio que nos deixou um importante contributo ao pôr em evidência a centralidade e importância do conceito de *contração* na filosofia cusana. A metafísica cusana é, sem dúvida, uma *metafísica da contração*. Não se compreende o pensamento da *teofania cósmica* de Cusa sem recorrer a este conceito central. Só o conceito de *contractio* permite perceber o descenso, a recepção, a *explicatio* de Deus nas criaturas.

Contudo, parece-nos que o paradigma no qual K. Jacobi se situa é mais próximo do *paradigma expressionista* no qual, a nosso ver, a filosofia cusana melhor se configura. Neste sentido, estamos de acordo com D. Duclow, quando afirma que a relação entre *teofania* e *transcendência* deve ser concebida *simbolicamente* (Duclow, 1974, p. 102)²⁶⁹. O paradigma metafísico do Pseudo-Dionísio e de Escoto Eriúgena é o da *expressão simbólica*. A verdade do símbolo repousa na realidade que a torna manifesta. À margem do símbolo, não temos qualquer acesso à realidade, nem ao seu significado.

Manifestação é relacionalidade e expressão na qual a própria criatura se define. Aquilo que a criatura manifesta é, de maneira simbólica, uma plenitude de sentido. A *participação* de que nos fala Cusa em **DDPL** faz-se, é verdade, a partir da *semelhança* (ex.: poder de Deus) e no Verbo, mas constitui-se, sobretudo, numa participação de sentido, mais do que numa participação de ser. De acordo com J. André, em Nicolau de Cusa, e muito especialmente em **DDPL**, “há um primado da participação de sentido em relação a uma participação de ser.” (André, 1997, p. 510). E sem este entendimento nunca se poderá compreender bem as expressões cusanas acerca de Deus e da sua manifestação nas criaturas.

²⁶⁹ «For the relation between theophany and transcendence must be conceived as symbolic in the most comprehensive sense of the term, since symbolic expression provides a paradigm for Dionysius’ and Eriugena’s ontology».

Em **DDPL**, Nicolau de Cusa ainda aborda outras temáticas que deixará para maior desenvolvimento em obras futuras. Entre estas, a noção de Deus como *infinita virtus*, e das criaturas como aparições dessa virtude ou força (DDPL, c. 4, nº 108). Sobre esta noção teremos ocasião de tratar mais profundamente nos próximos capítulos.

**PARTE III. A CRIATURA COMO *APPARITIO POSSE
IPSIUS***

3. O pensamento da teofania à luz da metafísica do *posse*²⁷⁰

As duas obras que serão analisadas neste capítulo mais detalhadamente, o *Triologus de possess* (**TDP**) (1460) e o *De apice theoriae* (**DAT**) (1464), foram escritas no último período da vida de Nicolau de Cusa e a última delas – **DAT** - constitui a summa e o ápice das suas investigações metafísicas. Para a nossa problemática da *teofania cósmica*, elas desempenham um papel fundamental, pois apresentam-nos o modo e as expressões como o pensamento da *teofania* em Cusa foi tomando um cunho próprio, definitivo e original.

O **TDP** foi composto em forma de diálogo a três. O Cardeal de Cusa faz-se acompanhar por dois amigos seus: Bernardo de Kraiburgo, chanceler do arcebispo de Salzburgo, e João André de Bussi, abade do mosteiro de Santa Justina de Sezzadio que também voltará a estar presente na obra *Directio speculantis seu de li non aliud* (1462).

O **DAT** é a última obra do Cusano, escrita na última Páscoa de sua vida: 1464. Tal como o título da obra indica, Nicolau de Cusa quis fazer dela o ápice ou o cume de

²⁷⁰ O conceito de «metafísica do poder» ou «metafísica do *posse*» foi cunhado por Alfons Brüntrup e, apesar de ter sido esboçado por este, sobretudo a propósito dos nomes divinos, recebeu recentemente um desenvolvimento muito maior por parte de João Maria André que, para além de aprofundar a metafísica do poder – a que também chamou «metafísica do possível» – em várias de suas obras, enquanto chave de interpretação de todo o pensamento cusano, também o estendeu a outros temas que ultrapassam o círculo restrito da temática dos nomes divinos. Sobre a genealogia e o desenvolvimento desta expressão, ver: BRÜNTRUP, A. (1973). *Können und sein: der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*. München/Salzburg: Anton Pustet; ANDRÉ, J. M. (1998). Os antecedentes do conceito de "causa sui" e as raízes místicas da metafísica cartesiana do poder. In: L. R. Santos; P. M. Alves; A. Cardoso (eds.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade* (pp. 47-62). Lisboa: Edições Colibri; ANDRÉ, J. M. (2010). *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*. In: J. M. Machetta; C. D'Amico (eds.), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo* (pp. 15-41). Buenos Aires: Biblos; ANDRÉ, J. M. (2012). Introdução ao "O não-outro. De non aliud". In: Nicolau de Cusa; J. M. André (trad.), *O não outro. De non aliud. (Ed. bilingue em português e latim)* (pp. 7-50). Porto: Afrontamento; ANDRÉ, J. M. (2015). "El hombre en Nicolás de Cusa: una antropología dinámica, holística y estética". In: J. Machetta; C. D'Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad* (pp. 131-157). Buenos Aires: Editorial Biblos; ANDRÉ, J. (2015-2016). Relire Descartes à partir de Nicolas de Cues. *Noësis*, vol. 26/27 (2015-2016), pp. 135-153; ANDRÉ, J. M. (2019). *Douta Ignorância: linguagem e diálogo: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

toda a sua especulação metafísica. A obra apresenta-se como um breve diálogo com Pedro de Erkelenz, secretário pessoal do Cardeal, seguido de um *Memorial* onde o Cusano esquematiza em 12 proposições a sua *theoria*.

Em ambas as obras o tema da *teofania* é recorrente e fulcral, sobretudo na última, na qual se manifesta a centralidade do pensamento da *teofania* no conjunto da obra cusana (Beierwaltes, 2007, p. 128)²⁷¹.

Quisemos incluir neste capítulo a análise conjunta do tema da *teofania* em ambas as obras devido à estreita correlação que entre elas existe. Será com a última delas – **DAT** - que culminará o presente estudo do pensamento da *teofania cósmica* na obra do Cardeal de Cusa.

Além disso, consideramos também importante dar, ainda que brevemente, alguns elementos sobre a teofania e a metafísica do *posse* presentes em duas obras que se situam entre **TDP** e **DAT**, são elas: *De venatione sapientiae (DVS)* (1463) e *Compendium (Cp)* (1463); pois ajudar-nos-ão a compreender mais profundamente a evolução do pensamento da teofania na obra cusana, através da reflexão sobre o *posse fieri* e o *posse ipsum*.

A conceção eriugeniana e tradicional da *teofania cósmica*, presente de modo particular em **DDPL** e expressa na fórmula *apparitio dei*, reaparece agora conjugada de forma original e dinâmica com a metafísica cusana do *poder* – à qual o Cusano se foi aproximando progressivamente ao longo das suas obras – dando origem a uma conceção de *teofania* sem precedentes na história da Filosofia Ocidental.

O engenho metafísico e a criatividade filológica do Cardeal de Cusa permitiram elaborar esta fórmula, que é a sua mais alta expressão da relação Deus-criatura em

²⁷¹ «Welt als *Theo-Phanie*: dies ist ein zentrales Element im Denken des Eriugena und des Cusanus».

perspetiva teofânica: a criatura é *apparitio* do *posse ipsum* – “todas as coisas não são senão aparições do poder-ele-próprio.” (DAT, nº 20)²⁷².

Vejamos de que maneira este pensamento original de *teofania* é apresentado nestas obras do último período de vida do Cusano.

3.1. O impacto da metafísica do poder sobre o pensamento da teofania no *Triologus de possest* (1460)

O problema de **TDP** começa por ser exposto no nº 2, a partir da *Epístola do Apóstolo S. Paulo aos Romanos*, onde se lê: “As coisas invisíveis d’Ele são vistas desde a criação do mundo através das suas obras, enquanto entendidas, sendo elas a sua eterna força e divindade.” (Rom. 1:20). Esta mesma passagem bíblica foi inúmeras vezes utilizada por Escoto Eriúgena para falar da relação de Deus com as criaturas (*Periphyseon*, 568B, 607B, 690A, 723B, 864C-D, 1005B). O problema que Cusa desenvolve no início de **TDP** reside no *modo* como “Deus manifesta aos homens as coisas que dele são conhecidas.” (TDP, nº 2)²⁷³. A este problema, o Cardeal de Cusa começa por responder, explicando a passagem de S. Paulo, que se entendermos as coisas visíveis feitas por Deus – isto é, o mundo sensível -, então também entenderemos as coisas invisíveis, tais como a eternidade, a força (*virtus*) de Deus e a própria divindade. Pelo que conclui: “Assim a manifestação de Deus acontece desde a criação do mundo.” (TDP, nº 2)²⁷⁴.

²⁷² «Omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse».

²⁷³ «Quomodo deus manifestat hominibus ea, quae eis de ipso nota sunt».

²⁷⁴ «Ita a creatura mundi fit dei manifestatio».

Mas “*como se obtém essa visão a partir das criaturas visíveis do mundo?*” (TDP, nº 3)²⁷⁵, pergunta Bernardo. O Cardeal começa por explicar o fundamento da aparição divina nas coisas: a criatura é contingente, “não existe por si mesma” e “não pode ser por si”; e deve a sua existência a “uma força mais elevada” (TDP, nº 3)²⁷⁶. Também é *finita*. Enquanto a “força criadora” (*virtus creativa*) de que procede a criatura é *invisível* e *eterna* e identifica-se com a própria *divindade* (TDP, nº 3)²⁷⁷.

É de notar que em **TDP**, Deus, fundamento das criaturas, aparece frequentemente como *força* (*virtus*). Já em **DDPL**, Nicolau de Cusa tinha utilizado este termo para se referir a Deus, como os seguintes exemplos atestam (o sublinhado é nosso):

- “Todas as coisas são aparições de um único Deus, que, ainda que seja uno, não pode contudo aparecer a não ser na variedade. De que modo a força infinita poderia aparecer a não ser na variedade?” (DDPL, c. 4, nº 108)²⁷⁸.
- “A unidade, princípio simples do número, está dotada de uma força máxima e incompreensível, mas a aparição da sua força não se mostra mais do que na variedade dos números que descendem dessa força.” (DDPL, c. 4, nº 109)²⁷⁹.
- “O nosso Deus, com efeito, é de maneira absoluta uma força infinita completamente em ato, a qual, querendo manifestar-se, a partir de sua bondade, faz descender a partir de si luzes diversas, que se chamam teofanias.” (DDPL, c. 4, nº 109)²⁸⁰.

Contudo, é, sobretudo, a partir de **TDP** que o Cardeal de Cusa estabelece de maneira mais explícita uma terminologia do *poder* a partir do conceito de *possess* e que terá o seu ápice em **DAT** com o conceito de *posse ipsum*, que causará forte impacto no seu pensamento da *teofania*.

²⁷⁵ «Bernardus: Quomodo autem a visibili creatura mundi elicetur haec visio?».

²⁷⁶ «Sicut enim sensus nihil a se discernit, sed habet discretionem a superiori virtute, sic et sensibile a se non est, sed est ab altiore virtute».

²⁷⁷ «Virtus enim creativa non potest intelligi nisi aeterna».

²⁷⁸ «Omnia sunt apparitiones unius dei, qui, etsi sit unus, non potest tamen nisi in varietate apparere. Quomodo enim infinita virtus aliter quam in varietate apparere posset?».

²⁷⁹ «Est unitas, simplex principium numeri, maximae et incomprehensibilis virtutis, cuius virtutis apparitio non nisi in varietate numerorum ab ea virtute descendendum ostenditur».

²⁸⁰ «Absolute enim deus noster est infinita virtus penitus in actu, quae dum ex natura bonitatis se vult manifestare, facit a se varia lumina, quae theophaniae dicuntur, descendere».

Em **TDP**, Cusa começa por afirmar: “toda a criatura existente em ato pode ser” (TDP, nº 5)²⁸¹. Em Deus, a atualidade coincide com a possibilidade, ambas são coeternas, não existindo qualquer *anterioridade ontológica* – o que não significa *precedência metafísica* - entre uma e outra: “A própria possibilidade absoluta não pode ser distinta do poder tal como também a atualidade absoluta [não pode ser] diferente do ato. E a referida possibilidade não pode ser anterior à atualidade do modo como dizemos que alguma potência precede o ato.” (TDP, nº 6)²⁸². Potência absoluta e ato absoluto coincidem em Deus - o que é evidente pela doutrina da *coincidência dos opostos* - e constituem a própria eternidade (TDP, nº 6)²⁸³. Assim, Deus tanto pode ser entendido como ato absoluto ou puro como potência absoluta (*absoluta potentia*) (TDP, nº 6)²⁸⁴.

Se Deus é potência absoluta ou “possibilidade absoluta” (*absoluta possibilitas*) (TDP, nº 6), a criatura é um “poder ser feito” (*posse fieri*) (TDP, nº 6), que “não pode ser por si” (*a se esse nequit*) (TDP, nº 3), e onde encontramos a *distinção* entre a potência e o ato (TDP, nº 7)²⁸⁵.

“Só Deus é o que pode ser, e de modo algum [sucede isso] com qualquer criatura, visto que potência e ato não são o mesmo senão no princípio.” (TDP, nº 7)²⁸⁶. Deste modo, “Deus é em ato tudo aquilo de que se pode verificar o poder ser” (TDP, nº 8)²⁸⁷ e

²⁸¹ «Omnis enim creatura actu existens utique esse potest».

²⁸² «Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum».

²⁸³ «Coeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus. Neque plura sunt aeterna, sed sic sunt aeterna quod ipsa aeternitas».

²⁸⁴ «Cum igitur haec sic se habeant, quod deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus et ideo sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicitate esse omnia».

²⁸⁵ «Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus».

²⁸⁶ «Ita ut solus deus id sit quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio».

²⁸⁷ «Deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari».

“nada pode ser que Deus não seja em ato” (TDP, nº 8)²⁸⁸, uma vez que, em Deus, potência e ato, por serem absolutos, coincidem. Já a criatura, apesar de a podemos considerar como um poder ser feito (*posse fieri*), não “é em ato tudo aquilo que pode ser, visto que a potência criadora de Deus não se esgota na sua criação.” (TDP, nº 8)²⁸⁹.

Dizer que Deus é em ato todo o poder ser feito (*posse fieri*) é outro modo de afirmar que Deus é “complicativamente todas as coisas” (*ipsum complicate esse omnia*) (TDP, nº 8): “É evidente que o poder-é é e abarca todas as coisas, visto que nada é ou pode ser feito que não esteja incluído [n’Ele].” (TDP, nº 16)²⁹⁰. Enquanto as criaturas que são ou podem vir a ser são *explicações* ou *aparicções* da potência criativa de Deus.

O modo de ser de Deus é um “modo de ser melhor, porque perfeitíssimo e divino” (TDP, nº 12)²⁹¹ do que o modo de ser das criaturas, pois é “um modo tal que não pode ser nada de outro” (*non possit esse aliud*) (TDP, nº 13), enquanto cada criatura “não é o que pode ser” (*non est quod esse potest*) (TDP, nº 12), pois não esgota em si toda a possibilidade.

O neologismo latino criado por Cusa – *possest* - que pode ser traduzido como o *poder-é*, *complica* toda esta relação entre Deus e as criaturas. Este nome “não resulta da transformação direta de um substantivo em um nome mas da substantivação de uma fórmula na qual se cruza um verbo auxiliar de modo (*posse*) com o verbo mais simples de todos os verbos e que funciona habitualmente como cópula nas proposições nas quais entra (*est*).” (André, 2010, p. 28). O *possest* é “um nome de Deus bastante apropriado

²⁸⁸ «Nihil enim esse potest, quod Deus actu non sit».

²⁸⁹ «Nam certum est nullam creaturam esse actu omne id quod esse potest, cum dei potentia creativa non sit evacuata in ipsius creatione».

²⁹⁰ «Patet possest omnia esse et ambire, cum nihil aut sit aut possit fieri, quod non includatur».

²⁹¹ «Sed habet ipsum meliori essendi modo quia perfectissimo et divino».

para o conceito humano” (TDP, nº 14)²⁹², porque nele estão *complicadas* todas as coisas (Casarella, 1990, p. 20)²⁹³. Ou seja, este nome abraça de modo atual todos os nomes e significações que são possíveis para um entendimento finito.

A criação deste neologismo aponta ainda para outro aspeto muito importante desta etapa da evolução do pensamento cusano. Nele, mais do que uma inversão da primazia do ato sobre a potência, há um indício de um movimento de superação da terminologia e da conceção aristotélico-tomista da potência e do ato²⁹⁴, como nos esclarece J. André:

“O modo como este nome divino traduz a intenção de Nicolau de Cusa de superar a tradicional dicotomia entre potência e ato e o correlativo primado ontológico do ato, inerente à tradição aristotélico-tomista, foi já suficientemente sublinhada por um sem número de estudiosos do pensamento cusano: procura-se mostrar como no *possest* se dá uma coincidência de potência e ato ou, talvez, melhor ainda, como ele é a raiz simplicíssima mais além dessa coincidência, posto que é anterior à distinção mesma entre potência e ato (porque é anterior inclusive à distinção entre ser e não ser).” (André, 2010, p. 29).

Para o Cardeal, *possest* é “o nome de todos e de cada um dos nomes e ao mesmo tempo de nenhum” (TDP, nº 14)²⁹⁵. Se no poder-é estão *complicadas* todas as coisas, a criatura, enquanto *explicação* desse mesmo *poder*, pode ser definida como *apparitio possest*. Contudo, apesar de esta noção de criatura como *apparitio possest* estar implícita em **TDP**, a terminologia do *poder* ainda não penetrou na terminologia da *teofania*, que continua ainda muito vinculada à tradição medieval iniciada por Eriúgena, apesar de mudanças profundas neste sentido estarem latentes nesta etapa da obra cusana.

²⁹² «Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum».

²⁹³ «"Actualized-Possibility" is a sufficiently approximate name for the Absolute in that it refers to a being in whom all possible existents are actually enfolded».

²⁹⁴ Sobre esta temática, ver: CASARELLA, P. (1990). Nicholas of Cusa and the Power of the Possible. *American Catholic Philosophical Quarterly*, n.º 1, vol. 64 (1990), pp. 7-34.

²⁹⁵ «Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter».

Este Deus que é *possest* e que brilha na natureza – *relucet natura et in ipsa Deus* (TDP, nº 23) – é a absoluta necessidade, “porque não pode não ser” (*non possit non esse*) (TDP, nº 27), enquanto nenhuma criatura poderá sê-lo, uma vez que “pode ser o que não é” (*potest esse quod non est*) (TDP, nº 27). Vemos, portanto, aqui uma releitura do par *necessidade-contingência* à luz de uma *metafísica do poder* e da teoria da *coincidência dos opostos*, que reequacionados com a teoria da *complicatio-explicatio* nos conduzem a uma teorização do processo teofânico numa perspectiva do *poder* que é característica e novidade do Cusano.

O poder-é é “a única razão de todos os modos de ser” (*unica ratio omnium modorum essendi*) (TDP, nº 28) e é o pressuposto de todo o poder ser feito (*posse fieri*). O poder-é torna-se *visível* no mundo sensível, porque a *possibilidade de ser visto* é levada ao ato por aquele que é a atualidade de toda a potência, através da “*manifestação de si próprio*” (*per sui ipsius ostensionem*) (TDP, nº 31). Deste modo, “o mundo revela o seu criador, para que possa ser conhecido, mais ainda, o Deus incognoscível mostra-se de modo cognoscível no mundo num espelho e num enigma.” (TDP, nº 72)²⁹⁶. De acordo com K. Flasch, nesta segunda fase do desenvolvimento do pensamento cusano, iniciada em 1450²⁹⁷, Nicolau de Cusa “percebeu que a quiddidade (*Wesen*) procurada era o Ser (*Sein*) em cada ser (*Seienden*).” (Flasch, 2008, p. 38). E que “Deus é outro modo da criação, é a sua *invisibilitas*, tal como o mundo é outro modo de Deus, nomeadamente a sua visibilidade.” (Flasch, 2008, pp. 528-529). Contudo, ao pensar o *possest*, devemos evitar a confusão entre Criador e criaturas, pois, como afirma J. Stallmach, a “forma coincidencial do “possest” está próxima do mal-entendido de que a

²⁹⁶ «Mundus igitur revelat suum creatorem, ut cognoscatur, immo incognoscibilis deus se mundo in speculo et aenigmate cognoscibiliter ostendit».

²⁹⁷ «Cusanus datiert und lokalisiert die zweite Stufe seiner Entwicklung auf Rom 1450.» (Flasch, 2008, p. 38).

pura atualidade, que é Deus, deve coincidir com todas as potencialidades da criação.” (Stallmach, 1989, p. 72).

Concluí, então, o Cardeal de Cusa com a seguinte pergunta retórica: “Pois o que é o mundo senão a aparição invisível de Deus?” (TDP, nº 72)²⁹⁸. Aparição *invisível* porque *cognoscibiliter e mentaliter*, concretizada no intelecto humano, como nos explica o Cusano: “Digo de modo invisível, ou seja, mentalmente, porque a verdade invisível, que é objeto do intelecto, não pode ser vista de outro modo.” (TDP, nº 2)²⁹⁹.

Uma curiosa passagem de **TDP** revela-nos um sentido profundo da *teofania*. Ao falar das obras do Criador, que são *manifestações* de Deus, diz-nos que sobre elas é preciso especular através de *imagens*, pois não podem ser entendidas com precisão (TDP, nº 43)³⁰⁰. Em seguida, afirma: “Assim, dessas atinge-se mais o “porque é” do que “o que é”.” (TDP, nº 43)³⁰¹. Ora, a conjunção *quia* introduz-nos nas razões determinantes de um determinado fenómeno, enquanto *quid* nos remete, sobretudo, para a natureza inerente ao próprio fenómeno. Ao afirmar esta primazia metafísica do *quia* sobre o *quid* quando investigamos ou especulamos sobre as coisas do mundo, Nicolau de Cusa revela-nos que o que *mais aparece* nas coisas é o *sentido* ou *fundamento* que as constitui do que a sua própria constituição. Por outras palavras, nas coisas criadas, quanto mais aprofundamos em as investigar, mais se nos torna manifesto *o poder criativo de Deus*. É esse *poder* que se manifesta e dá sentido a todas as coisas.

Voltamos, portanto, a esta ideia latente e sempre presente no pensamento da teofania em Cusa, de que o *sentido do mundo sensível* consiste neste *ser teofania*, e nisto está –

²⁹⁸ «Quid igitur est mundus nisi invisibilis dei apparitio?».

²⁹⁹ «Dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat».

³⁰⁰ «Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis uti sunt praecise incognita, et si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam coniecturamur».

³⁰¹ «Ideo de his potius ‘quia est’ quam ‘quid est’ attingitur».

quicquid – a sua própria *quiddidade*: “Pois o que é o mundo senão a aparição invisível de Deus?” (TDP, nº 72)³⁰². O mundo sensível é *teofania*, isto é *aparicação do poder criativo de Deus*, e nesta asserção encerra-se talvez um grande mistério: é na manifestação que reside tanto o *sentido* como o *ser* da criatura.

Por isso, afirma o Cusano, “retirado Deus, o mundo deixa completamente de ser” (TDP, nº 57)³⁰³. Não que o ser da criatura seja Deus, mas o ser da criatura depende em toda a medida de Deus, como a imagem refletida do espelho. Neste sentido, diz-nos ainda: “Vejo assim Deus mais verdadeiramente que ao mundo.” (TDP, nº 67)³⁰⁴. E acrescenta: “Na verdade, não vejo o mundo senão como não-ser e negativamente, como se dissesse: vejo que o mundo não é Deus. Mas Deus vejo-o antes do não-ser e desse modo nenhum ser é dele negado.” (TDP, nº 67)³⁰⁵.

Para além da *aparicação do poder criativo de Deus* parece não se encontrar *nada* mais nas coisas. Sem Deus resta o *non-esse*, a criatura não *se explica* a si mesma. A criatura outra coisa não é do que a *aparicação* finita, limitada, concreta do *possest*.

Em **TDP**, a *teofania* aparece novamente relacionada com a *via negativa*. O *possest* é *non-aliud*, porque “nenhum ser é dele negado” (*nullum esse de ipso negatur*) (TDP, nº 67) e simultaneamente não é nada das criaturas. É preciso *remover* o que é finito, limitado, contracto para se aproximar d’Ele: “Olha para o próprio ser do sol; depois, retira isso que é do «sol» e o que não é abstrato, removendo assim a negação: verás então que nada podes negar dele”; e ainda: “Por isso, se tiras o limite e vês o ser ilimitado ou sem termo ou eterno certamente verás então que ele é anterior ao não-ser.”

³⁰² «Quid igitur est mundus nisi invisibilis dei apparitio?».

³⁰³ «Sic deo sublato mundus penitus desineret».

³⁰⁴ «Sic verius video deum quam mundum».

³⁰⁵ «Nam non video mundum nisi cum non-esse et negative, ac si dicerem: Mundum video non esse deum. Deum autem video ante non-esse; ideo nullum esse de ipso negatur».

(TDP, n° 68)³⁰⁶. Deste modo e uma vez mais, Nicolau de Cusa ensina-nos que a *teofania* e a *via negativa* devem ser integradas para melhor se compreender o processo pelo qual Deus aparece nas criaturas. De acordo com W. Beierwaltes, a teofania é “uma forma de *afirmação* da absoluta negatividade de Deus.” (Beierwaltes, 2007, p. 120). Só através das criaturas e, mesmo assim, só negando a sua concretude, podemos vislumbrar o *in-finito* ou o *ab-soluto* escondido no mundo sensível.

É preciso ainda salientar o *caráter dinâmico* que o pensamento da teofania vai tomando na obra do Cusano, tendo por ápice o conceito de *posse ipsum* (Dangelmayr, 1969, p. 259)³⁰⁷. Em **TDP**, este caráter é muito marcado pela presença da *terminologia do poder*, sobretudo, pelos conceitos de *possest*, *posse fieri* e *posse facere*. Se o conceito de *possest* revela já um dinamismo produtivo do princípio primeiro enquanto poder, os conceitos de *posse fieri* e de *posse facere* acentuam ainda mais este mesmo dinamismo nas suas implicações.

Na dimensão do finito, no mundo do homem e das coisas, o poder ser feito (*posse fieri*) é distinto do poder fazer (*posse facere*), como nos explica o Cusano: “Pois que o poder fazer do homem requeira a matéria que pode ser feita, isso deve-se ao facto de não ser o próprio poder-é, no qual o fazer e o ser feito são o próprio poder.” (TDP, n° 29)³⁰⁸. Já na dimensão do divino, *posse fieri* e *posse facere* coincidem: “Com efeito, este poder que se verifica no fazer é o mesmo poder que se verifica no ser feito.” (TDP,

³⁰⁶ «luves te igitur et respice in ipsum esse solis et deinde tolle li ‘solis’ et omnem inabstractionem, removendo sic negativam: tunc de eo vides nihil negari. (...) Si igitur aufers terminum et videas esse interminum seu eterminum sive aeternum, utique tunc vides ipsum ante non-esse».

³⁰⁷ «Im *posse ipsum* dagegen wird dieses All-eins als die reine und einfache, sich aus sich selbst heraus aktualisierende reine Dynamis gesehen, als dasjenige, was das „Alles“ in dynamischer Uneingeschränktheit von sich selbst her in seiner Mächtigkeit umfasst, da es als das uneingeschränkte Können eben nicht nur der reine Wesensbestand, sondern reine, wesensverwirklichende Dynamis ist».

³⁰⁸ «Quod enim hominis posse facere requirat materiam quae possit fieri, <est> quia non est ipsum possest, in quo facere et fieri sunt ipsum posse».

nº 29)³⁰⁹. Mais precisamente, Deus enquanto poder absoluto (*posse absolutum*) está acima da distinção entre *posse facere* e *posse fieri*: “E compreendes o poder absoluto como o que complica todo o poder, acima da ação e da paixão, acima do poder fazer e do poder ser feito.” (TDP, nº 27)³¹⁰.

A mesma ideia volta a estar presente em *Dialogus de ludo globi* (DDLG) (1463), de modo mais explícito, quando o Cusano afirma: “em Deus o poder ser feito e o poder fazer são a mesma coisa.” (DDLG, I, nº 19)³¹¹. Já a criatura, na qual “o seu poder ser feito foi feito, não é o próprio poder fazer absoluto de Deus onnipotente.” (DDLG, I, nº 19)³¹². Na criatura, o *posse fieri* e o *posse facere* não coincidem, ainda que se *manifestem* juntos.

3.2. A metafísica do *posse* e a metáfora da luz em *De venatione sapientiae* (1463)

Em *De venatione sapientiae* (DVS) (1462), Nicolau de Cusa sistematiza a sua metafísica do *posse* de modo tripartido ou triplo – *triplex est posse*: todas as coisas podem ser compreendidas através do poder, enquanto *posse facere*, *posse fieri* e *posse factum* (DVS, c. 39, nº 115)³¹³. O *posse factum* é precedido pelo *posse fieri*, e este último pelo *posse facere*. De acordo com R. Poblete, “nesta tríplice distinção do *posse*, Nicolau estrutura um ascenso especulativo.” (Poblete, 2015, p. 179). Ascensão cujo ponto final é o *posse ipsum*.

³⁰⁹ «Hoc enim posse quod de facere verificatur est idem posse quod de fieri verificatur».

³¹⁰ «Et capis posse absolutum prout complicat omne posse supra actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri».

³¹¹ «In deo posse fieri et posse facere sint idem».

³¹² «Sed hoc fieri posse eius, quod factum est, non est ipsum facere posse absolutum omnipotentis dei».

³¹³ «Quia nihil factum est quod non potuit fieri, et nihil se ipsum facere potest, sequitur, quod triplex est posse: scilicet posse facere, posse fieri et posse factum».

Deste modo, a realidade como um todo é expressa nas categorias do poder – *posse facere*, *posse fieri*, *posse factum* - alcançando assim um caráter ainda mais dinâmico do que o que é alcançado pelo *possest*. Neste sentido, de acordo com J. André, a partir de **DVS**, “não admira, pois, que a realidade seja encarada agora numa perspectiva muito mais dinâmica do que o havia sido no *De possest*. Poderia dizer-se que o poder, que já é dinamismo, é ainda mais dinamizado através da sua investigação e da sua procura no movimento dos entes finitos.” (André, 1997, p. 274).

Eis o sistema dinâmico da realidade apresentado por Nicolau de Cusa em **DVS** através da metafísica do *posse*:

- a) O *posse facere* é Deus, “princípio e fim do *posse fieri*” (DVS, c. 39, nº 115)³¹⁴.
- b) Não há nada anterior ao *posse facere* (DVS, c. 39, nº 116)³¹⁵.
- c) A criatura é o *posse factum*, que é feito pelo *posse facere* através do *posse fieri* (DVS, c. 39, nº 115)³¹⁶.

Disto podemos concluir, numa perspectiva teofânica, que a criatura enquanto *posse factum* é aparição do *posse facere* através do *posse fieri theophaniam*.

Em **DVS**, o cardeal de Cusa serve-se uma vez mais da metáfora da luz para exprimir melhor a relação das coisas com o *posse fieri* e a sua causa. Nesta metáfora, Deus é compreendido como “luz eterna” (DVS, c. 6, nº 14)³¹⁷ e a criatura como sendo invisível, uma vez que a vista não a apreende enquanto esta não é iluminada pela luz eterna.

³¹⁴ «Principium et terminus posse fieri est posse facere».

³¹⁵ «Quoniam autem posse fieri non est posse factum, non est posse fieri de posse fieri factum, sed ante posse fieri nihil est nisi posse facere».

³¹⁶ «Posse factum per posse facere de posse fieri est factum».

³¹⁷ «Esto lucem aeternam deum appellari».

É de destacar a precisão terminológica do cusano. Este continua fiel à diferenciação entre *lux* e *lumen*, anteriormente analisada em **DDPL**, utilizando o termo *lux* somente quando faz referência a Deus, “luz eterna” (*lucem aeternam*) (DVS, c. 6, nº 14).

O que faz com que a criatura seja visível? Ou melhor, o que possibilita a visibilidade da criatura? Nicolau de Cusa responde: a cor. A cor, que é semelhança da própria luz, é o poder ser feito visível da criatura. A cor deriva da luz eterna e nela está *complicado* tudo aquilo que pode ser visto (DVS, c. 6, nº 14)³¹⁸. É, portanto, a partir da luz e através da presença da cor que tudo aquilo que é visível passa “da potência ao ato” (DVS, c. 6, nº 14)³¹⁹. A cor é, portanto, o *posse fieri visibile* da criatura (DVS, c. 6, nº 14)³²⁰.

É na própria manifestação da luz, através da cor, que se dá o processo criativo ou teofânico. O resultado deste processo não é homogêneo, uma vez que a cor *brilha* de diferentes modos nos objetos coloridos (DVS, c. 6, nº 14)³²¹. Os diferentes resultados permitem a formação de uma *hierarquia* de aparições da luz, de forma a que “em alguns objetos a cor aparece mais próxima da luz do que em outros” (DVS, c. 6, nº 14)³²². Quanto mais próximos da luz, mais visíveis e nobres serão (DVS, c. 6, nº 14)³²³. A ilustração desta doutrina encontra-se bem representada na **figura P**.

A partir da *metáfora da luz* e da sua representação na **figura P**, facilmente se compreende que nenhum objeto é de tal maneira colorido ou visível – entenda-se

³¹⁸ «Et quia posse fieri visibilem mundum est color, ipsius lucis similitudo – nam coloris hypostasis lux est –, creat igitur lux colorem, in quo omne, quod videri potest, complicatur».

³¹⁹ «Sicut enim sublato colore nihil videtur, ita de colore per lucem omne visibile ut tale de potentia ad actum perducitur».

³²⁰ «Color igitur est posse fieri visibile».

³²¹ «Unde quia varie color in coloratis resplendet».

³²² «In certis luci propinquior color apparet».

³²³ «Et illa sunt magis visibilia et ut talia nobiliora».

perfeito – que não pudesse sê-lo ainda mais. De maneira que nas criaturas nunca se esgota o *posse fieri visibile* (DVS, c. 6, nº 14)³²⁴.

Apesar de não ser o termo final da metafísica do *posse*, o *posse fieri* desempenha neste sistema dinâmico de Cusa um papel importante, o de expressar a relação Deus-criatura, como nos afirma J. André:

“Não sendo um nome divino, na medida em que não é um conceito que procure tematizar o princípio na sua natureza divina, o autor reconhece no poder ser feito [*posse fieri*] uma expressão bastante adequada para designar a relação entre Deus e o mundo, na medida em que essa relação é o espaço em que um e outro se tocam, porque é o espaço sem espaço a partir do qual o mundo é mundo, é o espaço no qual o mundo é Deus, e o espaço no qual Deus produz o mundo.” (André, 1997, p. 276).

Deste modo, podemos concluir que a *teofania cósmica* na qual Deus se manifesta na criatura pode ser entendida como a *aparicação* e a *concretização* do *posse fieri* e do *posse facere* de Deus.

3.3. O contributo de *Compendium* (1463) no pensamento da teofania

Em *Compendium (Cp)* (1463) – penúltima obra do Cusano, escrito um ano antes de *DAT* - o conceito *posse* já aparece em sua autonomia própria como um infinitivo substantivado, liberto de qualquer articulação com o *esse*, ainda que não apareça explicitamente como nome de Deus. Aparece como uma expressão decorrente de toda a teoria do *posse*, sem contudo ser possível garantir uma plena consciência da parte de Cusa de ser essa a expressão final para designar a quiddidade ou a anterioridade absoluta de todas as coisas.

³²⁴ «Nullum tamen coloratum participat adeo perfecte colorem aliquem, quin perfectius participari possit, et non est terminus ipsius posse fieri nisi causa coloris».

O aparecimento do conceito de *posse* é uma decorrência do processo de procura cusana por expressões que melhor descrevam a riqueza do princípio de todas as coisas.

De acordo com H. Senger:

“Nos últimos anos de sua vida, toda a pesquisa do Cusano é baseada em encontrar uma fórmula curta como um sinal linguístico para um conceito aberto de Deus, que libera explicativamente aquilo que nela está complicado. (...) O nome de Deus enquanto *posse* (*Compendium*) é uma dessas tentativas.” (Senger, 1979, p. 95).

O Cusano, ao afirmar que todas as coisas que podem ser conhecidas se encontram *complicadas* no próprio poder - *in ipso posse complicatur et eius sunt* (Cp, c. 10, nº 29) -, serve-se explicitamente da expressão «*in ipso posse*», que ainda não é o *posse ipsum* de **DAT**. De acordo com J. André: “No *Compendium*, na sequência do *De venatione sapientiae*, já o “*posse*” começa a emergir na sua singularidade e na sua potência explicativa, embora sem o caráter incisivo de que se revestirá na última obra, sob a designação de “*posse ipsum*”.” (André, 2019, p. 46).

Se todas as coisas estão complicadas no *posse* e se todas as coisas são explicações do *posse*, o que mais falta dizer para identificar o *posse* com o máximo absoluto? No entanto, Cusa parece não ver nesta expressão, dita como que por mero acaso, a solução do seu enigma e, por isso, volta a falar do *possest* como nome próprio.

Neste sentido, afirma J. André:

“É o *posse ipsum* que começa a aflorar aqui à superfície do texto mas em termos tão titubeantes que, logo depois de demarcar o *posse* como nome do Pai da igualdade, volta em seguida a acoplar-lhe o *esse* [(Cp, *epilogus*, nº 45)], como vestígio do *possest* que anos antes tinha aprofundado.” (André, 2010, p. 33).

No epílogo de **Cp**, o Cusano reafirma o *posse* ao repetir:

- a) “Um é o objeto da visão da mente e da visão dos sentidos (...), e é o próprio poder, em relação ao qual nada é mais potente.” (Cp, *epilogus*, nº 45)³²⁵.
- b) “Nada se oferece à vista da mente em todas as coisas e por todas as coisas senão aquilo em relação ao qual nada é mais potente.” (Cp, *epilogus*, nº 45)³²⁶.
- c) “O objeto da visão da mente não pode ser outro senão o poder, em relação ao qual nada é mais potente (...).” (Cp, *epilogus*, nº 46)³²⁷.
- d) “Porque o próprio poder, em relação ao qual nada é mais potente, quer poder ser visto, todas as coisas existem.” (Cp, *epilogus*, nº 47)³²⁸.

Não são idênticas estas afirmações acerca do *posse* àquela famosa explicitação do Cusano em **DAT**: “toda a precisão especulativa deve ser colocada só no poder-ele-próprio e na sua aparição” (DAT, nº 14)³²⁹? Contudo, em **Cp** ainda falta a consciência clara de que se está na presença de um novo nome e um novo conceito de Deus. O *posse* e o *ipsum posse* de **Cp** ainda não são o *posse ipsum* de **DAT**.

Se “só Deus é tudo aquilo que pode ser” (TDP, nº 7) e “nenhuma criatura é em ato tudo aquilo que pode ser” (TDP, nº 8), então a afirmação de **Cp** de que o *posse* é “tudo o que pode ser” (Cp, *epilogus*, nº 45), identificando-o com o próprio Deus, não nos oferecerá uma importante pista para compreendermos o processo da gênese do *posse ipsum* presente em **DAT**? Não haverá algo de implícito e de latente no *posse* de **Cp** que virá a ser descoberto e revelado plenamente em **DAT**?

Nicolau de Cusa apresenta, em **Cp**, o pensamento da *teofania* estreitamente vinculado com a noção do Verbo. Segundo o Cusano, “o formador de todas as coisas” (*formatore omnium*) dá-se a conhecer “no verbo que gera a partir de si e na criatura, que

³²⁵ «Unum est obiectum visus mentis et visus sensus (...), et est ipsum posse, quo nihil potentius».

³²⁶ «Hinc nihil se offert visui mentis in omnibus et per omnia nisi quo nihil potentius».

³²⁷ «Non est igitur obiectum visus mentis aliud quam posse, quo nihil potentius [...]».

³²⁸ «Quia igitur ipsum posse, quo nihil potentius, vult posse videri, hinc ob hoc omnia».

³²⁹ «Omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam».

é o signo do verbo increiado.” (Cp., c. 7, nº 21)³³⁰. Na criatura, Deus, através do Verbo, “manifesta-se como diverso nos vários signos”, a ponto de “nada poder haver, com efeito, que não seja o signo da manifestação do verbo gerado.” (Cp. VII, nº 21)³³¹.

De acordo com J. André, o Cusano deixa mais uma vez entrever a sua “concepção expressionista” da realidade, na qual “o Verbo (...) [é] a tradução discursiva do princípio fundante (...) e da relação da Trindade com o mundo da criação.” (André, 2019, p. 310). Deste modo, Deus faz-se conhecer quer através da sua manifestação imediata no Verbo, quer na criatura, pela mediação do Verbo, que é “signo do verbo increiado” (*increatei verbi signum*) e “signo da manifestação do verbo gerado” (*signum ostensionis geniti verbi*) (Cp., c. 7, nº 21). A criatura como signo ou símbolo do divino permite-nos uma decifração do mundo sensível, através da *symbolica investigatio*, na qual em cada coisa encontramos uma via de acesso ao *posse*, pois “nada pode haver, com efeito, que não seja o signo da manifestação do verbo gerado.” (Cp., c. 7, nº 21)³³².

Vejamos agora como em **DAT** este conceito de *posse* se encontra intimamente ligado ao pensamento da *teofania cósmica*, transformando definitivamente a terminologia e a concepção da teofania na obra cusana.

³³⁰ «Ita de formatore omnium conceptum facito ut de mente. Quodque ipse in verbo de se genito se cognoscit atque in creatura, quae est increati verbi signum».

³³¹ «Se ostendit in variis signis varie, et nihil esse potest, quod non sit signum ostensionis geniti verbi».

³³² «Nihil esse potest, quod non sit signum ostensionis geniti verbi».

3.4. O cume do pensamento da teofania no *De apice theoriae* (1464)

O *De apice theoriae* (DAT) é um texto breve, mas riquíssimo e fulcral para o estudo da *teofania cósmica* em Nicolau de Cusa. Não só porque constitui a última obra do Cardeal de Cusa, como também nela se encerram e se revelam, simultaneamente, os segredos metafísicos mais profundos do seu pensamento.

O DAT chega-nos como um diálogo filosófico íntimo e paternal entre o velho mestre e o discípulo dedicado, o do Cardeal com o seu secretário pessoal, Pedro de Erkelenz. É o legado das últimas reflexões do Cardeal depois de um período de silêncio e de recolhimento no qual Nicolau de Cusa foi “arrebatado numa profunda meditação por alguns dias.” (DAT, nº 1)³³³.

Agora que Pedro de Erkelenz o encontra “menos absorto e alegre como que por [ter] achado algo de grandioso” (DAT, nº 1)³³⁴, ousa indagar sobre o teor de tais reflexões. O Cardeal acede ao pedido de seu dedicado secretário. Aproveita a ocasião para – em sinal de gratidão - perpetuar a memória deste amanuense abnegado, deixando fixada nesta obra, a última de sua vida, um breve retrato biográfico de Pedro de Erkelenz³³⁵:

“Na verdade, muitas vezes fico admirado com o teu tão longo silêncio sobretudo porque há catorze anos me tens ouvido, em público e em privado, falar das descobertas ligadas aos meus estudos e reuniste muitos opúsculos escritos por mim. Agora, que pela graça

³³³ «Video te quadam profunda meditatione aliquot dies raptum».

³³⁴ «Nunc, cum te minus intentum et quasi magni aliquid invenisses laetum reperiam».

³³⁵ Pedro Wimars ou de Erkelenz – terra onde nasceu, na Renânia, a aproximadamente 160 km de Bernkastel-Kues – acompanhou Nicolau de Cusa na sua legação apostólica pelas terras alemãs nos anos de 1451-1452. Foi seu secretário pessoal e, desde 1457, cónego de Marienstift em Aachen. A ele também o Cardeal moribundo dita o seu testamento em 1464. Depois da morte do reitor de Marienstift em 1466, Pedro sucede-lhe no cargo, nomeado pelo Papa Paulo II. Tornou-se também decano da abadia de Marienstift (Aachen), proprietária de todas as terras de Erkelenz. Foi nomeado ainda pelo Papa Paulo II para proclamar ao rei Casimiro IV da Polónia uma cruzada contra os Boémios. Em 1486, assistiu à coroação do imperador romano-alemão Maximiliano I em Aachen. A partir de 1488 torna-se reitor do Hospital de Kues, fundado por Nicolau de Cusa, no qual viria a morrer em 1494, trinta anos depois de seu mestre, ano em que Portugal e Espanha assinam o Tratado de Tordesilhas e ano da morte de Giovanni Pico della Mirandola.

de Deus e pelo meu ministério adquiriste a dignidade divina do sacratíssimo sacramento do sacerdócio, chegou o momento de começares a falar e a interrogar.” (DAT, nº 1)³³⁶.

Pedro de Erkelenz fica surpreendido ao ver que o Cardeal ainda tem novidades metafísicas para contar: “Julgava que já tinhas completado toda a especulação explanada nos teus tantos e variados livros.” (DAT, nº 2)³³⁷. Nicolau de Cusa responde-lhe ao dizer que a sua indagação metafísica é insaciável e sem fim: “o incompreensível, ninguém jamais se saciará com ele, que é superior a toda a compreensão, mas continuará sempre a procurar compreendê-lo melhor.” (DAT, nº 2)³³⁸. Grande lição gnosiológica de Cusa: o nosso conhecimento é sempre aproximação, conjectura incompleta.

O diálogo que se segue serve de introdução ao problema da *quididade* das coisas e, em última análise, à grande pergunta acerca do *estatuto metafísico da criatura*:

“Pedro – O que procuras?

Cardeal – Dizes bem.

Pedro – Eu pergunto-te e tu ris-te de mim. Pergunto-te o que procuras e tu respondes-me ‘dizes bem’ a mim que nada digo mas pergunto.

Cardeal – Quando dizes ‘o que procuras’, disseste bem, porque procuro esse ‘o que’. Todo o que procura procura ‘o que’. Com efeito, se não procurasse alguma coisa ou o quê então não procuraria. Por isso eu, como todos os estudiosos, procuro o que, porque desejo ardentemente saber o que seja esse o que ou quididade que é tão procurada.

Pedro – Crês que pode ser descoberta?

Cardeal – Certamente. Na verdade, o movimento que está presente em todos os estudiosos não é em vão.” (DAT, nº 2)³³⁹.

³³⁶ «Nam de tua tam longa taciturnitate saepe admiratus sum, maxime qui iam annis quattuordecim me audisti multa publice et private de studiosis inventionibus loquentem et plura quae scripsi opuscula collegisti. Utique, postquam nunc dono dei et meo ministerio divinum adeptus es sacratissimi sacerdotii locum, tempus venit, ut loqui et interrogare incipias».

³³⁷ «Credidi te perfecisse omnem speculationem in tot variis tuis codicibus explanatam».

³³⁸ «Incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat».

³³⁹ « Petrus: Quid quaeris?/ Cardinalis: Recte ais./ Petrus: Ego te interrogo, et tu me derides. Cum peto, quid quaeras, tu dicis ‘recte ais’, qui nihil aio, sed quaero./ Cardinalis: Cum diceres ‘quid quaeris’, recte dixisti, quia quid quaero. Quicumque quaerit, quid quaerit. Si enim nec aliquid seu quid quaereret, utique non quaereret. Ego igitur – sicut omnes studiosi – quaero quid, quia scire valde cupio, quid sit ipsum quid seu quiditas, quae tantopere quaeritur./ Petrus: Putasne quod reperiri possit?/ Cardinalis: Utique. Nam motus, qui omnibus studiosis adest, non est frustra».

À medida que o pensamento de um homem amadurece, mais ele se interroga pelo essencial. Neste final de caminhada especulativa, o velho prelado ainda se questiona pelo *quê* das coisas. Ou talvez seja melhor reformular: na medida em que o pensamento do velho cardeal está maduro, ele não reflete senão no que há de mais profundo nas coisas. Será um retorno à indagação primeira? Não era essa já uma das problemáticas fundamentais de **DDI**? A que conclusão Nicolau de Cusa chegou? Qual o desfecho do seu percurso filosófico? E tudo só para se saber afinal: *o que são as coisas*?

O que é a criatura? Haverá uma resposta que satisfaça a sede de saber de Nicolau de Cusa, depois de tantos anos? A tanto dedicou o velho cardeal aquela que seria a última Páscoa de sua vida. “Crês que pode ser descoberta [a quiddidade]?” (DAT, nº 2)³⁴⁰ – Pedro pergunta –, máxima tensão de uma vida. Afinal, valeu a pena? Alívio: “Certamente. – responde o Cardeal - Na verdade, o movimento que está presente em todos os estudiosos não é em vão.” (DAT, nº 2)³⁴¹. Ainda bem.

Pedro compadece-se do mestre envelhecido: “Se até agora nenhum a encontrou, porque te esforças para lá de todos os outros?” (DAT, nº 3)³⁴². No fundo, este *para lá* não será uma temeridade do metafísico? O Cardeal não se afeta e, calmamente, responde: “Penso que muitos de algum modo a viram e deixaram essa visão nos seus escritos.” (DAT, nº 3)³⁴³. Esse encontro supremo com a *verdade* de alguma forma permaneceu, ainda que velado, nos escritos daqueles que o tiveram e ousaram registá-lo.

A *quiddidade* das coisas: aquilo que as coisas verdadeiramente são ou, se quisermos, o sentido mais profundo que as coisas manifestam. Eis o itinerário que Cusa vislumbra: primeiro, a *quiddidade* deve ser procurada “para lá de toda a potência

³⁴⁰ «Putasne quod reperiri possit?».

³⁴¹ «Utique. Nam motus, qui omnibus studiosis adest, non est frustra».

³⁴² «Si hactenus nemo repperit quid, ultra cunctos tu conaris?».

³⁴³ «Puto multos aequaliter et vidisse et in scriptis visionem reliquisse».

cognoscitiva antes de qualquer variedade e oposição” (DAT, nº 4)³⁴⁴; depois, esta *quididade* “pode ser” (DAT, nº 4)³⁴⁵. Por fim, porque não poderia ser sem “poder”, ela é o “poder-ele-próprio”, “relativamente ao qual nada de mais subsistente pode ser” (DAT, nº 4)³⁴⁶: “o poder-ele-próprio é a *quididade* e a hipóstase de todas as coisas.” (DAT, nº 8)³⁴⁷.

Foi justamente esta relação entre *quiditas* e *posse* que entreteve o pensamento do Cardeal de Cusa nesses dias de recolhimento: “E sobre esta teoria me ocupei nestes dias de festa com grande deleite.” (DAT, nº 4)³⁴⁸. Nesta relação repousa a *theoria* por excelência da metafísica cusana, a maior originalidade do autor.

Cabe ressaltar também que nesta obra – **DAT** - convergem todas as abordagens do tema da *teofania*, desde **DDI** (1440) até **TDP** (1460), reconfiguradas de modo original por esta relação com a *metafísica do poder*. Estamos, portanto, diante do cume ou ápice de um longo e árduo caminho de procura filosófica. Em **DAT**, todo o sistema cusano encontra-se resumido e engrandecido na afirmação do *posse ipsum* e da sua aparição. De acordo com W. Beierwaltes, o *posse ipsum* “é o mais abarcativo de todos os princípios ontológicos e lógicos pensáveis” e “o fundamento ôntico e eficiente de toda e em toda possibilidade e realidade” (Beierwaltes, 2009b, pp. 276-277).

Neste sentido, o **TDP** é uma obra de introdução à metafísica do *posse*, que serve de passagem para as explicitações de **DAT**. Ela abriu-nos o *horizonte* do *posse*, para podermos agora conjugar os elementos precedentes neste acorde final. Portanto, o **DAT** não trata somente de *reafirmar* o *posse*. Não se trata de reafirmar o que foi afirmado em

³⁴⁴ «Cum igitur iam annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere».

³⁴⁵ «Deinde vidi necessario fateri ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse».

³⁴⁶ «Et quia potest esse, utique sine posse ipso non potest esse. Quomodo enim sine posse posset? Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest».

³⁴⁷ «Hinc posse ipsum est omnium quiditas et hypostasis».

³⁴⁸ «Et circa hanc theoriam in his festivitatis versatus sum cum ingenti delectatione».

TDP. O já dito não é *suficiente* para Cusa, para espanto de Pedro: “Mas, como já antes disseste muitas coisas sobre o poder-é e o desenvolveste no triálogo, – diz Pedro - admiro-me que essas coisas não sejam suficientes.” (DAT, nº 4)³⁴⁹. Em **DAT** trata-se, sobretudo, de superar a metafísica aristotélico-tomista do ato e da potência para se afirmar o *posse* de uma maneira sem precedentes na história da filosofia.

Alguns exemplos. Aquela *anterioridade absoluta* já procurada desde **DDI**, encontra no *posse* a sua formulação acabada, uma vez que “nada pode ser mais potente, anterior ou melhor, (...) mais apto para nomear aquilo sem o qual nada pode ser, viver ou entender” do que este nome “mais claro, mais verdadeiro e mais fácil” (DAT, nº 5)³⁵⁰: o *posse ipsum*.

Também a procura pela *quididade* das coisas nos remete diretamente para a questão da *entitas* ou *esse*, presente desde **DDI**. Como é ela entendida à luz do *posse*? Nicolau de Cusa explica-nos que a afirmação da *entidade* confirma, por sua vez, a *possibilidade de ser*, o *poder-ser* (*posse esse*). E porque o poder *antecede* a entidade, a anterioridade absoluta é o poder-ele-próprio (*posse ipsum*). De modo que tudo o que se afirma ou nega, se conhece ou ignora, *pressupõe* o poder-ele-próprio. Este poder absoluto, desligado, portanto, de qualquer contração espaço-temporal, é o próprio Deus, fundamento de todo o real: “Ninguém dotado de mente é de tal modo ignorante que não saiba sem necessidade de mestre que nada é que não possa ser e que sem poder nada pode nada, nem ser, nem ter, nem fazer ou sofrer.” (DAT, nº 6)³⁵¹. Porque, “ninguém de

³⁴⁹ «Sed miror, cum iam ante de possesset multa dixisses et in trialogo explanasses, cur illa non sufficiunt?».

³⁵⁰ «Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest nec esse nec vivere nec intelligere, quam possesset aut aliud quodcumque vocabulum. Si enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit. Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo».

³⁵¹ «Nec est quisquam mentem habens adeo ignarus, qui non sciat sine magistro nihil esse quin possit esse, et quod sine posse nihil quicquam potest sive esse sive habere, facere aut pati».

mente sã duvidaria que pudesse fazer alguma coisa ou que alguma coisa pudesse ser feita sem o poder-ele-próprio.” (DAT, nº 6)³⁵².

Pelo que, “todo o que pode, pressupõe o poder-ele-próprio, que é tão necessário que nada pode ser se ele não for pressuposto.” (DAT, nº 6)³⁵³. O *posse ipsum* é, deste modo, a própria *necessidade* e o *pressuposto absoluto* de todo o real. E, sem ele, nada “pode ser, nem ser bom, nem pode ser qualquer outra coisa.” (DAT, nº 6)³⁵⁴. De acordo com H. Senger, esta redução do *ser* ao *poder* em Nicolau de Cusa é definitiva (Senger, 2002, p. 75)³⁵⁵.

Como substrato de todo o *poder-ser* está o *próprio-poder* que se *manifesta* em todas as coisas. A criatura é, portanto, esta manifestação do poder-ele-próprio. Em todas as coisas particulares - responde Pedro à pergunta do Cusano - “não vejo senão o poder da causa primeira e do primeiro princípio.” (DAT, nº 7)³⁵⁶. Neste sentido, afirma W. Beierwaltes:

“O pensamento de uma autoexplicação universalmente abarcante e ao mesmo tempo em si mesma diferenciada e graduada, ou de uma manifestação de origem divina que se contrai no particular, o Cusano o sustentou até ao seu último escrito tardio *Sobre o vértice da contemplação (De apice theoriae)*; mais, quase se poderia dizer que nele o sistematizou.” (Beierwaltes, 2009b, p. 276).

Outro aspeto especialmente relevante no contexto desta investigação confirmado à luz do *posse*: em **DAT**, Nicolau de Cusa integra a *metáfora da luz* – bastante explorada nas suas obras, particularmente em **DDPL**, na *metafísica do poder*. Vejamos: “Por isso, o seu poder é chamado luz por alguns santos, não sensível, racional ou

³⁵² «Nemo sanae mentis dubium de hoc faceret quicquam facere aut fieri posse sine posse ipso».

³⁵³ «Praesupponit enim omnis potens posse ipsum adeo necessarium, quod penitus nihil esse possit eo non praesupposito».

³⁵⁴ «Carens autem ipso posse nec potest esse nec bonum nec aliud quodcumque esse potest».

³⁵⁵ «Die Reduktion von Sein auf Können ist definitiv; ein weiterer Regress ist nicht möglich, da jedes weitere Sein wie auch jedes weitere Sein-können erneut auf das Können reduziert werden müsste».

³⁵⁶ «Dicerem me non nisi posse causae primae et primi principii videre».

inteligível, mas luz de todas as coisas que podem resplandecer porque relativamente ao poder-ele-próprio nada pode ser mais luminoso, mais claro ou mais belo.” (DAT, nº 8)³⁵⁷.

Esta identificação ou equivalência entre *lux* e *posse* é de suma importância para o nosso estudo. Através dela, Nicolau de Cusa reconduz toda a *concepção teofânica da metafísica da luz à metafísica do poder*, reconfigurando o pensamento de *teofania cósmica* de modo completamente original e sem precedentes.

A partir de então, Nicolau de Cusa já não recorrerá à terminologia da tradição do Pseudo-Dionísio e de Escoto Eriúgena, mas elabora uma própria – mais afim com todo o seu sistema –, que introduz *nuances* que permitem melhor expressar o seu pensamento. Quais? Esta pergunta é fulcral neste estudo e temo responder-lhe insatisfatoriamente se o tiver de fazer em duas linhas com a pretensão de ser exaustivo. Creio que só a totalidade desta investigação poderá responder-lhe adequadamente. No entanto, aponto sucintamente duas *nuances* que me parecem as fundamentais para o estudo da *teofania*. Deste modo, a substituição dos termos *theophania* ou *dei apparitio* por *apparitio posse ipsius* permite:

1. Expressar melhor o *caráter dinâmico* do pensamento cusano de teofania.
2. Explicar melhor o *conteúdo* do próprio *processo teofânico* na metafísica cusana, isto é, aquilo ‘*que*’ aparece.

Na nossa perspetiva, esta concepção cusana de *teofania* vai além da percepção que o Pseudo-Dionísio e Escoto Eriúgena tiveram do fenómeno teofânico por integrar em si a profundidade filosófica inerente à metafísica do poder, concretizada pela libertação e

³⁵⁷ «Posse igitur ipsius per quosdam sanctos lux nominatur, non sensibilis aut rationalis sive intelligibilis, sed lux omnium quae lucere possunt, quoniam ipso posse nihil lucidius esse potest nec clarius nec pulchrius».

superação da linguagem aristotélica, e até mesmo platónica, no conceito de Deus como *posse ipsum*.

Outro aspeto a salientar é o facto de Nicolau de Cusa se ter mantido fiel até ao fim no emprego da distinção entre *lux* e *lumen* - que tivemos oportunidade de tratar no capítulo dedicado a **DDPL** -, o que denota rigor no emprego da terminologia³⁵⁸. Tal constatação reforça a nossa tese acerca da importância dos termos na avaliação da possível *evolução* do *pensamento da teofania*, expressa na *evolução* da *terminologia* utilizada.

Por isso, Nicolau de Cusa mantém-se fiel à distinção entre *lux* e *lumen*, uma vez que o termo *lux* é utilizado, em contexto cusano, em referência a Deus enquanto fonte de todas as luzes. O *posse ipsum* não equivale, portanto, a *lumen*, mas sim a *lux*; não se reporta à criatura, mas ao Criador.

Ainda no mesmo parágrafo (DAT, nº 8), o Cardeal de Cusa utiliza, pela última vez, a *metáfora da visão e das cores*, estreitamente associada à *metáfora da luz*, ao dizer:

“Olha, pois, para a luz sensível, sem a qual não pode dar-se a visão sensível e repara como em toda a cor e em tudo o que é visível não é nenhuma hipóstase senão a luz que aparece de modo variado nos vários modos de ser das cores e que, subtraída a luz, nem a cor nem o que é visível, nem a visão permaneceriam.” (DAT, nº 8)³⁵⁹.

Aqui, o Cusano utiliza o termo grego *hypostasis* na sua aceção original, que nos remete para a noção de *fundamento (ratio) - sub-stancia, hypo-stasis* -. Tal como a luz (*lux*) é o *fundamento* de todas as cores, assim também Deus é o *fundamento* de todos os

³⁵⁸ Parece que a distinção entre *lux* e *lumen* é válida, sobretudo, no contexto de uma metafísica da luz e não tanto numa física da luz. Contudo, esta problemática carece de uma investigação mais profunda em toda a obra cusana.

³⁵⁹ «Respicias igitur ad lucem sensibilem, sine qua non potest esse sensibilis visio, et attende quomodo in omni colore et omni visibili nulla est alia hypostasis quam lux varie in variis essendi modis colorum apparens, ac quod luce subtracta nec color nec visibile nec visus manere potest».

seres. E da mesma maneira que a luz aparece de modo variado nos vários modos de ser das cores, assim também, os diversos modos de ser são *aparicões* deste fundamento que *possibilita* toda a realidade, isto é, Deus.

Contudo, o que se vê nos diversos modos de ser não é o próprio fundamento – o *posse ipsum* - mas um *reflexo* ou *imagem* sua, que em alguns seres resplandece mais nitidamente, noutros menos, como a **figura P** bem ilustra:

“Com efeito, não se vê como é, mas como se manifesta nas coisas visíveis, numa mais clara, noutra mais escura. E quanto mais claramente o que é visível representa a luz, tanto mais é nobre e belo. Mas a luz complica e supera a claridade e a beleza de tudo o que é visível.” (DAT, nº 8)³⁶⁰.

Mais, o fundamento manifesta-se nas coisas não “para se mostrar visível, mas antes para se mostrar invisível já que nas coisas visíveis a sua claridade não pode ser captada.” (DAT, nº 8)³⁶¹.

Ainda acerca do fundamento das coisas, diz-nos Nicolau de Cusa: “Os vários entes não são senão modos diversos de aparição do poder-ele-próprio; mas a quiddidade não pode ser diversa, porque é o poder-ele-próprio que aparece de modo vário.” (DAT, nº 9)³⁶². Assim, o Cusano identifica o *fundamento* e a *quiddidade* das coisas com o *poder-ele-próprio*. A quiddidade das coisas não é outra coisa senão o poder-ele-próprio, e o que vemos nas coisas é a aparição desse poder que se manifesta nelas de modo invisível: “Ele é aquele ‘*que*’ que é procurado.” (DAT, nº 11)³⁶³.

³⁶⁰ «Non igitur videtur, uti est, sed in visibilibus se manifestat, in uno clarius, in alio obscurius. Et quanto visibile magis clare lucem repraesentat, tanto nobilius et pulchrius».

³⁶¹ «Nec lux se in visibilibus manifestat, ut se visibilem ostendat, immo ut potius se invisibilem manifestet, quando in visibilibus eius claritas capi nequit».

³⁶² «Et non videbis varia entia nisi apparitionis ipsius posse varios modos; quidditatem autem non posse variam esse, quia est posse ipsum varie apparens».

³⁶³ «Est enim illud quid, quod quaeritur».

Depois do estabelecimento das importantes equivalências entre *lux* e *posse* e *quiditas* e *posse*, Pedro de Erkelenz pede ao Cardeal de Cusa – à maneira de um último pedido – que este lhe revele “mais claramente acerca do ente primeiro alguma coisa para além das que antes” foram reveladas (DAT, nº 14)³⁶⁴. No fundo, o que este discípulo pede a seu mestre é uma última pista que o oriente na *caça da sabedoria*: a chave-mestra da especulação cusana. O Cardeal acede a este pedido, dizendo-lhe: “Proponho mostrar-te agora esta facilidade não comunicada antes abertamente, a qual julgo secretíssima.” (DAT, nº 14)³⁶⁵.

O momento que se segue é de extrema importância para o nosso estudo e para a compreensão de todo o sistema cusano. Tal se deve mais ao modo explícito como este pensamento é aqui formulado, do que propriamente a alguma novidade que ele encerre. Nicolau de Cusa na passagem que se segue revelará o *eixo* em torno do qual gira o seu sistema metafísico: uma súpula de todo o seu pensamento e método reformulada na sua forma definitiva através da terminologia do *posse*. Eis o segredo (o sublinhado é nosso): “Que toda a precisão especulativa deve ser colocada só no poder-ele-próprio e na sua aparição e que todos aqueles que viram retamente se esforçaram por exprimir isto.” (DAT, nº 14)³⁶⁶.

Detenhamo-nos um pouco sobre esta *explicitação-cume* da filosofia cusana. Antes de mais é importante ressaltar o aspeto *totalizante* desta afirmação através do emprego de “toda” (*omnem*) e “só” (*solum*), que não deixa margem a outras abordagens, porque esta as engloba a todas. A mesma ideia é reforçada pelo carácter assertivo e imperativo da frase através da utilização do participio *ponendam* – “deve ser colocada”.

³⁶⁴ «Solum quaeso nunc dicito, an iam clarius aliquid quam ante de primo velis revelare».

³⁶⁵ «Hanc nunc facilitatem tibi pandere propono prius non aperte communicatam, quam secretissimam arbitror».

³⁶⁶ «Omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam, ac quod omnes qui recte viderunt, hoc conati sunt exprimere».

Qual é o objeto de toda a precisão especulativa? “Somente o poder-ele-próprio e a sua aparição.” (*solum in posse ipso et eius apparitione*) (DAT, nº 14) (o sublinhado é nosso). Nisto está tudo: Deus e as criaturas. Esta explicitação põe muito particularmente em evidência a *centralidade* do pensamento da *teofania* na filosofia cusana: tudo o que se diz ou se possa pensar versa sobre o *posse ipsum* e a *sua aparição*. Neste sentido, afirma A. Brüntrup: “Em todo o poder finito nada mais pode ser visto do que um modo de tornar visível o *posse ipsum* que aparece no finito como a sua *apparitio* de vários modos.” (Brüntrup, 1973, p. 121).

É importante esclarecer que em Nicolau de Cusa não há nem um *monismo absoluto* (criatura=Deus) (Machetta, 2007, p. 82)³⁶⁷, nem um *dualismo absoluto* (criatura≠Deus) (Hudson, 2007, p. 51)³⁶⁸. A metafísica cusana estabelece e desenvolve uma *relação* difícil de ser classificada positivamente, pois não é nem de *equilíbrio* - por não colocar no mesmo nível de realidade Deus e a criatura -, nem de *reciprocidade* - por não existir uma correspondência total entre Deus e a criatura, de maneira a poder afirmar que um é transformação do outro e vice-versa -. Esta *relação* estabelece-se através do conceito de *apparitio*. Este é o *conceito-chave* para expressar a relação Deus-criatura no sistema cusano.

O conceito de *apparitio* remete-nos para uma realidade dependente que não é inteiramente outra em relação à sua origem, nem se identifica totalmente com ela. Ou melhor, *aparicação* é expressão de uma realidade primeira que, ao manifestar-se, constitui

³⁶⁷ «En efecto, si todo tiene su fuente en lo máximo “y nada hay que pueda oponérsele”, ¿no recaemos con ello en la unidad de todo? Ciertamente, responde Nicolás, no se puede no pensar en una “unidad infinita que es complicación de todo”. Pero de ahí a entender la propuesta como una suerte de monismo absoluto parece no mediar distancia alguna y esta es la cuestión que Nicolás estudia valiéndose del binomio “complicación-explicación”».

³⁶⁸ «It is an oft-remarked fact, especially among Pseudo-Dionysian scholars, that without both identity and difference between God and the world, there is a danger of sliding into either dualism or monism. When God is referred to as the Not-other, the presence of God’s self in creation is maintained, and thus the danger of the former is avoided».

uma realidade segunda dependente da primeira, que não é inteiramente idêntica, nem inteiramente distinta. Foi neste termo, recebido da tradição, que Nicolau de Cusa encontrou o melhor meio de expressar a difícil relação entre Deus e as criaturas.

Continuemos na análise da frase de Cusa: “Todos aqueles que viram retamente se esforçaram por exprimir isto.” (DAT, nº 14)³⁶⁹. Quem são estes que Cusa afirma terem visto retamente? Refere-se, muito provavelmente, ao Pseudo-Dionísio (ca. Séc. V-VI), a João Escoto Eriúgena (ca. 810-877) e a todos aqueles que foram influenciados pelo pensamento destes dois autores. Viram o quê? O que significa este *hoc*? Que “toda a precisão especulativa deve ser colocada só no poder-ele-próprio e na sua aparição.” (DAT, nº 14)³⁷⁰.

Assim, todos os pensadores que especularam sobre Deus e a criatura não atenderam a outra coisa senão ao *poder-ele-próprio* e à sua *aparição*. O que os distingue é o maior ou menor enfoque que deram à *aparição* do poder-ele-próprio: “Aqueles que afirmaram apenas a existência do uno, era o poder-ele-próprio que consideravam” (DAT, nº 14)³⁷¹, enquanto aqueles “que falaram do uno e da multiplicidade foi o poder-ele-próprio e os múltiplos modos de ser da sua aparição que consideraram.” (DAT, nº 14)³⁷². Aqueles “que disseram que nada de novo pode ser feito consideraram o poder-ele-próprio do poder ser ou do poder ser feito” (DAT, nº 14)³⁷³, enquanto aqueles “que afirmam a novidade do mundo e das coisas voltaram a mente para a aparição do poder-ele-próprio.” (DAT, nº 14)³⁷⁴.

³⁶⁹ «Omnes qui recte viderunt, hoc conati sunt exprimere».

³⁷⁰ «Omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam».

³⁷¹ «Qui enim unum tantum affirmabant, ad posse ipsum respiciebant».

³⁷² «Qui unum et multa dixerunt, ad posse ipsum et eius multos apparitionis essendi modos respexerunt».

³⁷³ «Qui nihil novi posse fieri dixerunt, ad posse ipsum omnis posse esse aut fieri respexerunt».

³⁷⁴ «Qui vero mundi et rerum novitatem affirmant, ad ipsius posse apparitionem mentem converterunt».

Aqueles que afirmam que “não há várias formas que dão o ser foi o poder-ele-próprio que consideraram” (DAT, nº 15)³⁷⁵, enquanto aqueles “que dizem que há várias formas específicas atendem aos modos de ser específicos de aparição do poder-ele-próprio.” (DAT, nº 15)³⁷⁶. O mesmo para aqueles “que disseram que Deus é a fonte das ideias e que há várias ideias quiseram dizer o que dizemos, ou seja, que Deus é o poder-ele-próprio que aparece em vários e diferentes modos de ser no que à espécie se refere” (DAT, nº 15)³⁷⁷, enquanto os “que negam as ideias e essas formas consideraram o poder-ele-próprio: só ele é aquele “o que” de todo o poder.” (DAT, nº 15)³⁷⁸.

Aqueles que “dizem que nada pode perecer é o poder-ele-próprio eterno e incorruptível que têm em vista” (DAT, nº 15)³⁷⁹, enquanto os que “dizem que a morte é alguma coisa e julgam que as coisas perecem voltam o olhar para os modos de ser de aparição do poder-ele-próprio.” (DAT, nº 15)³⁸⁰.

Nicolau de Cusa escolhe o termo *resolutio* para caracterizar esta sua explicitação: “Através destas resoluções vêes que todas as coisas são fáceis e que toda a diferença se traduz em concordância.” (DAT, nº 15)³⁸¹. Através deste processo, Nicolau de Cusa procura introduzir-nos em uma hermenêutica que visa *passar (transire)* da diferença à concordância. Concordância de todos os sistemas filosóficos? Chave do *Parménides* de Platão? *Coincidentia oppositorum*? K. Flasch afirma que, nesta última fase do pensamento cusano, tudo conflui para a unidade da realidade enquanto *posse*:

³⁷⁵ «Qui dicunt non esse plures formas quae dant esse, ad posse ipsum, quo nihil sufficientius, respexerunt».

³⁷⁶ «Et qui plures dicunt specificas formas, ad specificos essendi modos apparitionis ipsius posse attendunt».

³⁷⁷ «Qui dixerunt deum fontem idearum et plures esse ideas, hoc dicere voluerunt quod dicimus, scilicet deum posse ipsum, quod variis et specie differentibus essendi modis apparet».

³⁷⁸ «Qui negant ideas et tales formas, ad posse ipsum respexerunt, quod solum est quid ipsum omnis posse».

³⁷⁹ «Qui nihil posse interire dicunt, ad posse ipsum aeternum et incorruptibile respiciunt».

³⁸⁰ «Qui mortem aliquid esse dicunt et res interire putant, ad modos essendi apparitionis ipsius posse visum convertunt».

³⁸¹ «Talibus igitur resolutionibus vides cuncta facilia et omnem differentiam transire in concordantiam».

“Podemos resumir aqui o seu desenvolvimento: Entre 1439 e 1464, o Cusano vislumbrou cada vez mais a *unidade* da realidade. (...) A última fase deste caminho do conhecimento é o conhecimento de que a origem de tudo é o *Posse*, o poder.” (Flasch, 2008, p. 635).

A verdade é que o Cardeal de Cusa considera este processo como um segredo (*secretum*) (DAT, nº 16) que permite penetrar em seus escritos, particularmente em **DDPL** que segundo o Cusano “contém o mesmo que este livro”, e nos de outros autores (o sublinhado é nosso):

“Queiras pois, caríssimo Pedro, voltar os olhos da mente com aguda atenção para este segredo e com este processo resolutivo penetrar nos nossos escritos e noutros que lês e exercitar-te ao máximo nos nossos livros e sermões, particularmente no *De dato lumine* (*De dato patris luminum*), que, bem entendido segundo o que foi dito, contém o mesmo que este livro.” (DAT, nº 16)³⁸².

Assim, a consideração do *posse ipsum* e da sua *aparição* nestas várias perspectivas apresentadas em **DAT** serve de *chave hermenêutica* de toda a obra cusana, e muito particularmente - como o mesmo Cusa afirma – de **DDPL**, obra da *teofania cósmica cusana* por excelência. Com esta referência, o Cardeal de Cusa liga explicitamente o **DDPL** a **DAT**, e a *apparitio Dei* ou *theophania* à *apparitio posse ipsius*.

Se podemos considerar **DAT** como o ápice da metafísica cusana, então torna-se claro que a *teofania cósmica* ocupa um papel central no conjunto do seu pensamento. Ela é um dos principais eixos em torno dos quais gira o seu sistema metafísico. De acordo com J. Neto, “o tema da “mostração” [*apparitio*] do princípio primeiro aparecerá desde o seu último escrito até, pelo menos, os *Opuscula*. Portanto, apesar de ter

³⁸² «Velis igitur, mi Petre valde dilecte, mentis oculum acuta intentione ad hoc secretum convertere et cum ista resolutione nostra scripta et alia, quaecumque legis, subintrare et maxime te exercitare in libellis et sermonibus nostris, singulariter De dato lumine, qui bene intellectus secundum praemissa, idem continet quod iste libellus».

revelado abertamente este princípio especulativo apenas na sua última obra, entretanto ele aparecerá como guia em quase toda a sua especulação.” (Neto, 2011, pp. 59-60).

Haverá alguma diferença entre estas duas obras-chave do pensamento cusano, **DDPL** e **DAT**, particularmente naquilo que concerne ao pensamento da *teofania*?

A título de conclusão podemos dizer que em **DAT** o pensamento da *teofania*, desenvolvido por Nicolau de Cusa ao longo da sua obra, vai adquirindo contornos cada vez mais próprios e originais. Esta *evolução* do pensamento manifesta-se na modificação da terminologia empregue. Em **DDPL** (1445), é característica a utilização da terminologia eriugeniana de *theophania* ou de *apparitio Dei*, contudo, a partir do **TDP** (1460), a centralidade do *posse* começa a ganhar terreno e a tornar-se um conceito central da metafísica cusana. Em **DAT** (1464), o pensamento da *teofania* é revisto segundo a metafísica do *posse* e chega ao seu ápice com a formulação do conceito *apparitio posse ipsius* que expressa mais marcadamente o caráter dinâmico e relacional da cosmovisão cusana. Neste sentido, K. Jacobi concorda com esta ideia ao afirmar que “o Cusano não pensa o mundo de modo estático como um cosmos de substâncias, mas de modo dinâmico como uma rede de relacionamento de poderes.” (Jacobi, 1969, p. 257).

Podemos, assim, apontar três grandes momentos na *evolução do pensamento da teofania* na metafísica cusana:

1 – Receção do conceito de *teofania* e integração do mesmo no sistema cusano, utilizando ainda a terminologia da tradição. Esta etapa corresponde a **DDPL** (1445) e prolonga-se até a **TDP** (1460);

2 – Reformulação do sistema cusano a partir da explicitação da doutrina do *posse*. Esta etapa desenvolve-se de maneira mais explícita a partir de **TDP** (1460);

3 – Aplicação da doutrina do *posse* ao pensamento da *teofania* e consequente reformulação da terminologia do mesmo. Esta etapa é a finalização do processo inerente à etapa anterior e explicitamente presente em **DAT** (1464).

Podemos, mais uma vez, perguntar-nos qual o significado da expressão *apparitio posse ipsius*. E a resposta que encontraremos na obra cusana é a de que a criatura é a *aparição* deste poder absoluto, isto é, do poder-ele-próprio. Deste modo, nesta sua última obra, Nicolau de Cusa apresenta de forma definitiva, através dos conceitos talhados a partir da *metafísica do poder*, o mundo sensível como uma *estrutura* eminentemente *teofânica* (Beierwaltes, 2007, p. 126)³⁸³, através da qual cada um de nós pode ascender ao Pai das Luzes e ser deificado.

³⁸³ «Diesen Gedanken einer theophanen Struktur der Welt hat Cusanus in seiner letzten Schrift – *De apice theoriae* – mit dem in ihr thematisierten Aenigma Gottes, dem Können-Selbst oder dem absolutem Können (*posse ipsum, posse omnis posse, posse absolutum*) verbunden».

CONCLUSÃO

Ao chegarmos ao final deste trabalho de investigação no qual analisámos várias obras do Cusano, o que podemos dizer sobre a sua conceção acerca da relação entre Deus e as criaturas e o estatuto da própria criatura?

Foi essa a principal interrogação que incentivou e conduziu este trabalho de investigação. Como intuição fundamental, sabíamos que, muito provavelmente, o pensamento da teofania seria uma grande pista, ou até mesmo parte da resposta. Dessa pergunta fundamental, outras se impunham: como é que se apresentava o pensamento da teofania na obra cusana? A que terminologia Nicolau de Cusa recorria para expressar o seu pensamento sobre a teofania? Teria havido alguma evolução nesse pensamento? Em caso afirmativo, em que consistia essa evolução?

A análise das várias obras aqui seleccionadas permitiu chegarmos a uma resposta satisfatória a estas interrogações. Vejamos, agora, sumariamente, as principais conclusões a que chegámos em cada capítulo deste estudo.

No primeiro capítulo, dedicado, sobretudo, ao *De docta ignorantia* (1440), foi possível constatar o carácter dinâmico da criação na conceção cusana, e que esta obra, ainda que sem utilizar uma única vez o termo *teofania*, concebe a criação como manifestação de Deus. Esta manifestação de Deus na criação funda-se, primeiramente, na própria estrutura relacional do máximo, e, sobretudo, na expressão teofânica e fecunda do máximo absoluto. Esta manifestação é, nesta obra, expressa, sobretudo, a partir do par de conceitos *complicatio-explicatio*, oriundos da tradição neoplatónica de matriz cristã, de modo particular dos escritos de Thierry de Chartres.

Assim, o ser da criatura e o próprio processo criativo são pensados quer como manifestação do máximo absoluto, quer como *explicação* de Deus ou autocomunicação de Deus. Deste modo, o ser da criatura no seu sentido mais profundo está em ser, precisamente, manifestação do máximo absoluto.

Ainda no primeiro capítulo, com a apresentação da figura paradigmática (**figura P**), presente em *De coniecturis* (1441/1444), foi possível constatar como Nicolau de Cusa utiliza esta figura para ilustrar a estrutura metafísica inerente à sua concepção da relação entre Deus e as criaturas. A **figura P** enquadra o pensamento da relação entre Deus e as criaturas na metafísica da luz, muito presente em toda a Idade Média graças aos escritos do Pseudo-Dionísio Areopagita introduzidos e traduzidos por Escoto Eriúgena. Já em *De docta ignorantia*, Nicolau de Cusa tinha recorrido à metáfora da luz para expressar a dimensão coincidental do máximo absoluto. Esta mesma metáfora aparecerá inúmeras vezes ao longo das suas obras para expressar também o processo teofânico.

No segundo capítulo dedicado aos Opúsculos *De quaerendo Deum* (1445), *De filiatione Dei* (1445) e *De dato patris luminum* (1446), o pensamento da teofania é apresentado de modo muito mais explícito e a terminologia utilizada é, claramente, a de Escoto Eriúgena: *theophania* ou *apparitio dei*. A influência de Escoto Eriúgena faz-se também notar pela constante articulação que o pensamento da teofania tem com a metafísica da luz.

Em *De quaerendo Deum*, o Cusano apresenta o mundo sensível como um auxílio para o homem chegar a Deus. O mundo sensível, para além de ser o objeto imediato do conhecimento humano, é também o lugar de encontro entre o Criador e a criatura. A metáfora da luz é apresentada inúmeras vezes para expressar esta relação.

No opúsculo analisado a seguir, *De filiatione Dei*, Nicolau de Cusa desenvolve o pensamento da teofania a partir da mediação do Verbo. Para o Cusano, o Verbo, para além de ser a teofania máxima, ocupa um lugar primordial no processo teofânico. O papel do Verbo neste processo é muito bem ilustrado através da metáfora dos espelhos, na qual todas as criaturas são espelhos mais ou menos disformes que refletem a luz recebida de Deus através do espelho perfeitíssimo do Verbo. Cada criatura é, a seu modo, uma expressão de Deus, mediante o Verbo, com potencial de elevar o espírito humano à visão de Deus. Deste modo, o processo teofânico conduz o ser humano à teose, ou seja, à união com Deus. A teose é uma consequência do processo teofânico, o retorno de toda a criação ao Criador a partir da mente humana. Esta transformação total do homem possui, assim, também uma dimensão ética. É na assimilação da bondade divina e dos outros atributos do Criador que a criatura se realiza enquanto imagem e semelhança de Deus, tornando-se um autorretrato do Artífice Divino.

Por fim, neste segundo capítulo, ao analisar o *De dato patris luminum* – uma das obras mais relevantes para o nosso estudo –, pudemos constatar a forte influência eriugeniana na construção da linguagem deste pequeno tratado cusano sobre a teofania e a luz. Nele, as criaturas são chamadas teofanias ou luzes, identificando, assim, estes dois conceitos maiores do pensamento eriugeniano. Para além da *metafísica da luz*, Nicolau de Cusa também articula, neste opúsculo, uma *metafísica do dom* com o pensamento da *teofania*. A criatura pode ser entendida como um dom de Deus, no qual Ele se dá inteiramente. A partir desta metafísica do dom, o Cusano discrimina os conceitos de *dator*, *donum* e *datus*, como se de três momentos do dom se tratasse. Do momento da partida, em Deus, até ao momento da chegada, na criatura, parece o único e mesmo dom que se oferece e aparece em todas as coisas.

A criatura é aquela que, de modo contraído, recebe o dom de Deus. Assim, Criador e criatura parecem ser uma só e mesma coisa. Neste sentido, K. Jacobi elucidamos ao explicar a teoria da dupla dimensão da ontologia cusana, em que a mesma realidade pode ser vista de dois modos: no modo de Deus, em que a criatura se identifica com o próprio Deus; no modo do mundo, em que a criatura se diferencia de Deus. Ou seja, no modo de Deus tal como Ele é em si mesmo, ou no modo da sua aparição no mundo. Com este opúsculo torna-se claro que o paradigma em que melhor se enquadra o pensamento cusano é o paradigma expressionista.

No terceiro capítulo, mais centrado na metafísica do poder desenvolvida por Nicolau de Cusa, focámos a nossa atenção em duas obras principais: *Triologus de Possest* (1460) e *De apice theoriae* (1464). Para além destas duas, analisámos outras duas que nos serviram de suporte para o estudo do pensamento da teofania, são elas: o *De venatione sapientiae* (1463) e o *Compendium* (1463). Neste capítulo foi possível ver como o pensamento da teofania foi repensado pelo Cusano a partir da metafísica do poder por ele enunciada. E como, a partir dela, este pensamento encontrou a sua formulação definitiva na obra de Nicolau de Cusa. Assim, o pensamento da teofania ganhou uma terminologia própria, integrada na metafísica cusana e capaz de melhor expressar a originalidade e o dinamismo do seu pensamento a este respeito. A partir do desenvolvimento da metafísica do poder através dos conceitos de *possest*, *posse fieri*, *posse facere*, *posse factum*, *posse* e *posse ipsum*, Nicolau de Cusa foi capaz de talhar um léxico próprio, capaz de melhor significar o dinamismo inerente à sua conceção de Deus e das criaturas. Com isso, o conceito de teofania recebido da tradição eriugeniana – *apparitio dei* – ganha um sentido mais cusano quando expresso pelas categorias do poder. A criatura é, assim, *apparitio posse ipsius*, isto é, uma aparição do poder-ele-próprio. Pode concluir-se que o pensamento da dinâmica teofânica é, assim,

profundamente marcado pelas sucessivas formulações do pensamento de Deus e da sua hermenêutica dos nomes divinos.

Em *Dialogus de Possess*, Nicolau de Cusa introduz-nos na terminologia do poder por ele cunhada: *Possess*, *posse fieri* e *posse facere*. Deus é o Poder-é (*Possess*) e com este novo nome de Deus, o Cusano procura superar a dicotomia entre ato e potência da filosofia aristotélica, inapropriada, segundo o Cusano, para pensar o divino.

A criatura é apresentada fundamentalmente como um poder-ser-feito (*posse fieri*), enquanto o Criador é o Poder-é (*Possess*) e o poder fazer (*posse facere*). Na dimensão do divino, *posse facere* e *posse fieri* coincidem. Na dimensão das criaturas, o *posse facere* distingue-se do *posse fieri*. Ou seja, na dimensão do divino, só encontramos Deus. Na dimensão das criaturas, encontramos Deus e as criaturas.

Deus, na criação, torna-se visível para se manifestar a si próprio. O Cusano, nesta obra, revela-nos que dizer que as criaturas são manifestações de Deus, isto é, teofanias, mais nos informa acerca do porquê das coisas (*quia est*) do que o quê das coisas (*quid est*). Ou seja, dizer que as criaturas são teofanias apresenta-nos, mais do que tudo, o sentido da criação.

No *De venatione sapientiae*, Nicolau de Cusa sistematiza a sua metafísica do poder, ao afirmar que o poder tem uma tripla expressão: *posse facere*, *posse fieri* e *posse factum*. Com esta tripla denominação, o Cusano estrutura toda a realidade sob a categoria do poder, o que terá bastante impacto no seu pensamento da teofania. A criatura é o *posse factum*, que é feito pelo *posse facere* através do *posse fieri*. Deste modo, esta obra leva-nos a considerar a criatura, enquanto *posse factum*, como uma aparição e concretização do *posse facere* através do *posse fieri theophaniam*. Também a

metáfora da luz é associada à metafísica do poder, a ponto de Nicolau de Cusa afirmar que cada criatura particular nunca esgota em si mesma o *posse fieri visibile*.

No *Compendium*, o Cusano identifica Deus com o próprio poder (*ipso posse*), e o *posse* começa a aparecer na sua singularidade, mas ainda de forma pouco consistente e consciente do pleno significado que irá assumir na metafísica cusana. Nesta obra, Nicolau de Cusa torna a ressaltar a mediação do Verbo no processo teofânico. A criatura é uma manifestação de Deus pela mediação do Verbo. É, portanto, também um símbolo e manifestação do Verbo. Com esta abordagem da criatura como símbolo, o Cusano reintroduz-nos na dinâmica da *symbolica investigatio* delineada em *De docta ignorantia*.

Por fim, a análise do *De apice theoriae* revela ser de suma importância para a compreensão do pensamento da teofania em Nicolau de Cusa. Nele encontramos o cume da explicitação cusana da metafísica do poder: Deus é o *posse ipsum*, isto é, o poder-ele-próprio. Esta obra aborda a grande questão acerca da quiddidade das coisas, o *quid* de todas as coisas, problema já levantado em *De docta ignorantia*. Em *De apice theoriae*, o Cusano afirma que o *quid* de todas as coisas é o *posse ipsum*. Nesta obra, o pensamento da teofania é inteiramente reformulado pela metafísica do poder e expresso numa terminologia apropriada a esta metafísica, com um vocabulário próprio e original cunhado pelo Cusano, e capaz de exprimir a novidade e o dinamismo da conceção cusana acerca da teofania cósmica. Destaca-se, particularmente, o conceito *apparitio ipsius posse*, com o qual Nicolau de Cusa denomina a criatura e o próprio processo teofânico.

O *posse ipsum* é o pressuposto do real e as criaturas não são senão aparições deste poder-ele-próprio. Nicolau de Cusa integra a metafísica da luz na metafísica do poder a ponto de identificar os conceitos maiores destas metafísicas: *lux* e *posse*. Deste

modo, o conceito *apparitio posse ipsius*, para além de expressar melhor o carácter dinâmico do pensamento da teofania no pensamento cusano, também é capaz de revelar melhor o conteúdo do próprio processo teofânico, ou seja, o *quid* que aparece em todas as coisas e que está no centro da relação entre Deus e as criaturas.

Ainda em *De apice theoriae*, o Cusano, através dos conceitos *posse ipsum* e *apparitio posse ipsius*, concilia as várias correntes filosóficas e apresenta a sua solução para a problemática do Uno e do múltiplo, quando afirma que todos aqueles que consideram a unidade de todas as coisas, consideram o *posse ipsum*; enquanto aqueles que consideram a multiplicidade, consideram as *aparuições do posse ipsum*.

Com a análise do *De apice theoriae* também foi possível concluir a análise do possível carácter evolutivo que o pensamento da teofania poderia ter tido no conjunto da obra cusana. Aliás, neste trabalho, tínhamos partido de uma ideia vaga de que a mudança da terminologia empregue para expressar o pensamento da teofania ao longo das suas obras – sobretudo, *explicatio dei*, *apparitio dei* ou *theophania* e *apparitio posse ipsius* – sugeria uma evolução do pensamento cusano acerca da teofania.

Agora, através da presente investigação, estamos convencidos da existência de tal evolução no pensamento da teofania em Nicolau de Cusa. De facto, a mudança terminológica realizada pelo Cusano corresponde a uma mudança conceptual. A cada etapa desta mudança, o carácter dinâmico do pensamento da teofania é renovado e reforçado e, por isso, estamos diante de uma *evolução*, na medida em que nos deparamos com um desenvolvimento ou transformação gradual e progressiva de um pensamento.

Também pudemos observar que esta evolução do pensamento da teofania é concomitante e enquadra-se num movimento maior do desenvolvimento da filosofia

cusana realizado através da hermenêutica dos nomes divinos³⁸⁴. Dizer que o mundo é uma manifestação do *máximo* não é o mesmo que dizer que o mundo é uma aparição do *poder-ele-próprio*. Esta última expressão denota uma maior intensidade e consciência do carácter dinâmico do princípio absoluto, bem como do próprio processo da manifestação de Deus no mundo.

Para concluir, podemos afirmar que o paradigma expressionista de carácter teofânico é aquele que melhor exprime a noção dinâmica da relação de Deus com as criaturas, bem como o estatuto da própria criatura, na obra de Nicolau de Cusa. Este pensamento da teofania tem a sua maior explicitação na obra cusana com o desenvolvimento da metafísica do poder e com a noção do mundo sensível como aparição do poder-ele-próprio presente em *De apice theoriae*.

Assim, o pensamento da teofania em Nicolau de Cusa ajuda-nos a repensar a nossa situação no mundo, aquilo que realmente somos e significamos, bem como o significado do próprio mundo sensível para a realização de nós mesmos. Se tudo o que nos rodeia é uma aparição deste poder absoluto que continuamente se manifesta e cada um de nós é uma aparição deste poder único, então de que maneira este poder se manifesta em nós? Até que ponto somos conscientes da presença e manifestação deste poder em nós? Se existir é ser aparição de algo que transcende a nossa individualidade,

³⁸⁴ Para além da obra já citada de K. Flasch, na qual se prova a existência de uma evolução no pensamento cusano: FLASCH, K. (2008). *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann; também concorrem para esta mesma conclusão a obra de C. Cubillos Muñoz, dedicada a demonstrar a existência de uma evolução do pensamento cusano através da análise dos nomes divinos “*maximum*”, “*idem*”, “*possest*”, “*non aliud*” e “*posse ipsum*”: CUBILLOS MUÑOZ, C. (2013). *Los múltiples nombres del Dios innombrable: una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*. Pamplona: EUNSA; e a obra de João Maria André, recentemente publicada, que aborda de maneira bastante desenvolvida a questão da hermenêutica cusana dos nomes divinos: ANDRÉ, J. M. (2019). *Douta Ignorância: linguagem e diálogo: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; onde podemos ler: «De facto, desde o seu primeiro sermão, de que uma parte é dedicada a este tema, e desde o seu *De docta ignorantia*, cujos capítulos 24 e 25 do primeiro livro são dedicados à nominabilidade divina, até às suas últimas obras, como o *De venatione sapientiae* ou o *De apice theoriae*, a especulação metafísica cusana pode ser interpretada como uma busca sempre renovada sobre a maneira menos inadequada de designar Deus.» (André, 2019, p. 160).

então ter esta intuição do poder-ele-próprio é compreender o nosso lugar no cosmos e a harmonia de todo o universo. Em última instância, ter esta intuição significa participar desde já nesta visão beatífica, isto é, possuir desde já a perspectiva da eternidade, capaz de reconhecer em cada espelho a face por todos espelhada.

Este trabalho foi concluído durante um acontecimento que fez paralisar o mundo: a pandemia do COVID-19 que já fez centenas de milhares de vítimas mortais. No meio de tamanha catástrofe, podemos ainda falar da aparição do poder-ele-próprio no mundo? Mais do que a aparição deste poder, não sentimos em nós a *impotência*, comprovada a cada hora pelo número de vidas que se apagam? Se olharmos para o mundo da multiplicidade, da diferença e dos contraditórios e se só nele fixarmos o olhar, então deparamo-nos com a impotência, o aleatório e o sem sentido.

Porém, se olharmos mais além, além dos opostos e da sua coincidência, se realizarmos um *transcensus* até à causa primeira, até ao *posse ipsum*, que só conhecemos através das suas aparições, percebemos que nada escapa ao seu poder e que, por isso, há sempre uma possibilidade de sentido, porque este poder não nos abandona:

*Senhor,
O teu ver é amar e assim como o teu olhar me contempla tão atentamente que jamais se desvia de mim, assim é também o teu amor.
E porque o teu amor está sempre comigo, não sendo o teu amor diferente de ti próprio, que me amas, por isso tu, Senhor, estás sempre comigo.*

Tu não me abandonas, Senhor.

*De todos os lados me proteges, porque cuidas de mim com a máxima diligência.
O teu ser, Senhor, não abandona o meu ser.
Eu sou na medida em que tu és comigo.
E porque o teu ver é o teu ser, assim eu sou porque tu me olhas.
E se retiras de mim os teus olhos, de modo nenhum subsistirei.
Mas sei que o teu olhar é a bondade máxima que não pode deixar de se comunicar a tudo o que a pode receber.
Por isso, jamais poderás abandonar-me enquanto eu for capaz de te receber.*

A mim compete-me fazer quanto puder para ser cada vez mais capaz de te receber.

Nicolau de Cusa, *A Visão de Deus* (c. 4, n.º 10)³⁸⁵

³⁸⁵ «Domine, videre tuum est amare; et sicut visus tuus adeo attente me prospicit, quod numquam se a me avertit, sic et amor tuus. Et quoniam amor tuus semper mecum est et non est aliud amor tuus, domine, quam tu ipse, qui amas me, hinc tu semper mecum es, domine. Non me deseris, domine, undique me custodis, quia curam mei agis diligentissimam. Esse tuum, domine, non derelinquit esse meum. In tantum enim sum, in quantum tu mecum es; et cum videre tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis, et si a me vultum tuum subtraxeris, nequaquam subsistam. Sed scio, quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci. Tu igitur numquam me poteris derelinquere, quamdiu ego tui capax fuero».

ANEXO

Eriúgena como fonte do pensamento da teofania em Nicolau de Cusa

A principal fonte do pensamento da *theophania* em Nicolau de Cusa foi, sem dúvida, o grande teólogo irlandês do séc. IX, João Escoto Eriúgena (810-877). Grande admirador da obra do Pseudo-Dionísio, foi ele quem mais desenvolveu, utilizou e divulgou o conceito de *teofania* no Ocidente. Para além de escritor e comentador prolífero, Eriúgena alcançou grande fama como tradutor, tendo o mérito de ter traduzido e trazido para o Ocidente o *Corpus Areopagiticum*, cujo impacto na cultura ocidental é incomensurável (Schäfer, 2006, p. 14)³⁸⁶.

Professor e dirigente da maior instituição de ensino de seu tempo, a *Schola Palatina*, fundada por Alcuíno, João Escoto Eriúgena destacou-se no ensino da Gramática e da Dialética. Participou ativamente no renascimento carolíngio de seu tempo. Traduziu para o latim e comentou as obras dos Padres Gregos, particularmente as do Pseudo-Dionísio, Basílio Magno, Máximo Confessor e Gregório de Nissa.

Facilmente reconhecemos em seu pensamento uma grande influência do neoplatonismo cristão, contudo, provavelmente, nunca terá tido contacto direto com as obras do neoplatonismo grego. Eriúgena era grande admirador das autoridades teológicas gregas que na sua maioria tinham recebido uma formação de base platónica, como, por exemplo, Gregório de Nissa, Pseudo-Dionísio, Agostinho de Hipona e Máximo Confessor. Foi através do contacto com estes autores que Eriúgena teve acesso

³⁸⁶ «A long series of renowned commentators on the Dionysian treatises gives impressive evidence of the Areopagite's importance and impact within this tradition: Maximus the Confessor, John Scotus Eriugena, Hugo of St. Victor, John Saracenus, Albert the Great, Thomas Aquinas, Dionysius the Carthusian, among others».

indireto a este neoplatonismo destilado pela tradição cristã. Para utilizarmos a expressão de H. Mooney, podemos dizer que Eriúgena foi herdeiro de um “neoplatonismo teológico” (Mooney, 2009, p. 21).

O conceito de teofania no pensamento de Eriúgena enquadra-se no tema da sua predileção: a noção da transcendência da verdade divina e a (im)possibilidade do nosso acesso a esta verdade. A leitura, tradução e comentário dos Padres antigos mais não era do que um procurar contínuo desta indagação metafísica que o perseguia. João Escoto escreveu obras sobre os mais variados temas teológicos que alcançaram grande notabilidade. Entre eles destaca-se o *De praedestinatione* (851) e um tratado sobre a Eucaristia que não sobreviveu à História. Contudo, a sua obra principal é o *Periphyseon* (866), dedicada quase exclusivamente ao seu tema favorito.

O *Periphyseon*, mais tarde denominado *De divisione naturae* na edição preparada por Thomas Gale em 1681, sob a forma de diálogo entre mestre (*nutritor*) e aluno (*alumnus*), é uma obra teológica extensa, composta por cinco livros, sobre a relação Deus-criatura, feita a partir do estudo dos primeiros três capítulos do livro do Génesis. Nos primeiros três livros, Eriúgena aborda a criação do mundo sensível em geral; nos dois últimos, a criação do homem.

Deste modo, o plano da obra tem uma orientação antropológica, pois, para Eriúgena, o homem é a chave de todo o seu sistema, o ápice e o salvador de todas as criaturas. Segundo J. O’Meara, Eriúgena atribui ao ser humano uma função redentora, ao considerar que “todas as criaturas serão salvas no homem” (O’Meara, 1988, p. 129). Inclusive, o conceito de *teofania*, enquanto aparição de Deus, encontra no ser humano o seu ápice (Mooney, 2009, p. 16)³⁸⁷. A manifestação do divino no humano encontra em

³⁸⁷ «The fact for Eriugena the appearing of God in the human is an apex of divine manifestation».

Cristo o seu representante máximo e a “mais alta sublimação do Universo” (Colomer, 1959, p. 249). Esta tese cristológica era já defendida por Máximo Confessor e encontrou em Eriúgena uma aceitação e uma difusão muito grandes.

Inicialmente, o plano da obra era constituído por quatro partes, relativas às quatro divisões da natureza enunciadas por Eriúgena. Este entendia *natura* como um nome genérico que nomeia todas as coisas: “todas as coisas que são e as que não são” (441A)³⁸⁸. Deste modo, Eriúgena via no termo *natura* algo à maneira do género, que poderia ser dividido em quatro espécies distintas:

- a) A natureza que “cria e não é criada” (441B)³⁸⁹, a qual identifica com Deus enquanto causa de todas as coisas;
- b) A natureza que “é criada e cria” (441B)³⁹⁰, a qual identifica com as causas primordiais;
- c) A natureza que “é criada e não cria” (441B)³⁹¹, a qual identifica com as coisas causadas no tempo e no espaço;
- d) A natureza que “não é criada, nem cria” (441B)³⁹², a qual identifica com Deus enquanto fim de todas as coisas.

A divisão dos vários livros corresponde a esta divisão da natureza acima indicada. Assim, no Livro I, Eriúgena trata sobre a noção de um Deus inacessível ao conhecimento humano e a necessidade das *teofanias* para um conhecimento, ainda que incompleto, de Deus. No Livro II, fala-nos sobre a criação do mundo sensível a partir das causas primordiais. O Livro III detém-se na natureza das criaturas e no conceito neoplatónico de participação. Já os Livros IV e V tratam sobre o retorno de todas as criaturas a Deus e, particularmente, do retorno do homem. Neste sentido, o Livro V é um acréscimo ao esquema inicial de quatro livros para as quatro naturezas, e um desenvolvimento natural do Livro IV.

³⁸⁸ «Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt».

³⁸⁹ «Prima est in eam quae creat et non creatur».

³⁹⁰ «Secunda in eam quae est creatur et creat».

³⁹¹ «Tertia in eam quae creatur et non creat».

³⁹² «Quarta quae nec creat nec creatur».

A primeira aparição explícita do termo *teofania* no *Periphyseon* encontra-se no Livro I, numa longa digressão (446A – 451C) entre a exposição introdutória das quatro *species* de natureza, das cinco modalidades de interpretação dos termos *esse* e *non esse* e a consideração da primeira das *species* de natureza, aquela que cria e não é criada.

A temática da teofania é introduzida pelo *alumnus* que expõe a sua perplexidade ao *nutritor* acerca de uma passagem de S. Agostinho em *De genesi ad litteram* sobre o modo como os anjos podem contemplar a Deus e as causas primordiais n’Ele contidas. Segundo Agostinho de Hipona, os anjos conhecem primeiramente as coisas em Deus e em si mesmos, onde estão contidas as *causae primordiales* de todas as criaturas e só depois nas próprias criaturas. Uma vez que as causas primordiais em Deus se identificam com o próprio Deus – “que não são outra coisa senão Ele próprio” (446B)³⁹³ -, a posição de Agostinho parece afirmar a possibilidade de as naturezas intelectuais contemplarem a essência divina. Tal conceção parece contradizer o ensinamento do Apóstolo Paulo aos Filipenses, no qual afirma que a essência divina excede todo o intelecto: “Então, a paz de Deus, que ultrapassa toda a inteligência, guardará os vossos corações e os vossos pensamentos em Cristo Jesus.” (Filip. 4, 7).

No intuito de salvaguardar a ininteligibilidade e a incompreensibilidade divinas e conciliar as duas autoridades supramencionadas, Eriúgena introduz o conceito de *teofania* como solução à problemática levantada: “Mas quem disser que nos intelectos angélicos existem algumas teofanias dessas razões, isto é, manifestações divinas compreensíveis à natureza intelectual, mas não as próprias razões, que são os exemplares primordiais, não se afastará, creio eu, da verdade.” (446C)³⁹⁴.

³⁹³ «Quae non aliud sunt praeter quod ipse est».

³⁹⁴ «In angelicis vero intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, hoc est comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones, non autem ipsas rationes, id est principalia exempla, quisquis dixerit non, ut arbitror, a veritate errabit».

Assim, explica o *nutritor*, os intelectos angélicos não contemplam diretamente as causas primordiais, tais como elas estão em Deus, mas somente através de certas manifestações divinas compreensíveis à natureza intelectual, que os gregos denominam *teofanias*.

Deste modo, a passagem de S. Agostinho, interpretada à luz do ensinamento do Apóstolo Paulo, permite compreender que, quando as naturezas angélicas contemplam as causas primordiais das criaturas em Deus, elas não contemplam diretamente a essência divina, mas somente uma *aparição de Deus* proporcional ao intelecto de cada uma. Do mesmo modo, na visão beatífica, os homens contemplarão, cada um na sua medida, a essência divina através destas *teofanias* (448B)³⁹⁵.

Por aqui vemos o quanto a temática da *teofania* surge num contexto eminentemente epistemológico e escatológico. Trata-se, no fundo, de saber se o intelecto finito pode conhecer Deus. Esta mesma discussão continua na Idade Média, com Alberto Magno, e encontra-se, sobretudo, no centro das preocupações metafísicas de Nicolau de Cusa. A solução que o pensamento da *teofania* oferece é a de possibilitar um termo médio entre um *apofatismo* e um *catafatismo* absolutos, por onde a incompreensibilidade divina e uma via de acesso intelectual a Deus possam manter-se, permitindo um discurso, ainda que condicionado, sobre o divino.

A temática da *teofania* volta a ser tratada mais profundamente por Eriúgena no Livro III. Ao falar do conceito de participação e do fluir de Deus nas causas primordiais e nos seus efeitos, Eriúgena afirma que todas as coisas são *teofanias*: “Tudo o que é compreendido e percebido nada mais é do que a aparição do que não aparece, a

³⁹⁵ «Eo enim modo et angelos deum semper videre arbitror, iustos quoque et in hac vita dum mentis excessum patiuntur et in futuro sicut angeli visuros esse».

manifestação do oculto.” (633A)³⁹⁶. Neste Livro III, repara-se uma ligeira rotação do enfoque epistemológico para o ontológico, que constitui o outro lado da moeda no tratamento da *teofania*, como nos demonstra o seguinte trecho:

“Fora de si [Deus] não se conheceu nada, já que nada há fora d’Ele, enquanto dentro de si, tudo. Ele [Deus] envolve toda a realidade e nada há dentro d’Ele verdadeiramente a não ser Ele mesmo que é a única coisa a existir verdadeiramente. As outras entidades, que são ditas, são teofanias suas, que também n’Ele verdadeiramente subsistem. Deus é, assim, tudo o que verdadeiramente é, porque Ele próprio faz todas as coisas e é feito em todas as coisas, como diz S. Dionísio Areopagita.” (633A)³⁹⁷.

De acordo com N. Gorlani, a identificação de Deus com as criaturas aqui apresentada não deve ser tomada de modo absoluto, pois, em outros lugares do *Periphyseon*, Eriúgena deixa clara a diferença ontológica entre Criador e criatura (Gorlani, 2013, pp. 2000-2001)³⁹⁸. Contudo, este Deus, que se faz em todas as coisas, possibilita a manifestação daquilo que estava escondido antes da criação do mundo. Por isso, Eriúgena afirma naquele que será o trecho eriugeniano por excelência sobre a *teofania*:

“Tudo o que é compreendido e percebido nada mais é do que a aparição do que não aparece, a manifestação do oculto, a afirmação da negação, a compreensão do incompreensível, o dizer do inefável, o acesso do inacessível, o intelecto do ininteligível, o corpo do incorpóreo, a essência do sobressencial, a forma do informe, a medida do imensurável, o número do inumerável, o peso do que não tem peso, a materialização do espiritual, a visibilidade do invisível, a localização do ilocável, a temporalidade do intemporal, a finitização do infinito, a circunscrição do incircunscrito, e todas as outras qualidades que são pensadas e percebidas pelo puro intelecto e que não podem ser apreendidas pela memória e escapam à nossa mente.” (633A-633B)³⁹⁹.

³⁹⁶ «Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio».

³⁹⁷ «Et extra se non cognovit omnia, quia extra eam nihil est, sed intra se. Ambit enim omnia et nihil intra se est, in quantum vere est, nisi ipsa, quia sola vere est. Caetera enim, quae dicuntur esse, ipsius theophaniae sunt, quae etiam in ipsa vere subsistunt. Deus est itaque omne quod vere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus, ut ait sanctus Dionysius Areopagita».

³⁹⁸ «L’opinione espressa in questo testo de Eriugena non deve tuttavia essere considerata assoluta, in quanto in altri luoghi dell’opera è ben chiara e maggiormente insistita la differenza ontologica che separa il creatore dalla creatura».

³⁹⁹ «Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibleis

Através desta sequência de 19 conjunturas, formadas no original latino por *genitivos* e *nominativos*, Eriúgena procura exprimir o caráter *dinâmico* do processo teofânico, como nos faz notar W. Beierwaltes:

“Em termos gramaticais está formulado como um genitivo objetivo; de facto, constitui um ponto inicial e final da *atividade* indicada no respetivo nominativo. No entanto, cada nominativo, além de sua conotação ativa, é, ao mesmo tempo, uma indicação do *resultado* de um movimento.” (Beierwaltes, 2007, p. 118).

Deste modo, a teofania constitui-se como uma forma de afirmação *ativa* da absoluta negatividade de Deus.

Assim, a conceção de teofania em Eriúgena revela-se no Livro III do *Periphyseon* como um processo dinâmico, uma relação dialética e uma unidade complexa:

“Eriúgena desenvolve o pensamento como a relação dialética entre ser-oculto (*ocultum*) e manifestação (*apparitio, manifestatio*), fazer-se acessível do em si mesmo inacessível, como transmissão ativa do em si mesmo intransmissível. (...) Os momentos respetivamente negativos e afirmativos destes enunciados sinalizam a unidade em si mesma complexa de um processo e, ao mesmo tempo, a estrutura do ente no seu conjunto.” (Beierwaltes, 2009, p. 116).

O conceito de teofania é para Eriúgena um termo englobante de todas as criaturas e deste modo, transversal a todo o seu sistema do mundo, uma vez que “toda a criatura visível e invisível pode ser chamada teofania, isto é, aparição divina.”

accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pendere pondus, spiritualis incrassatio*, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio, et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt». *O termo latino pouco usual «*incrassatio*» é um termo característico da literatura celta-latina medieval que denota a origem irlandesa de Escoto Eriúgena. Sobre a literatura celta-latina, ver: *Archive of Celtic-Latin Literature* (ACLL), <https://about.brepolis.net/archive-of-celtic-latin-literature-acll/>; e também: *Dictionary of Medieval Latin from Celtic Sources* (DMLCS): http://journals.eecs.qub.ac.uk/dmlcs/frameset_letter_1.html.

(681A)⁴⁰⁰. A *teofania* engloba, portanto, todas as criaturas e articula, enquanto *conceito-chave*, toda a metafísica eriugeniana.

Ainda no Livro III é interessante notar, ao tratar do tema da *participação*, a utilização de uma linguagem muito próxima àquela que Nicolau de Cusa viria a utilizar em seus escritos, particularmente em **DDPL**. De acordo com H. Mooney, Eriúgena não entende o conceito de participação primariamente como um *tomar* ou *receber parte*, mas, sobretudo, como uma *doação* divina (Mooney, 2009, p. 107)⁴⁰¹. Neste sentido, afirma Eriúgena: “Participação não significa receber parte, mas distribuição às ordens inferiores de dádivas e dons divinos do nível mais elevado ao menos elevado através das ordens superiores.” (631A)⁴⁰².

Eriúgena distingue *datum* de *donum*, ao dizer:

“*Dationes* são e são assim apropriadamente chamadas distribuições graças às quais toda a natureza subsiste, enquanto *donationes* são distribuições de graça, das quais toda a natureza subsistente é adornada. Portanto, *datur* é pela natureza, *donatur* pela graça. Assim, toda a criatura é perfeita pela natureza e pela graça. Daí a consequência de que toda a essência é chamada *datum*, e toda a virtude *donum*. Daqui a teologia diz: “Toda a dádiva (*datum*) excelente e todo dom (*donum*) perfeito vêm do alto e descem do Pai das luzes” (Tg. 1, 17). Muitas vezes, no entanto, a Sagrada Escritura coloca *datum* no lugar de *donum* e *donum* em lugar de *datum*.” (631D-632A)⁴⁰³.

Cabe-nos ressaltar ainda o forte aspeto antropológico que o conceito de *teofania* desempenha no sistema eriugeniano. A abordagem antropológica do *Periphyseon* do

⁴⁰⁰ «Omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est, divina apparitio potest appellari».

⁴⁰¹ «For Eriugena participation is not an automatic emanation. The moving force which lies behind the diffusion of all things is the free giving of the generous Christian God. He thus approaches the distribution of all good things from a specifically theological perspective, namely according to the *donum/datum* distinction which he detects in James 1:17».

⁴⁰² «Est igitur participatio non cuiusdam partis assumptio, sed divinarum dationum et donationum a summo usque deorsum per superiores ordines inferioribus distributio».

⁴⁰³ «Dationes quidem sunt et dicuntur proprie distributiones quibus omnis natura subsistit, donationes vero gratiae distributiones quibus omnis natura subsistens ornatur. Itaque natura datur, donatur gratia. Siquidem omnis creatura perfecta ex natura constat et gratia. Hinc conficitur omnem essentiam datum, omnem virtutem donum proprie vocari. Hinc theologia dicit: “Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum”. Saepe tamen sancta scriptura et datum pro dono et donum pro dato solet ponere».

homem como *imagem de Deus* começa no Livro IV e continua no Livro V, assumindo um caráter eminentemente teológico que nos conduz da *antropologia* à *crisologia*. O ápice da teofania dá-se quando esta se realiza na natureza humana, sobretudo, no Homem-Deus, Jesus Cristo.

Nesta última parte da sua obra, Eriúgena fala-nos do *retorno*, distinguindo dois aspetos: o retorno geral de todas as criaturas a Deus e o retorno especial do homem santificado pela graça a Deus. Em ambos, Cristo assume um papel incontornável. No retorno geral, toda a criatura voltará ao princípio da sua criação, isto é, a Deus. Este retorno constitui “a realização de uma finalidade inerente a cada criatura.” (Mooney, 2009, p. 162). Já o retorno especial, referente ao homem crente – aos eleitos –, possui um caráter marcadamente *escatológico*. É neste contexto que surge o conceito de *theosis*, ou seja, a divinização do homem pela graça. A *teose* completa o ciclo do processo teofânico. Deus manifesta-se a fim de que o homem *se volte* para Deus e fique divinizado. Mais, se torne *um só* com Deus: “[O homem] não passará inteiramente para Deus e não será em Deus um só?” (863A)⁴⁰⁴. Este retorno está também intrinsecamente ligado à ação de Cristo.

De acordo com H. Mooney, o conceito de teofania no *Periphyseon* ocorre sob quatro aspetos. O primeiro relaciona-se com a bondade divina na criação. Deus revela-se a si próprio na criação e dá-se sem inveja às e nas criaturas: “E por isso ele criou os entes existentes a partir do inexistente, para que Ele não fosse acusado de inveja caso fosse retratado pela criação dos bens que ele poderia criar.” (952B)⁴⁰⁵. Deste modo, a criação tende para fazer aparecer cada vez mais a bondade de Deus: “Mas a maldade é completamente oposta à bondade divina. Portanto, a maldade receberá um fim e não

⁴⁰⁴ «[Homo] totus in deum transiturus et unum in illo futurus?».

⁴⁰⁵ «Ac per hoc ex non existentibus existentia creavit, ne veluti invidiae reprehenderetur, retrahens se a substitutione eorum quae potuit substituere».

permanecerá em nenhuma natureza, pois em todas as coisas a bondade divina operará e aparecerá.” (918B)⁴⁰⁶.

Um segundo aspeto diz respeito à materialidade das criaturas, na qual o Deus invisível se torna visível. Deus manifesta-se através das criaturas materiais para se fazer visível aos sentidos: “[A matéria] foi criada para que se manifestasse nela de qualquer modo sensível aquela realidade que não pode em si mesma ser atingida através dos sentidos.” (500A)⁴⁰⁷.

Um terceiro aspeto, próximo do primeiro, diz respeito à condescendência divina ao querer manifestar-se à mente humana: “Se [Deus] é compreendido pela capacidade visual da mente graças a uma inefável descida às coisas existentes, descobre-se que só Ele existe em todas as coisas e é, e foi, e será.” (680D-681A)⁴⁰⁸.

Por fim, Eriúgena aborda o tema da teofania sob o aspeto da procura de Deus presente na condição humana:

“Mas como aquilo que procura e deseja, quer se mova de forma correta ou não, é infinito e incompreensível para toda a criatura, é necessariamente sempre procurado e sempre se move por causa do objeto que procura, e de forma maravilhosa encontra, de certo modo, o que procura, e não o encontra, porque não pode ser encontrado. Encontra-o através das teofanias, mas não o encontra através da contemplação direta da natureza divina.” (919C)⁴⁰⁹.

Em seguida, Eriúgena define teofania deste modo:

⁴⁰⁶ «Malitia itaque consummationem accipiet, et in nulla natura remanebit, quoniam in omnibus bonitas divina et operabitur et apparebit».

⁴⁰⁷ «[Materia] creata est ut ea quae per se sensibus attingi non possent quodam modo in ea sensibiliter apparerent, e contrario intelligitur».

⁴⁰⁸ «Dum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea quae sunt mentis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit».

⁴⁰⁹ «Sed quoniam quod quaerit et appetit, dum recte movetur vel non recte, infinitum est omnique creaturae incomprehensibile, necessario semper quaeritur ac semper movetur per hoc quod quaerit, mirabilique modo quodammodo quod quaerit invenit, et non invenit, quia inveniri non potest. Invenit autem per theophanias, per naturae vero divinae per se ipsam contemplationem non invenit».

“Por teofanias entendo as formas das realidades visíveis e invisíveis, de cuja ordem e beleza se reconhece a existência de Deus e não se encontra o que Ele é, mas apenas que é, pois a natureza de Deus em si não se expressa nem se compreende. A luz inacessível ultrapassa toda a compreensão.” (919C)⁴¹⁰.

Através das *teofanias* podemos conhecer a existência de Deus, contudo estas não nos permitem penetrar na sua essência. Este encontro com a existência de Deus apresenta-se no intelecto humano como *lux inaccessível* que o ilumina e o encaminha para o alto. Neste sentido, afirma H. Mooney: “A estrutura teofânica do encontro cognitivo entre Deus e o homem é a quintessência da teologia de Eriúgena sobre a aparição de Deus.” (Mooney, 2009, p. 209). Esta autora considera a teofania em Eriúgena como um *evento-encontro* e não como um objeto concreto: “Nem nesta vida, nem na próxima, alguém «vê» teofanias. A pessoa encontra Deus na teofania e os catalisadores desse encontro podem ser qualquer criatura, a criatura humana em particular, ou Jesus Cristo.” (Mooney, 2009, p. 211).

Ao definir teofania, Eriúgena recorreu ao conceito de *lux inaccessibilis* (919C) e, portanto, à *metáfora da luz* para falar da aparição de Deus. Neste sentido, elucida-nos W. Beierwaltes:

“O significado específico da teofania pode aclarar-se de um modo especial a partir da metafísica da *lux*, que Eriúgena procurou como modelo de compreensão universal e como enunciado ontológico: o ente no seu conjunto, e portanto também o mundo, é uma explicação que se ensombrece da luz absoluta (pura). A própria origem é luz em si e ao mesmo tempo fundamento de toda a luminosidade no ser e no pensamento. A luz é metáfora *absoluta*, isto é, a situação que se faz visível nela não é substituível por conceitos, não é superável mediante um modo de falar ‘próprio’. Por isso, o ‘como’ (‘o ente ou a sua origem é *como* a luz’) é menos adequado que a identificação: ‘o ente ou a sua origem é luz’.” (Beierwaltes, 2009, p. 127).

⁴¹⁰ «Theophanias autem dico visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur deus esse, et invenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa dei natura nec dicitur nec intelligitur. Superat nanque omnem intellectum lux inaccessibilis».

Esta centralidade da *metáfora da luz* na temática da teofania é uma particularidade de Escoto Eriúgena que também iremos encontrar nas obras de Nicolau de Cusa, especialmente naquelas em que este expressa mais explicitamente o seu pensamento sobre a teofania e onde a influência eriugeniana está mais presente, particularmente, em *De dato patris luminum*.

W. Beierwaltes também ressalta o aspeto *dinâmico* do pensamento da teofania em Eriúgena, sobretudo a partir da relação que este estabelece entre *teofania* e *teose* no Livro V do *Periphyseon*:

“A teofania (como autorrevelação luminosa de Deus no ente) não é um fenómeno em si mesmo estático, mas uma *retorremitência* ativa, em cujo movimento o pensamento tem que introduzir o seu próprio movimento. (...) O ente no seu conjunto é capaz de constituir-se em símbolo retorremitente, isto é, que conduz o pensamento a este fundamento.” (Beierwaltes, 2009, pp. 131-132).

Para entendermos melhor a influência do *Periphyseon* na obra de Nicolau de Cusa é importante conhecer um pouco a sua história e as peripécias pelas quais as obras de Eriúgena passaram. Como chegaram as obras de Eriúgena, particularmente o *Periphyseon*, até ao Cusano?

Durante a vida de Eriúgena, o livro que o tornou mais conhecido nasceu de uma polémica e continuou controverso nos séculos seguintes. Trata-se do *De divinae praedestinatione* (ca. 850-851), seu primeiro livro, no qual defendia a inexistência de uma predestinação para o mal, que contrariava a unidade, transcendência e bondade de Deus. Na verdade, este escrito fora redigido a pedido de dois bispos franceses como refutação às teses do monge Godescalco de Orbais, que defendia uma dupla predestinação, tanto para a salvação como para a condenação eterna. Porém, ainda no seu século, Eriúgena encontrou fortes opositores às suas doutrinas, entre eles Prudêncio de Troyes, bispo de Troyes desde 846, e Floro de Lião, estudante e, posteriormente,

mestre-escola da escola catedral de Lião. Graças à influência deste último, Eriúgena viu a sua obra sobre a predestinação condenada no IV Concílio de Valência (855).

No Concílio de Langres (859) é acusado de ser um ignorante em matéria filosófica e teológica. Em 860, no Concílio de Touzy, o próprio Papa, Nicolau I, demonstra a sua preocupação pelas teses de Eriúgena. Certamente tais preocupações não derivavam apenas da posição de Eriúgena acerca da predestinação, mas sobretudo, da sua aceitação da doutrina da *apocatastasis*, pela qual acreditava que todos os homens seriam salvos no fim dos tempos.

Apesar de não ser bem aceite em alguns meios eclesiásticos, Eriúgena gozou ao longo da sua vida da proteção do Imperador Carlos o Calvo e exerceu grande influência nos meios académicos do seu tempo, nos quais era bastante respeitado. Depois da sua morte, pelo ano de 877, o seu pensamento difundiu-se por toda a Europa. No século XI, o seu nome voltou a ser escutado nas assembleias conciliares, desta vez devido às controvérsias teológicas sobre a Eucaristia. Berengário de Tours, mestre-escola da escola catedral de Chartres, contrariava a possibilidade da transubstanciação eucarística por contradizer a razão. As suas ideias fundamentavam-se na obra *De corpore et sanguini Domini*, a qual atribuía erroneamente a Escoto Eriúgena. O verdadeiro autor deste livro foi o monge beneditino Ratramo, contemporâneo de Eriúgena. Deste modo, Berengário e a pseudo-obra de Eriúgena foram condenados no Concílio de Vercelli (1050).

Mais tarde, o nome de Eriúgena volta a entrar em cena na controvérsia de Amalrico de Bena e de David de Dinant, em que estes são acusados de panteísmo. Amalrico, segundo S. Tomás de Aquino, defendia que Deus era o princípio formal de

todas as coisas (S.Th. I^a, q. 3, a. 8 co.)⁴¹¹, expressão que encontramos também em Eriúgena: “Deus é infinito e informe, já que Ele não recebe a forma de ninguém, pois Ele é a forma de todas as coisas.” (499D)⁴¹². Enquanto David de Dinant parecia defender em sua obra *Quaterni*, condenada no Concílio de Paris (1210), a identidade entre Deus, a *hyle* (substrato de todos os corpos) e o *nous* (substrato de todas as almas).

No século XII, o nome de Eriúgena é admirado em alguns círculos e tido como perigoso em outros, mas todos o conhecem. De acordo com P. Lucentini:

“Na primeira metade do século XII, a intensa circulação da doutrina eriugeniana constituía um aspeto significativo do novo clima intelectual. A leitura de João Escoto alimenta e testemunha o ‘renascimento’ dos estudos filosóficos e o aparecimento de muitas orientações doutrinárias na elaboração teológica.” (Lucentini, 1980, p. 40).

Para além da fama que o nome de Eriúgena alcançou com a tradução das obras do Pseudo-Dionísio, as únicas que circulavam até ao aparecimento da tradução de João Sarraceno, em 1167, as suas ideias influíram em grandes pensadores medievais do século XII, como Hugo de São Vítor, Alain de Lille e o Abade Suger de Saint-Denis.

Ainda no século XII, na Alemanha, aparece aquele que P. Lucentini chama de “o mais singular testemunho do fascínio exercido pelo *De divisione* [isto é *Periphyseon*].” (Lucentini, 1980, p. 56). Trata-se da obra de Honório de Autun, *Clavis physicae* (ca. 1125-1130), uma paráfrase resumida do *Periphyseon* que se tornou uma peça-chave na história do eriugenismo. Poderíamos chamar ao *Clavis physicae* um livro de divulgação científica de seu tempo que visava tornar popular a obra de Eriúgena. Honório tinha-se

⁴¹¹ «Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum».

⁴¹² «Deus siquidem infinitus informisque, quoniam a nullo formatur, dum sit forma omnium». É importante também notar o que Eriúgena diz logo em seguida: «Nam summa omnium causa per excellentiam omnium formarum finiumque informis est atque infinita: non enim solummodo forma omnium est principalis sed plus quam forma omnem formam superans omneque formabile et informabile formans» (Eriúgena, 2013, p. 326 [500A]).

dedicado a elaborar algumas compilações que servissem de instrumento à formação do clero. O *Clavis* era mais uma dessas obras, na qual resume os quatro primeiros livros do *Periphyseon* e reproduz o quinto na íntegra. A obra foi bastante difundida, sobretudo, na Alemanha e na Áustria.

A condenação de Amalrico de Bena e de seus discípulos parecia ter posto um fim ao movimento de cariz panteísta que assolava alguns movimentos da época, como os Irmãos do Livre Espírito. Contudo, desde início, o perigo de Amalrico ficou associado à obra de Escoto Eriúgena, a ponto de o Papa Honório III, em 1225, mandar uma carta à hierarquia eclesiástica francesa com ordem expressa de recolher e queimar todos os exemplares do *Periphyseon* que encontrassem. A ameaça de excomunhão para quem não respeitasse as ordens pontificias fez com que o livro de Eriúgena se tornasse raro e perigoso. No entanto, não faltaram cópias clandestinas que circulavam entre os estudantes.

O texto de Eriúgena também continuou a circular por vias indiretas, quer através do *Corpus* dionisiano de Paris – uma edição do *Corpus Areopagiticum* com comentários, entre os quais os de Máximo Confessor, João de Scitopoli e os de Eriúgena ou Pseudo-Máximo, assim chamados por não incluírem o nome do autor irlandês -, quer através do *Clavis physicae* de Honório de Autun⁴¹³. O *Corpus* dionisiano de Paris fez com que o pensamento de Eriúgena chegasse, sem estes o saberem, a autores como Alberto Magno, Tomás de Aquino e Alexandre de Hales. Mas mais importante do que esta obra foi o *Clavis physicae* como meio de transmissão do pensamento de Eriúgena. Na verdade, este texto de Honório de Autun tornou-se o

⁴¹³ Sobre a receção de Eriúgena na Idade Média, ver: LUCENTINI, P. (1980). *Platonismo medievale: contributi per la storia dell'eriugenismo*. Firenze: La nuova Italia editrice; LUDUEÑA, E. (2013). *La recepción de Eriúgena en Bertoldo de Moosburg: un aporte sobre la Escuela de Colonia*. Saarbrücken: AV Akademik, pp. 229-262.

veículo privilegiado da difusão da teologia de Eriúgena na Idade Média tardia e no início da Renascença.

Na Alemanha, a obra de Eriúgena é apreciada. Sabemos que o Mestre Eckhart tinha familiaridade com as obras do teólogo irlandês. Tempos depois, no mesmo *Studium generale* de Colónia, fundado por Alberto Magno, outro confrade dominicano revê-se na teologia de Eriúgena. Trata-se de Bertoldo de Moosburgo. Este, por volta do ano de 1327, descobre o *Clavis physicae* e utiliza-o amplamente na sua *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, redigida entre os anos de 1340 e 1361. A Escola Dominicana de Colónia, como depois se veio a chamar, manteve viva, até ao início da Renascença, a tradição neoplatónica medieval, mesmo quando em Paris prevalecia o aristotelismo.

Foi através deste mesmo códice do *Clavis physicae*, encontrado e anotado por Bertoldo de Moosburgo, que, aproximadamente cem anos depois, Nicolau de Cusa teve acesso a este texto da tradição eriugeniana. Foi exclusivamente através desta edição do *Clavis physicae* que o Cusano teve acesso ao conteúdo dos Livros II-V do *Periphyseon*. Por este dado ficamos com a noção da importância desta obra no pensamento cusano sobre a *teofania*.

Este códice, hoje conservado em Paris com o nome *Bibl. Nat. lat. 6734*, está repleto de notas de Bertoldo e de Nicolau nas margens das páginas. As anotações de Cusa foram reconhecidas pela primeira vez por Marie-Thérèse d'Alverny, em 1953⁴¹⁴, e publicadas por Paolo Lucentini, em 1979⁴¹⁵.

⁴¹⁴ D'ALVERNY, M. T. (1953). Le cosmos symbolique du XIIe siècle. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, vol. 20 (1953), pp. 31-81.

⁴¹⁵ LUCENTINI, P. (1979). *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*. Firenze: La nuova Italia editrice.

O encontro com este texto deu-se na época em que Nicolau de Cusa procurava manuscritos pelas bibliotecas alemãs e, provavelmente, durante os seus estudos na Universidade de Colónia entre 1425 e 1428. Também poderemos apontar para esta mesma época o encontro do Livro I do *Periphyseon*, pertencente à biblioteca do mosteiro beneditino de S. Eucário, cujo abade nesta época, entre 1421 e 1439, era o grande amigo de Cusa, o abade João Rode. Pelo que podemos concluir que o encontro com o pensamento de Eriúgena e da sua principal obra, ainda que em parte mediada pelo *Clavis physicae*, deu-se no início dos estudos filosóficos e teológicos de Nicolau de Cusa.

O códice, no qual Nicolau de Cusa teve acesso ao Livro I do *Periphyseon*, encontra-se, desde 1837 até aos nossos dias, no *British Museum*, em Londres (Koch, 1963, p. 84)⁴¹⁶. Conhecido como *Cod. Addit. 11035*, o manuscrito foi propriedade da abadia beneditina de Santo Eucário, agora S. Matias, em Tréveris, onde terá sido redigido pelo século X. Nele encontram-se presentes, para além da obra de Eriúgena, que ocupa os fólios 9-85, intitulado de *Iohannis Scottigenae Liber physiologiae*, outras obras, como por exemplo, o *Sonho de Cipião* e um excerto do Livro VI da *República* de Cícero, o *Livro da Apoteose* de Aurélio Prudêncio e ainda um compêndio em verso do texto eriugeniano redigido por um monge de S. Eucário no século X (Koch, 1963, pp. 85-86).

A importância deste manuscrito para os estudos cusanos deve-se em grande parte ao facto de nele ainda se conservarem as notas redigidas pelo próprio Nicolau de Cusa aquando dos seus estudos da obra⁴¹⁷.

⁴¹⁶ «Der Kodex wurde im J. 1837 vom British Museum erworben».

⁴¹⁷ Para as notas de Nicolau de Cusa ao *Periphyseon*, Livro I, ver: KOCH, J. (1963). Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem trage der Cusanus. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, vol. 3 (1963), pp. 16-100.

Como é que o códice da biblioteca da abadia de S. Eucário, que trazia no primeiro fólio o seguinte dizer: “*Si quis eum abstulerit Anathema sit*”, foi parar às mãos de Nicolau de Cusa? Ao contrário da opinião de R. Klibansky e J. Koch, que afirmavam que o códice pertencia ao Cusano, o beneditino Petrus Becker, grande estudioso da história da abadia de S. Eucário, diz que o códice nunca deixou de ser propriedade do mosteiro. Lá esteve até, pelo menos, ao ano de 1530. Acrescenta ainda que Nicolau de Cusa terá tido contacto com a obra durante alguma estadia em Tréveris ou, então, esta teria sido emprestada durante algum tempo e depois devolvida à biblioteca do mosteiro (Becker, 1978, p. 42)⁴¹⁸.

A hipótese do empréstimo do manuscrito torna-se facilmente aceite ao sabermos da estreita relação entre Nicolau de Cusa e o abade beneditino de S. Eucário, João Rode, prior entre os anos de 1421 e 1439. Ambos trabalharam pela arquidiocese de Tréveris e pela reforma monástica. Foram ambos enviados como procuradores do clero trevisense ao Concílio de Basileia em 1431 (Becker, 1978, p. 34)⁴¹⁹. Pelo menos oito manuscritos pertencentes à biblioteca do mosteiro de S. Eucário estavam na posse do Cusano

⁴¹⁸ «Die bisher erwähnten Handschriften sind nicht die einzigen, die für die Beziehungen des Cusanus zum Kloster St. Matthias bedeutsam sind. Das British Museum in London besitzt den Kodex Add. 11035, eine Handschrift des 10. Jahrhunderts, die unter anderem das erste Buch der Abhandlung des Johannes Scottus Eriugena *De divisione naturae* (im Kodex: *Liber physiologiae*) enthält und nach R. Klibansky und J. Koch als "aus dem Besitz des Cusanus stammend erkannt worden ist". Diese Besitzzuweisung stimmt jedoch nicht; denn wie schon Klibansky selbst und ihm folgend das Institut für Cusanusforschung mitteilten, ist die Handschrift noch "in einem späteren Katalog der Klosterbibliothek von St. Matthias nachweisbar(e)". In der Tat handelt es sich bei jenem Katalogvermerk eindeutig um den jetzigen Londoner Kodex, der also um 1530 noch in der Abtei vorhanden war. Cusanus hat diese Handschrift benützt und zu *De divisione naturae* eine Fülle von Randbemerkungen zugefügt. Dies geschah entweder bei einem Aufenthalt in St. Matthias, oder er hat den Kodex eine Zeitlang entliehen und später wieder zurückgegeben. Die Handschrift hat also eine ganz andere Geschichte als die vorher erwähnte Gruppe. Es bleibt deshalb auch fraglich, wann Nikolaus von Kues dieses Buch in Händen hatte».

⁴¹⁹ «Am 3. Januar erscheinen Johannes Rode und Nikolaus von Kues zum ersten Male in einem gemeinsamen Auftrag, nämlich als Prokuratoren zahlreicher Trierer Kleriker und des Erwählten Ulrich von Manderscheid, die vor dem Basler Konzil die Sache des Manderscheiders und die Aufhebung der Kirchenstrafen vertreten sollten».

(Becker, 1978, p. 39)⁴²⁰ e tudo indica que era o abade Rode quem disponibilizava as obras a Cusa e permitia a sua longa permanência fora da biblioteca do mosteiro.

Como já foi referido, um destes manuscritos contém a primeira parte do *Periphyseon* de Escoto Eriúgena, que marcará profundamente o pensamento do Cusano. Foi, sobretudo, a partir deste manuscrito que Nicolau de Cusa desenvolveu a sua conceção de *participação* (Becker, 1978, p. 42)⁴²¹. Outros temas presentes na obra de Eriúgena, tais como a incompreensibilidade de Deus e a noção de criação como *teofania*, despertaram a atenção do Cusano, como nos atestam as notas à margem das páginas deixadas no manuscrito (Duclow, 2011, p. 86)⁴²².

Sobre o tema da *teofania*, que é o que mais nos interessa para este estudo, destacamos aqui algumas anotações cusanas, a título de exemplo, retiradas do *Clavis physicae* e do Livro I do *Periphyseon*.

Primeiramente, Nicolau de Cusa está preocupado com o modo como o homem pode *ver* Deus nesta vida e na vida eterna. Deste modo, encontraremos na margem de ambos os textos – *Clavis physicae* e Livro I do *Periphyseon* – algumas anotações interessantes sobre esta temática que corresponde ao primeiro grande trecho do *Periphyseon* sobre a *teofania* (446A-451C).

⁴²⁰ «In einer Anmerkung vermerkt freilich Manitius, dass J.-G. Præaux (in einer damals und auch noch 1972 unveröffentlichten These) zu der Gruppe auch den Bruxell. 9799-809 rechnet, so dass insgesamt 10 Handschriften dem Skriptorium von St. Eucharius-St. Matthias zuzuschreiben wären, davon 8 bzw. 9 später im Besitz des Kusaners».

⁴²¹ «J. Koch hebt hervor, dass Nikolaus von Kues das Thema der *participatio* oft behandelt hat, und zugleich stellt er fest, “wie eifrig Nikolaus jedenfalls dieses erste Buch (aus *De divisione naturae*) studiert hat”».

⁴²² «For example, in the early leaves Nicholas emphasizes God’s unknowability and creation as theophany, when he writes, “*nota quomodo deus exsuperat omnem intellectum*” (12v, 446B), and “*nota quomodo fit theophania*” (15r, 449A)».

Eis algumas delas relativas ao *Clavis physicae*, a título de exemplo:

- “*Quomodo Deum videbitis cum apparuerit.*” (Lucentini, 1980, p. 83)⁴²³;
- “*Quod Deus non videbitur ab angelis nec hominibus bonis.*” (Lucentini, 1980, p. 83)⁴²⁴;
- “*Quomodo comprehensibilis est essentia divina similitudine bona.*” (Lucentini, 1980, p. 84)⁴²⁵;
- “*In carne mea videbo Deum.*” (Lucentini, 1980, p. 84)⁴²⁶;
- “*Quomodo omnia essentialiter Deus.*” (Lucentini, 1980, p. 85)⁴²⁷;
- “*Quomodo Deus nihil extra se videt.*” (Lucentini, 1980, p. 85)⁴²⁸.

Para o trecho correspondente sobre a *teofania* no Livro I do *Periphyseon*, encontramos as seguintes anotações:

- “*Nota quomodo Deus exsuperat omnem intellectum.*” (Koch, 1963, pp. 86-87)⁴²⁹;
- “*Deus incomprehensibilis.*” (Koch, 1963, p. 87)⁴³⁰;
- “*Nota quomodo fit theophania.*” (Koch, 1963, p. 87)⁴³¹.

Todas estas anotações no Livro I do *Periphyseon* são da mesma época.

Como dissemos anteriormente, Nicolau de Cusa só teve acesso aos restantes livros do *Periphyseon*, do Livro II ao V, através do *Clavis physicae*. Para aquele que é o segundo momento forte da *teofania* no *Periphyseon*, no Livro III, de 630A-634B, onde encontramos a sequência de 19 conjunturas sobre a aparição de Deus, o *Clavis physicae* repete a mesma sequência, permitindo ao Cusano um conhecimento completo desta

⁴²³ *Clavis physicae*, 11 [corresponde a *Periphyseon*, 447A-B].

⁴²⁴ *Clavis physicae*, 12 [corresponde a *Periphyseon*, 447C, 448B-C].

⁴²⁵ *Clavis physicae*, 13 [corresponde a *Periphyseon*, 450A-B].

⁴²⁶ *Clavis physicae*, 14 [corresponde a *Periphyseon*, 450D-451A].

⁴²⁷ *Clavis physicae*, 15 [corresponde a *Periphyseon*, 451B].

⁴²⁸ *Clavis physicae*, 17 [corresponde a *Periphyseon*, 452C].

⁴²⁹ *Periphyseon*, 446B.

⁴³⁰ *Periphyseon*, 447C.

⁴³¹ *Periphyseon*, 449A.

passagem. À margem, Nicolau de Cusa limita-se a escrever estupefacto: “*Verba mirabilia.*” (Lucentini, 1980, p. 99)⁴³².

Poderíamos ainda elencar outras anotações que mostram a pré-história de alguns conceitos-chave na obra do Cusano, como por exemplo:

- “*Quia Deus non dicitur quid vel illud.*” (Lucentini, 1980, p. 96)⁴³³;
- “*Quia Deus non dicitur ens.*” (Lucentini, 1980, p. 96)⁴³⁴;
- “*Ignorantie Dei.*” (Lucentini, 1980, p. 97)⁴³⁵;
- “*Deus non est sed est plus quam est.*” (Lucentini, 1980, p. 100)⁴³⁶;
- “*Quomodo Deus est esse omnium.*” (Lucentini, 1980, p. 101)⁴³⁷;
- “*Creatura per se considerata nihil est.*” (Lucentini, 1980, p. 101)⁴³⁸;
- “*Quomodo Deus factus.*” (Lucentini, 1980, p. 102)⁴³⁹;
- “*Quomodo res unum et quomodo diverse.*” (Lucentini, 1980, p. 102)⁴⁴⁰;
- “*Quomodo in monade sint numeri.*” (Lucentini, 1980, p. 103)⁴⁴¹;
- “*Quod Deus est omnia.*” (Lucentini, 1980, p. 105)⁴⁴²;
- “*Quomodo Deus omnia sit et in eum omnia convertuntur.*” (Lucentini, 1980, p. 105)⁴⁴³;
- “*Quomodo omne datum optimum.*” (Lucentini, 1980, p. 105)⁴⁴⁴;
- “*Secundum Dyonisium negationes plus valent ad considerandum Deum.*” (Lucentini, 1980, p. 106)⁴⁴⁵;
- “*Quomodo Deus in creaturis.*” (Lucentini, 1980, p. 107)⁴⁴⁶.

Vemos aqui elementos que aparecerão, sobretudo, em **DDI** (1440) e em **DDPL** (1445-6). Pelo caráter de novidade e de surpresa que as notas aparentam e pelo histórico do manuscrito, tudo nos leva a supor que a leitura do *Clavis physicae* deu-se ainda no período de seus estudos teológicos em Colónia, entre os anos de 1425 e 1428, muito

⁴³² *Clavis physicae*, 128 [corresponde a *Periphyseon*, 633A-B].

⁴³³ *Clavis physicae*, 106 [corresponde a *Periphyseon*, 586C-587C].

⁴³⁴ *Clavis physicae*, 107 [corresponde a *Periphyseon*, 588C-D].

⁴³⁵ *Clavis physicae*, 110 [corresponde a *Periphyseon*, 596A].

⁴³⁶ *Clavis physicae*, 129 [corresponde a *Periphyseon*, 634B].

⁴³⁷ *Clavis physicae*, 137 [corresponde a *Periphyseon*, 646A-B].

⁴³⁸ *Clavis physicae*, 137 [corresponde a *Periphyseon*, 646B].

⁴³⁹ *Clavis physicae*, 141 [corresponde a *Periphyseon*, 650C].

⁴⁴⁰ *Clavis physicae*, 142 [corresponde a *Periphyseon*, 656C].

⁴⁴¹ *Clavis physicae*, 143 [corresponde a *Periphyseon*, 657C].

⁴⁴² *Clavis physicae*, 164 [corresponde a *Periphyseon*, 683A].

⁴⁴³ *Clavis physicae*, 165 [corresponde a *Periphyseon*, 683B-C].

⁴⁴⁴ *Clavis physicae*, 167 [corresponde a *Periphyseon*, 684C].

⁴⁴⁵ *Clavis physicae*, 168 [corresponde a *Periphyseon*, 684D].

⁴⁴⁶ *Clavis physicae*, 171 [corresponde a *Periphyseon*, 689C-D].

antes de escrever a sua primeira obra filosófico-teológica, o **DDI**. E, diríamos até, antes mesmo de tomar contacto com o Livro I do *Periphyseon*, cujas notas – apesar de serem escritas em três momentos distintos – apontam para uma leitura mais profunda do pensamento eriugeniano.

Para o tema da *teofania*, o estudo destas fontes eriugenianas é de importância capital. Apesar de recebidas logo no início da sua formação teológica, elas aparecerão de modo mais explícito somente nos opúsculos **DDPL** e **DFD**, através do emprego dos termos *lux*, *theophania* e *apparitio dei*, como vimos nos capítulos dedicados a essas obras.

BIBLIOGRAFIA

I – OBRAS DE NICOLAU DE CUSA

Edição crítica de Heidelberg (latim)

NICOLAI DE CUSA. *Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita.* Leipzig, 1932 ss. e Hamburg, 1959 ss., Felix Meiner.

I – *De docta ignorantia.* 1932.

II – *Apologia doctae ignorantiae.* 1932.

III – *De coniecturis.* 1972.

IV – *Opuscula. De Deo abscondito. De quaerendo Deum. De filiatione Dei. De dato patris luminum. Coniectura de ultimis diebus. De genesi.* 1959.

V – *Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis.* 2.^a ed., 1983.

VI – *De visione Dei.* 2000.

VII – *De pace fidei.* 1970.

IX - *Dialogus de ludo globi.* 1998.

X₁ - *De aequalitate.* 2001.

X_{2b} – *Tu qui es <de principio>.* 1978.

XI₁ – *De beryllo.* 2.^a ed., 1988.

XI₂ – *Triologus de possess.* 1973.

XI₃ – *Compendium.* 1964.

XII – *De venatione sapientiae. De apice theoriae.* 1983.

XIII – *De non aliud.* 1944.

XVI – *Sermones I.* 1970 ss.

XVII – *Sermones II.* 1983 ss.

Cusanus-Portal Opera Omnia (latim)

<http://www.cusanus-portal.de/>

Traduções portuguesas citadas

NICOLAU DE CUSA (2012). *A visão de Deus*. (J. M. André, Trad.) (4.^a ed. rev.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

NICOLAU DE CUSA (2018). *A douta ignorância*. (J. M. André, Trad.) (4.^a ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

NICOLAU DE CUSA. *Compêndio*. (J. M. André, Trad.) (Não publicada).

NICOLAU DE CUSA. *O cume da teoria*. (J. M. André, Trad.) (Não publicada).

NICOLAU DE CUSA. *Triálogo sobre o Poder-é*. (J. M. André, Trad.) (Não publicada).

As traduções acima mencionadas foram as citadas ao longo do presente trabalho para as obras correspondentes. As outras traduções para a língua portuguesa presentes neste trabalho foram realizadas pelo autor da tese a partir dos originais latinos.

Traduções consultadas

NICOLAS DE CUES (2012). *Anthologie*. (M.-A. Vannier, Trad., ed.). Paris: Cerf.

NICOLÁS DE CUSA (2008). *Diálogos del Idiota. El possest. La cumbre de la teoría*. (A. L. González, Trad., ed.). Pamplona: EUNSA.

NICOLÁS DE CUSA (2013). *Sobre la mente y Dios: Diálogo sobre el Dios escondido. La búsqueda de Dios. El don del padre de las luces. Apología de la docta ignorancia. El berilo. La igualdad. El principio. El no-otro*. (A. L. González, Trad., ed.). Pamplona: EUNSA.

NICOLAU DE CUSA (2002). *A paz da fé; seguido de Carta a João de Segóvia*. (J. M. André, Trad.). Coimbra: Minerva.

NICOLAU DE CUSA (2012). *O não outro. De non aliud*. (Ed. bilingue em português e latim). (J. M. André, Trad.). Porto: Afrontamento.

NIKOLAUS VON KUES (1999). *Die belehrte Unwissenheit. Lateinisch-deutsch*. (H. Senger; P. Wilpert, Trad.) 3 Bde. Hamburg: Felix Meiner.

NIKOLAUS VON KUES (2002). *Philosophisch-Theologische Werke. Lateinisch-deutsch*. 4 Bde. Hamburg: Felix Meiner.

Traduções de Jasper Hopkins consultadas (inglês)

<https://www.jasper-hopkins.info/>

II – BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALBERTSON, D. (2006). That He Might Fill All Things: Creation and Christology in Two Treatises by Nicholas of Cusa. *International Journal of Systematic Theology*, n.º 2, vol. 8 (2006), pp. 184-205.

ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. (1968). *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*. München/Salzburg: Anton Pustet.

ANDRÉ, J. M. (1993). O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 4, vol. 2 (1993), pp. 369-402.

_____ (1997). *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian / Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

_____ (1998). Os antecedentes do conceito de "causa sui" e as raízes místicas da metafísica cartesiana do poder. In: L. R. Santos; P. M. Alves; A. Cardoso (eds.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade* (pp. 47-62). Lisboa: Edições Colibri.

_____ (2010). Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible. In: J. Machetta, & C. D'Amico (eds.), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo* (pp. 15-41). Buenos Aires: Biblos.

_____ (2015). “El hombre en Nicolás de Cusa: una antropología dinámica, holística y estética”. In: J. Machetta; C. D’Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad* (pp. 131-157). Buenos Aires: Editorial Biblos.

_____ (2015-2016). Relire Descartes à partir de Nicolas de Cues. *Noësis*, vol. 26/27 (2015-2016), pp. 135-153.

_____ (2017). Filosofia e Mística em Nicolau de Cusa: a metáfora da luz no *De quaerendo Deum* e no *De dato patris luminum*. In: M. Paredes, & E. B. Perales (eds.), *Filosofia, Arte e Mística* (pp. 119-141). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

_____ (2019). *Douta Ignorância: linguagem e diálogo: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

AREOPAGITE, D. (1845). *Oeuvres de Saint Denys l'Areopagite*. (A. Darboy, Trad.) Paris: Sagnier et Bray Libraires-Éditeurs.

BAGGIOTTO, L. (1996). De como a *Docta Ignorantia* percebe a maximidade divina: Nicolau de Cusa. *Estudos Leopoldenses*, n.º 148, vol. 32 (1996), pp. 59-71.

BAUR, L. (1941). *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*. Heidelberg: Winter.

BECKER, P. (1978). Die Abtei St. Eucharius-St. Matthias und Nikolaus von Kues. *Kurtrierisches Jahrbuch*, vol. 18 (1978), pp. 31-51. Trier: Verein Kurtrierisches Jahrbuch e.V..

BEIERWALTES, W. (1980). Lichtmetaphysik. In: J. Ritter, & K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5 (pp. 289-290). Basel: Schwabe.

_____ (ed.) (1987) *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*. Heidelberg: Winter.

_____ (1994). *Eriugena: Grundzüge seines Denkens*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

_____ (1998). *Platonismus im Christentum*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

_____ (2005). *Cusanus: Reflexión metafísica y espiritualidad*. Pamplona: EUNSA.

_____ (2007). Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio. In: K. Reinhardt, & H. Schwaetzer (eds.), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus* (pp. 103-134). Regensburg: Roderer.

_____ (2009). *Eriúgena: Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Pamplona: EUNSA.

BLUMENBERG, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BONAVENTURA (1891). Collationes in Hexameron. In: Bonaventura, & Quaracchi (ed.), *Doctoris Seraphici S. Bonaventura SRE Episcopi Cardinalis opera omnia* (pp. 329-449). Roma: Typographia Collegii S. Bonaventurae.

BONAVENTURA; QUARACCHI (ed.) (1891). *Doctoris Seraphici S. Bonaventura SRE Episcopi Cardinalis opera omnia*. Roma: Typographia Collegii S. Bonaventurae.

BONETTI, A. (1990). La filosofia dell'unità nel pensiero di Nicolò Cusano. In: V. Melchiorre (ed.), *L'uno e i molti* (pp. 283-318). Milano: Vita e Pensiero.

BORMANN, K. (1986). *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften: Expositio in Parmenidem Platonis*. Heidelberg: Winter.

BRASA DÍEZ, M. (1989). Los pilares del "De Docta Ignorantia" de Nicolás de Cusa. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 7 (1989), pp. 129-147.

_____ (2003). Dios absoluto infinito y universo «explicatio Dei» en Nicolás de Cusa. *Estudios Filosóficos*, vol. 52 (2003), pp. 231-249.

BREDOW, G. v. (1955). *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues: der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. Heidelberg: Winter.

- BRUNELLI, L. (1998). Il concetto di materia nelle opere filosofiche di Cusano. *Verifiche*, n.º 27, vol. 1-2 (1998), pp. 3-30.
- BRÜNTRUP, A. (1973). *Können und sein: der Zusammenhang d. Spätschriften d. Nikolaus von Kues*. München/Salzburg: Anton Pustet.
- CASARELLA, P. (1990). Nicholas of Cusa and the Power of the Possible. *American Catholic Philosophical Quarterly*, n.º 1, vol. 64 (1990), pp. 7-34.
- CASSIRER, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Emecé.
- CASTRO, T. N. (2016). Sobre o conceito de luz na metafísica neoplatónica. In: M. Oliveira & S. Pinto (eds.), *Atas do Congresso Internacional Comunicação e Luz* (pp. 11-23). Braga: CECS.
- COLOMER, E. (1959). Nicolau de Cusa e Raimundo Lulo: através dos manuscritos da Biblioteca de Cusa. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 3, vol. 15 (1959), pp. 245-251.
- _____ (1964). Nicolau de Cusa (1401-1464): um pensador na fronteira de dois mundos. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 4, vol. 20 (1964), pp. 387-435.
- COSTA, C. A. (1993). Il tema della docta ignorantia nel neoplatonismo arabo. In: G. Piaia (ed.), *Concordia discors* (pp. 3-22). Padova: Editrice Antenore.
- CUBILLOS MUÑOZ, C. (2013). *Los múltiples nombres del Dios innumerable: una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*. Pamplona: EUNSA.
- D'ALVERNY, M. T. (1953). Le cosmos symbolique du XIIe siècle. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, vol. 20 (1953), pp. 31-81.
- DANGELMAYR, S. (1969). *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Meisenheim: Hain.
- DELEUZE, G. (2017). *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34.
- DUCLOW, D. (1974). The learned ignorance: its symbolism, logic and foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa. *Tese de doutoramento*. Bryn Mawr, Pennsylvania: Bryn Mawr College.
- _____ (2006). *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*. Aldershot/Burlington: Ashgate.
- _____ (2011). Coinciding in the margins: Cusanus glosses Eriugena. In: A. Kijewska, R. Majeran, & H. Schwaetzer (eds.), *Eriugena Cusanus. Colloquia Medievalia Lublinensia* (pp. 83-103). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- ERIÚGENA, G. S. (2013). *De divisione naturae*. (Ed. bilingue em italiano e latim) (N. Gorlani, Trad.). Milano: Bompiani. – As traduções para a língua portuguesa apresentadas ao longo do trabalho foram realizadas pelo autor da tese a partir do texto latino.

FISCHER, N. et al. (eds.) (1977). *Alte Fragen und neue Wege des Denkens: Festschrift für Josef Stallmach*. Bonn: Bouvier.

FLASCH, K. (1973). *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues: Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*. Leiden: Brill.

_____ (2003). *Nicolás de Cusa*. Barcelona: Herder.

_____ (2008). *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

FUEHRER, M. (1986). The Metaphysics of Light in the De Dato Patris Luminum of Nicholas of Cusa. *International Studies in Philosophy*, n.º 3, vol. 18 (1986), pp. 17-32.

GERSH, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.

GONZÁLEZ, Á. L. (2013). Introducción a La búsqueda de Dios. In: N. d. Cusa, & Á. L. González (ed.), *Sobre la mente y Dios* (pp. 31-37). Pamplona: EUNSA.

GORIS, W. (1997). Mediante universo: A solution to the problem of the procession of a multitude from the One. *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 6 (1997), pp. 203-212.

GORLANI, N. (2013). Introduzione e Note alla Divisione della Natura. In: G. S. Eriugena, *De divisione naturae* (pp. 13-148; pp. 1797-2216). Milano: Bompiani.

HAUBST, R. (1963). Nikolaus von Kues und die Analogia Entis. In: P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik in Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (pp. 686-695). Berlin: Walter de Gruyter.

_____ (1977). "Am Nichtteilnehmbaren teilhaben": Zum Leitsatz der cusanischen 'Einheitsmetaphysik' und Geistphilosophie. In: N. Fischer et al. (eds.), *Alte Fragen und neue Wege des Denkens: Festschrift für Josef Stallmach* (pp. 12-22). Bonn: Bouvier.

_____ (1991). *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Münster: Aschendorff.

HOPKINS, J. (1983). *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.

_____ (1988). *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.

_____ (1994). *A Miscellany on Nicholas of Cusa*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.

HÄRING, N. (1971). *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

HUDSON, N. (2007). *Becoming God. The doctrine of theosis in Nicholas of Cusa*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

- HÜNTELMANN, R. (1995). El cusano y la primera filosofía moderna de la creación. *Anuario Filosófico*, n.º 3, vol. 28 (1995), pp. 649-670.
- JACOBI, K. (1969). *Die Methode der cusanischen Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- _____ (ed.) (1979). *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*. Freiburg/München: Karl Alber.
- KIJEWSKA, A. (2016). Scot Érigène et Nicolas de Cues: «processio et explicatio». *Noesis*, vol. 26-27 (2016), pp. 99-111.
- KIJEWSKA, A.; MAJERAN, R.; SCHWAETZER, H. (eds.) (2011). *Eriugena-Cusanus. Colloquia Mediaevalia Lublinensia*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- KLIBANSKY, R. (1939). *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi*. London: The Warburg Institute.
- KOCH, J. (1963). Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem trage der Cusanus. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, vol. 3 (1963), pp. 16-100.
- _____ (1973). *Kleine Schriften (vol. 1-2)*. Roma: Edizione Storia e letteratura.
- _____ (1973). Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters. In: J. Koch, *Kleine Schriften (vol. 1-2)* (pp. 27-67). Roma: Edizione Storia e letteratura.
- LUCENTINI, P. (1980). *Platonismo medievale: contributi per la storia dell'eriugenismo*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- LUDUEÑA, E. (2013). *La recepción de Eriúgena en Bertoldo de Moosburg: un aporte sobre la Escuela de Colonia*. Saarbrücken: AV Akademik.
- MACHETTA, J. (2007). Dependencia y consistencia de lo causado: lo máximo contrato y la consistencia de lo singular. Un recorrido a través de los textos de la Docta Ignorantia, libro II, capítulos 1º al 5º. *Scintilla: Revista de Filosofía e Mística Medieval*, vol. 4 (2007), pp. 113-144.
- MACHETTA, J.; D'AMICO, C. (eds.) (2005). *El problema del conocimiento en Nicolas de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MACHETTA, J.; D'AMICO, C. (eds.) (2010) *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*. Buenos Aires: Biblos.
- MACHETTA, J.; D'AMICO (eds.) (2015) *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MANCINI, S. (2014). *Congetture su Dio: singolarità, finalismo, potenza nella teologia razionale di Nicola Cusano*. Sesto San Giovanni: Mimesis Edizioni.
- MARX, J. (1905). *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*. Trier: Schaar & Dathe.

- MELCHIORRE, V. (ed.) (1990). *L'uno e i molti*. Milano: Vita e Pensiero.
- MOONEY, H. (2009). *Theophany: The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- MORAN, D. (1989). *The philosophy of John Scottus Eriugena*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORITZ, A. (2006). *Explizite Komplikationen: der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*. München: Aschendorff.
- NETO, J. T. (2011). O vocabulário filosófico-teológico de Nicolau de Cusa: indicações para se pensar a relação entre o uno e o múltiplo. *Princípios: Revista de Filosofia*, n.º 30, vol. 18 (2011), pp. 53-83.
- O'MEARA, J. (1988). *Eriugena*. Oxford: Clarendon Press.
- OLIVEIRA, M.; PINTO, S. (eds.) (2016). *Atas do Congresso Internacional Comunicação e Luz*. Braga: CECS.
- OTT, R. (2009a). *Die menschliche Vernunft und der dreieine Gott bei Nikolaus von Kues: Erläuterungen zu dem Werk "De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit" Buch I*. Norderstedt: Books on Demand.
- _____ (2009b). *Die Welt als Einheit in Vielheit bei Nikolaus von Kues: Erläuterungen zu dem Werk "De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit" Buch II*. Norderstedt: Books on Demand.
- PAREDES, M. (1995). El concepto de «sabiduría» en *Idiota de Sapientia*. *Anuario Filosófico*, n.º 3, vol. 28 (1995), pp. 671-694.
- PAREDES, M.; PERALES, E. B. (eds.) (2017) *Filosofía, Arte e Mística*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- PASQUA, H. (1995). Introducción al *De non-aliud*. *Anuario Filosófico*, n.º 3, vol. 28 (1995), pp. 695-710.
- PEÑA, L. (1988). La superación de la lógica aristotélica en el pensamiento del Cusano. *La Ciudad de Dios: Revista Agustiniana*, vol. 3 (1988), pp. 573-597.
- _____ (1995). La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano. *Anuario Filosófico*, n.º 3, vol. 28 (1995), pp. 711-736.
- PERL, E. (2007). *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New York: State University of New York Press.
- PERRONE, T. (2001). Metafísica dell'essere e metafísica dell'uno nel pensiero di Niccolò Cusano. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n.º 4, vol. 93 (2001), pp. 667-680.
- PIAIA, G. (ed.) (1993). *Concordia discors*. Padova: Editrice Antenore.
- PLATÃO (2003). *Timeu*. (M. J. Figueiredo, Trad.) Lisboa: Instituto Piaget.

- POBLETE, R. N. (2015). *Metafísica de la singularidad: la noción de singularitas en la filosofía de Nicolás de Cusa*. Buenos Aires: Biblos.
- REINHARDT, K. ; SCHWAETZER, H. (eds.) (2007). *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg: Roderer.
- RICCATI, C. (1983). *"Processio" et "Explicatio": La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*. Napoli: Bibliopolis.
- RITTER, J. (1927). *Docta ignorantia: die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- RITTER, J.; GRÜNDER, K. (eds.) (1980). *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5*. Basel: Schwabe.
- ROMBACH, H. (2010). *Substanz, System, Struktur: die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Band 1*. München: Alber.
- SANTINELLO, G. (1958). *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*. Padova: Liviana Editrice.
- SANTOS, R.; ALVES, P. M.; CARDOSO, A. (eds.) (1998). *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri.
- SCHÄFER, C. (2006). *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Leiden: Brill.
- SCHWAETZER, H. (2011). La création comme théophanie chez Nicolas de Cues. In: M.-A. Vannier (ed.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues* (pp. 103-111). Paris: Cerf.
- _____ (2012). Introduction à La Recherche de Dieu (De quaerendo deum). In: K. Reinhardt, & H. Schwaetzer (eds.), *Nicolas de Cues: Anthologie* (pp. 119-120). Paris: Cerf.
- SENGER, H. (1979). Die Sprache der Metaphysik. In: K. Jacobi (ed.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken* (pp. 74-100). Freiburg/München: Karl Alber.
- _____ (1986). *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften: Theologia Platonis, Elementatio theologica*. Heidelberg: Winter.
- _____ (2002). Anmerkungen. In: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Werke, Band 1* (pp. 116-141). Hamburg: Felix Meiner.
- STALLMACH, J. (1989). *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens: Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff.
- SOTO, M. J. (1995). Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión. *Anuario Filosófico*, n.º 3, vol. 28 (1995), pp. 737-754.

- THEODERICUS CARNOTENSIS (1971). *Commentum super Boethii librum de Trinitate*. In: N. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* (pp. 55-116). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- VANNIER, M.-A. (ed.) (2011). *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*. Paris: Cerf.
- VANSTEENBERGHE, E. (1963). *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): l'action - la pensée*. Frankfurt a. M.: Minerva.
- VELTHOVEN, T. v. (1977). *Gottesschau und menschliche Kreativität: Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*. Leiden: Brill.
- VENGEON, F. (2011). *Nicolas de Cues: Le monde humain. Métaphysique de l'infini et anthropologie*. Grenoble: Éditions Million.
- VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H. (1984). *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- WACKERZAPP, H. (1963). *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*. Münster: Aschendorff.
- WATTS, P. M. (1982). *Nicolaus Cusanus: a Fifteenth-Century Vision of Man*. Leiden: Brill.
- WILPERT, P. (ed.) (1963). *Die Metaphysik in Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- WOLTER, J. (2004). *Apparitio Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff.
- ZELLINGER, E. (1960). *Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke*. München: Hueber.

III – DICIONÁRIOS

- AA.VV. (2008). *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora.
- ANDRADE, E. (2007). *Histórias de palavras do Indo-Europeu ao Português*. Lisboa: A. Santos.
- GAFFIOT, F. (1934). *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette.
- POKORNY, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern/München: Francke.