



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

WILLIAM DAVIDANS SVERSUTTI

***INFINITAS FINIENS E INFINITAS FINIBILIS: A INFINIDADE DE DEUS E DO
UNIVERSO NO DE PRINCIPIO DE NICOLAU DE CUSA***

**MARINGÁ
2019**

WILLIAM DAVIDANS SVERSUTTI

***INFINITAS FINIENS E INFINITAS FINIBILIS: A INFINIDADE DE DEUS E DO
UNIVERSO NO DE PRINCIPIO DE NICOLAU DE CUSA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Professor Doutor Paulo Ricardo Martines.

**MARINGÁ
2019**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR, Brasil)

S968i Sversutti, William Davidans
Infinitas finiens e infinitas finibilis : a
infinitude de Deus e do universo no de *principio* de
Nicolau de Cusa / William Davidans Sversutti. --
Maringá, PR, 2019.
240 f.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, 2019.

1. Nicolau, de Cusa, Cardeal, 1401-1464. 2.
Metafísica. 3. Universo. 4. Infinito (Mundo). 5.
Panenteísmo. I. Martines, Paulo Ricardo, orient. II.
Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 110



ATA DE DEFESA

Ata de Defesa Pública de Dissertação de Mestrado do acadêmico William Davidans Sversutti, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá.

Ao sexto dia do mês de fevereiro do ano de dois mil e dezenove, às nove horas, na sala 007 do Bloco H-35, sob a presidência do Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines, em sessão pública, reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Dissertação do acadêmico **William Davidans Sversutti**, apresentada para obtenção do título de Mestre em Filosofia, assim intitulada: **"Infinitas finiens e Infinitas finibilis: A infinidade de Deus e do Universo no De Princípio de Nicolau de Cusa"**. A Banca Examinadora foi assim constituída: Dr. Paulo Ricardo Martines (Presidente/Orientador), Dr. José Teixeira Neto (UERN) e Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira (PGF/UEM). Iniciados os trabalhos, a presidência deu conhecimento, aos membros da Banca e ao acadêmico, das normas que regem a Defesa de Dissertação, e após a definição da ordem a ser seguida pelos Examinadores para a arguição, o Senhor Presidente passa a palavra ao candidato para exposição. Encerrada a defesa, procedeu-se ao julgamento em sessão secreta, tendo sido a Dissertação de Mestrado:

- Aprovada
 Aprovada condicionalmente à apresentação de alterações
 Reprovada

Parecer da Banca Examinadora

Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Maringá, 06 de fevereiro de 2019.

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines
Presidente/Orientador – PGF/UEM

Prof. Dr. José Teixeira Neto
Membro Externo – UERN

Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira
Membro Interno – PGF/UEM

Este trabalho é dedicado a Waldir Sversutti, In Memoriam.

Agradecimentos

Agradeço, acima de tudo, a meus pais Waldir Sversutti e Lilia Davidans Sversutti pela minha vida e por todos os esforços e exemplos que construíram meu ser. À minha esposa Kátia Mayra Lopes Batista e aos meus filhos Ravi Batista Sversutti e Johann Dias Sversutti, por sua companhia nessa travessia infinita e por me ensinarem o sentido e o poder do amor. Aos meus sogros José Batista Neto e Ana Lopes Batista pelo esforço inigualável e toda a ajuda disponibilizada no cuidado conosco e com nosso filho, durante o período das pesquisas.

Agradeço de todo o coração ao professor e amigo Paulo R. Martines pela orientação imprescindível e sempre atenciosa no presente estudo, pela paciência e pela dedicação infatigável. Em especial, ao caro professor José Teixeira Neto, que nos auxiliou desde o princípio de nosso projeto e pelas contribuições inestimáveis em todos os aspectos de nossa dissertação, principalmente na nossa tradução do sermão cusano. Ao professor Mateus Ricardo Fernandes Ferreira pelas contribuições sobre a filosofia de Aristóteles e pela sempre atenta leitura e correção de nosso trabalho.

À professora Claudia D'Amico e ao professor Jorge Machetta, pela alegria e amorosidade que nos acolheram na participação do *IV Congresso Internacional Cusano de Latinoamérica* e pela pronta disposição em nos ajudar. Também, aos demais pesquisadores do Círculo Cusano de Buenos Aires, todos imensamente prestativos a respeito de nossos questionamentos. Ao professor João Maria André, com o qual tivemos a rara oportunidade de conversar e dirimir dúvidas cruciais em relação ao presente estudo, e cuja obra constituiu a principal fonte de nossa pesquisa. A Cícero Cunha Bezerra pelas inestimáveis contribuições com fontes sobre o Neoplatonismo, a Fabien Shang e Evandro Luís Gomes por nossos estudos sobre o diálogo *Parmênides* de Platão. À professora Patrícia C. Sita por ter orientado nossa trajetória de pesquisa desde o primeiro projeto de iniciação científica. Também, aos demais professores do curso de Filosofia da UEM.

Em especial, à CAPES, pelo incentivo e pelo patrocínio dos estudos, sem o qual, o mesmo não seria possível.

Aos amigos Raoni W. Arroyo e Vitor Silva pelos diálogos intermináveis sobre metafísica que estimularam nossa paixão pelo tema.

Ao cardeal alemão Nicolau de Cusa que, como afirma Rudolf Steiner, aparece como uma gloriosa estrela brilhante no céu da vida espiritual do Medievo e que, da mesma maneira, assim o faz em relação à minha.



“Nihil enim in omni consideratione videtur quam infinitas (...).”

(Nicolau de Cusa, *De principio*, 33)

“(...) licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et – ut est complicatio – omnia in ipso esse ipse, et – ut est explicatio – ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine.”

(Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, Livro II, Cap. III, 111)

“Tu, Domine, qui es finis omnia finiens, ideo es finis, cuius non est finis et sic finis sine fine seu infinitus, quod aufugit omnem rationem.”

(Nicolau de Cusa, *De visione dei*, Cap. XIII).

“Omnia autem participatione unius id sunt quod sunt. Ipsum vero, cuius participatio est omnium pariter et singulorum esse, in omnibus et in quolibet suo quidem modo resplendet.”

(Nicolau de Cusa, *De coniecturis*, Cap. II, I, 71)

Resumo

O tema de nossa pesquisa diz respeito à questão da “infinidade” do Universo no pensamento de Nicolau de Cusa. Esse assunto não é de fácil entendimento na obra do Cardeal e, em relação aos seus comentadores, não há unânime interpretação sobre o tema. Nicolau de Cusa, em sua *opus magna De docta ignorantia* (1440), estabelece, primeiramente, uma infinidade “negativa” a Deus e, ao Universo, uma infinidade “privativa”. Embora essas definições acompanhem a tradição tomasiana, o Cusano as trabalha de modo enigmático. Para ele, o Universo não poderia ser infinito em ato, porém, não possui “limites entre os quais esteja encerrado”. Em outras passagens dessa mesma obra, o Cardeal associa o termo “finito” ao Universo, o que gera divergências de entendimento sobre nossa questão. Nossa pesquisa, então, encontrou o sermão *De principio* (1459), no qual Nicolau parece aprimorar a denominação dessas infinidades, bem como estabelecer suas relações: nele, a infinidade de Deus é denominada “*Infinitas finiens*” e a do Universo “*Infinitas finibilis*”. O sermão *De principio*, a partir de então, tornou-se nosso objeto de pesquisa. Primeiramente, estabelecemos uma tradução para a língua portuguesa do mesmo, para que, a partir dela, verificássemos no transcórre do texto quais seriam as mais importantes noções para se compreender a construção dessas “expressões enigmáticas” e que, por sua vez, também pudessem auxiliar no correto entendimento de nosso tema. Tomamos como hipótese de leitura a atribuição de uma paradoxal transcendência e imanência de Deus por parte do Cardeal ou, em termos contemporâneos, o que seria denominado de “*panenteísmo*”. Finalmente, nossa pesquisa destacou cinco grupos de noções fundamentais para a compreensão daquele tema: i) as noções de um Uno transcendente (Uno exaltado) e um Uno imanente (Uno coordenado); ii) as noções vinculadas à Teologia catafática e à Teologia apofática; iii) a noção de *scientia aenigmatica*; iv) as noções advindas do diálogo com a tradição filosófica, especialmente as que o Cusano interpreta de Proclo, Platão, Melisso e Aristóteles; e, v) a noção de uma relação “não-dual” entre o *Principio* e o Universo. Nossa pesquisa, ao final, averiguou ser satisfatória aquela hipótese de leitura, ou seja, a de que Nicolau de Cusa se aproxima de um *panenteísmo*. Argumentou-se, por fim, que esse *panenteísmo* cusano deve ser levado em conta como a principal noção para a compreensão de sua posição em relação à questão da “infinidade” do Universo.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa, Metafísica, Universo, Infinito, Panenteísmo, *Scientia aenigmatica*.

Abstract

Our research's theme concerns the "infinity of the Universe" in Nicholas of Cusa's thought. This subject is not easily understood in Cardinal's work and, in relation to his commentators, there is no unanimous interpretation on the subject. Cusanus in his *opus magna De docta ignorantia* (1440) establishes, first of all, an "negative infinity" to God and, to the Universe, an "private infinity". Although these definitions accompany the Tomasian tradition, Cusanus works them enigmatically. For him, the Universe could not be infinite in act, but it has no "limits between which it is enclosed". In another passages of this same work, the Cardinal associates the term "finite" with the Universe, which generates disagreements about our question. Our research, then, found sermon *De principio* (1459), in which Nicholas seems to improve the denomination of these infinities, as well establish their relations: in this text, the infinity of God is called "*Infinitas finiens*" and that of the Universe "*Infinitas finibilis*". The sermon *De principio*, from then on, became our object of research. Firstly, we established a translation into the Portuguese. From it, we could verify sermons' most important notions in order to understand the construction of these "enigmatic expressions" and find a correct understanding of our subject. We take as reading hypothesis the attribution of a *paradoxical transcendence and immanence of God* by the Cardinal or, in contemporary terms, what would be termed "panentheism". Finally, our research highlighted five groups of fundamental notions to follow that theme: i) a transcendent One (exalted One) and an immanent One (coordinated One); ii) the notions related to cataphatic and apophatic theology; iii) the notion of "*scientia aenigmatica*"; iv) the notions that came by dialogue with the philosophical tradition, especially those which Cusanus interprets Proclus, Plato, Melisso and Aristotle; and v) the notion of a "non-dual" relationship between the *Principio* and the Universe. Our research, finally, found that the reading hypothesis was satisfactory, i.e., that Nicholas of Cusa is approaching a panentheism. It was argued, finally, that this panentheism must be taken into account as the main notion for the understanding of its position in relation to "infinity" of the Universe's question.

Key-words: Nicholas of Cusa, Metaphysics, Universe, Infinity, Panentheism, *Scientia aenigmatica*.

Lista de abreviaturas e siglas

Obras de Nicolau de Cusa

De doct. ig.	<i>De docta ignorantia</i>
De princ.	<i>De principio</i>
De ber.	<i>De beryllo</i>
De aeq.	<i>De aequalitate</i>
De poss.	<i>De possest</i>
De pac. fid.	<i>De pace fidei</i>
De coniec.	<i>De coniecturis</i>
De vis. Dei.	<i>De visione dei</i>
De fil. Dei	<i>De filiatione Dei</i>
Crib. alk.	<i>Cribratio Alkorani</i>
Apol. doct. ig.	<i>Apologia docta ignorantiae</i>

Obras de Proclo

In Parm.	<i>Comentário ao Parmênides de Platão</i>
Teol. Plat.	<i>Teologia platônica</i>
El. Teol.	<i>Elementos de Teologia</i>

Obras de Plotino

En.	<i>Enéadas</i>
-----	----------------

Sumário

Introdução	19
1 A scientia aenigmatica: um discurso sobre o inefável	31
1.1 <i>Symbolica investigatio, ars conjecturalis e aenigma</i>	32
2 Estrutura do <i>De principio</i>	45
2.1 O <i>De principio</i> no conjunto da obra de Nicolau de Cusa	45
2.2 Principais temáticas do <i>De principio</i>	48
2.2.1 A unidade e a necessidade do <i>Princípio</i>	52
2.2.2 A <i>Uni-trindade</i> do <i>Princípio</i> e a Teologia do Verbo	68
2.2.2.1 A consubstancialidade das Pessoas da Trindade	71
2.2.2.2 A Eternidade é <i>tota simul essentia</i>	76
2.2.2.3 Imagem e semelhança	78
2.2.2.4 A <i>reductio ad infinitum</i> em causas e a infinidade em ato	79
2.2.2.5 A Trindade na Filosofia e nas Religiões	83
2.2.2.6 Impossibilidade de uma causa irracional do <i>cosmos</i>	87
2.2.2.7 O autotestemunho de Cristo nas <i>Sagradas Escrituras</i>	91
2.2.3 As Teologias catafática e apofática	97
2.2.4 A Eternidade e o Tempo	115
2.2.5 As Hipóstases: O <i>Uno exaltado</i> e o <i>Uno coordenado</i>	122
2.2.6 Da infinidade do <i>Princípio</i> à infinidade do <i>Universo</i>	136
2.2.7 Corolários das discussões anteriores	158
Considerações finais	173
Referências	187
Apêndices	195
APÊNDICE A Tradução do <i>De principio</i>	197
APÊNDICE B <i>Procli Expositio In Parmenidem Platonis</i> (VI, 1115 - 1125)	231

Introdução

“O fato de que um texto transmitido se converta em objeto da interpretação quer dizer, para começar, que coloca uma pergunta ao intérprete. A interpretação contém, nesse sentido, sempre uma referência essencial constante à pergunta que foi colocada. Compreender um texto quer dizer compreender essa pergunta.”
(GADAMER, 1999, p. 544)

A filosofia do Cardeal alemão Nicolau de Cusa (1401 - 1464), nas palavras de Gadamer (1964), “é uma descoberta tardia de nossa consciência histórica”¹ que durante muito tempo a tinha relegado ao esquecimento. Embora de alguma repercussão inicial, a obra do Cusano será recebida em toda a sua fecundidade apenas cento e cinquenta anos mais tarde² nos círculos italianos da Renascença, através da reflexão de autores como Giordano Bruno³ e Leonardo Da Vinci⁴, dentre outros. Em um primeiro momento, segundo Cassirer⁵, à filosofia italiana de sua época Nicolau legara certas “tendências e impulsos” que “apontavam para uma nova direção da concepção geral e para novos objetivos”, ou seja, apresentava tanto “um ideal de conhecimento laico”⁶ como uma certa “convicção metodológica” que “partira do princípio de que todo conhecimento se define como uma *medida*; por conseguinte, estabelecera no conceito de *proporção*, que carrega em si a condição da possibilidade de medir, o meio por excelência do conhecimento”⁷. Assim, para Cassirer, a obra cusana adentra inicialmente no Renascimento sobretudo através de suas especulações filosófico/matemáticas - que se fazem presentes em alguns de seus principais livros, como o *De docta ignorantia*, o *De coniecturis* e o *De beryllo* - e de suas características humanistas, notadamente sua valorização do intelecto humano enquanto uma *imago dei*⁸.

¹ (GADAMER *apud* TEIXEIRA NETO, 2012, p. 20).

² Cf. (CASSIRER, 2001, p. 80).

³ O Nolano se refere a Nicolau de Cusa como o “inventor dos mais belos segredos da geometria” e “o divino Cusano”. (BRUNO, 1988, p. 128). Sobre as relações entre o Nolano e o Cusano ver: H. VÉDRINE., *L'influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno*, in: *Nicòlo Cusano agli inizi del mondo moderno*, 211-223.

⁴ Pierre Duhem discute a relação entre Leonardo da Vinci e Nicolau de Cusa na obra *Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu..* Seconde série, Paris, 1909, pp. 99 ss. Cf. Cassirer (2001, p. 86, nota 7). Cassirer afirma que Duhem demonstra em detalhe que “um grande número de problemas com os quais se ocupou Leonardo da Vinci, ele os recebeu diretamente das mãos de Nicolau de Cusa.” (CASSIRER, 2001, p. 85).

⁵ (IDEM, *Ibidem*, p. 82).

⁶ Cassirer avalia aqui a repercussão da obra *Idiota* de Nicolau de Cusa que retrata o encontro de um leigo com um orador no foro de Roma, onde: “é o leigo, o indouto, quem coloca as questões mais decisivas” e onde “o leigo diz ao orador que o verdadeiro alimento do espírito não está nas obras dos outros; que a autêntica sabedoria no abandono de si mesmo a uma autoridade qualquer”. (IDEM, *Ibidem*, p. 84).

⁷ *De docta ignorantia*, I, 1. “*Comparativa est omnis inquisitio, medio proportionis utens*” (IDEM, *Ibidem*, p. 88).

⁸ O tema da *Imago dei* é desenvolvido mais profundamente pelo Cardeal no escrito *Idiota. De mente*.

Por outro lado, é pela aplicação de um simbolismo matemático aos problemas teológico/filosóficos que Nicolau de Cusa se alinhava à teologia mística cristã⁹. Para além da mística afetiva¹⁰ franciscana - que adota um “retorno à natureza” que “se volta à totalidade do ser para com ele interagir”, onde “o amor se derrama sobre todas as criaturas, sem exceção” e onde “os peixes e as aves, as árvores e as flores (...) se transformam em ‘irmãos e irmãs do homem’ ” - a mística adotada pelo Cardeal buscava, segundo Cassirer, uma “justificativa especulativa para a natureza” pois, para Nicolau, “não existe amor verdadeiro sem um ato de conhecimento sobre o qual ele se apóie”¹¹. É assim que Nicolau se dedica à uma “mística especulativa”, pela qual o livro que Deus escreveu “com Seu dedo”¹² deveria ser pesquisado e decifrado “letra por letra” pelo próprio homem, esse que o Cardeal apresentava em seus livros como um “*deus humano*”¹³ e um “*microcosmos*”¹⁴. Neste esforço ininterrupto em criar conjecturas sobre a natureza de Deus, ou do *Máximo absoluto*, é que o ser humano realiza sua própria natureza intelectual¹⁵, embora seja na “*douta ignorância*”, ou seja, no reconhecimento da incompreensibilidade e da inominabilidade de Deus e das limitações daquelas mesmas conjecturas que se utilizam da “proporção” como um meio capaz de atingir o conhecimento do *Absoluto*, que o Cardeal inscreva a sabedoria humana¹⁶.

Em sua primeira obra filosófica (*De docta ignorantia*, 1440), Nicolau de Cusa indica uma propedêutica¹⁷ para todo o discurso racional a respeito de Deus, ou do “Máximo

⁹ Dionísio Pseudo-Areopagita foi o primeiro a cunhar a expressão “teologia mística” que, segundo Carvalho, define como ‘conhecimento perfeito de Deus obtido mediante a ignorância pela virtude de uma incompreensível união’. Para Carvalho, “no seu étimo, as palavras gregas ‘místico’ assim como ‘mistério’ significam ‘segredo’, ‘escondido’, ‘oculto’. Enquanto fenômeno, elas querem traduzir a ideia de um movimento em relação ao que supera a experiência sensível e (...) na tradição (cristã) grega a ideia também se inscreve no ideal de uma visão espiritual da totalidade dos existentes, a *theoria* ou contemplação” (CARVALHO, in DIONÍSIO PSEUDO AREOPAGITA, 1996, p. 78). Segundo a definição de Evelyn Underhill (2006, p. 99, trad. nossa): “A mística é o nome que se dá àquele processo orgânico que supõe a perfeita consumação do Amor de Deus: a consecução, aqui e agora, da herança imortal do ser humano. Ou, se se prefere (...), é a arte de estabelecer uma relação consciente com o Absoluto”.

¹⁰ Cf. (ANDRÉ, 1997, p. 75).

¹¹ Para toda esta passagem ver: (CASSIRER, 2001, pp. 89-90).

¹² Cf. *Idiotae*, “*De sapientia*”, I, fol. 137. (IDEM, *Ibidem*, p. 91).

¹³ “*Homo enim deus est; sed non absolute: quoniam homo. Humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est: sed non contracte omnium quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidam mundus. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit.*” Cf. *De coniecturis*, II, 14, 143. (NICOLAU DE CUSA *apud* D’AMICO, 1999, p. 820, nota 22).

¹⁴ “A natureza humana é aquela que foi elevada acima de toda a obra de Deus e é pouco inferior à natureza angélica. Ela complica a natureza intelectual e a natureza sensível e reúne em si os universos, pelo que os antigos a chamaram com razão microcosmo, ou seja, pequeno mundo”. *De doct. ig.*, III, III, 198. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 139).

¹⁵ Cf. *De doct. ig.*, I, I, 2. (IDEM, *Ibidem*, p. 3).

¹⁶ André (1997, p. 75), considerando o problema enfrentado por Nicolau de “como pensar, assim, o acesso cognoscitivo a uma transcendência que parece escapar às possibilidades discursivas do homem?”, afirma que: “É neste enquadramento que a filosofia cusana comporta uma deslocação para os problemas do conhecimento, significando assim uma viragem de natureza gnoseológica em que muitos intérpretes veem o início da modernidade”.

¹⁷ “(...) Em termos genéricos, a ‘douta ignorância’ como *saber da ignorância* é um saber sobre o saber

Absoluto”: “não há proporção do finito ao infinito” (*Infiniti ad finitum proportionem non esse*)¹⁸. Posteriormente, essa obra seria considerada sua *opus magna*, onde se erigiriam os pilares de todo o seu pensamento. Nela, observamos a primeira reflexão do Cardeal sobre a questão da “infinidade” de Deus e do Universo¹⁹, sendo que ali a denominação “infinito” apareça primeiramente a Deus e, por sua vez, o Universo “não pode ser concebido como finito, já que carece de limites, dentro dos quais possa ser encerrado”²⁰. No *De docta ignorantia*, o “Máximo Absoluto” se apresentaria “infinito negativamente” e o Universo “infinito privativamente”²¹. Na sequência imediata a essas proposições, para demonstrar sua concepção de Universo, o Cusano proferiria aquilo que denominaremos de uma “expressão enigmática”: o Universo, segundo o Cardeal, “não é finito nem infinito”²².

Diante dessa e de outras “expressões enigmáticas” presentes em sua obra, nosso interesse pelo autor se tornou cada vez maior e a busca em compreendê-lo grande desafio. Nesse percurso inicial, notamos que o Cusano denomina, no livro *De beryllo*, “enigma” aquelas sentenças pelas quais o “intelecto humano” cria *similitudes* do “intelecto divino”, no intuito de medir “o intelecto divino como a verdade é medida pela imagem”²³. No intuito de não confundirmos “expressão enigmática” e “enigma”, entendemos que este último, o “enigma”, é a *imagem* pela qual o intelecto humano expressa a verdade irrepresentável (Deus ou o Intelecto divino), e uma “expressão enigmática” é uma sentença incompreensível que se ampara no “enigma” para adquirir sentido. Sendo assim, nem toda “expressão enigmática” constitui propriamente um “enigma”: enquanto incompreensível ela se socorre do “enigma” para atingir, mesmo que provisoriamente, certa compreensibilidade. Aquela expressão enigmática que mencionamos a respeito do Universo, em especial,

humano, ou seja, um saber que reflete sobre si próprio e sobre a sua situação face à verdade, e, como tal, é um saber propedêutico”. Cf. (ANDRÉ, 1997, p. 89).

¹⁸ *De doct. ig.*, I, III, 9. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 7).

¹⁹ Entendemos por “Universo”, no pensamento de Nicolau de Cusa, o “máximo contraído”, que responderá ao “Uno coordenado à multiplicidade” apresentado no *De principio*. Segundo Nicolau, “Universo significa universalidade, ou seja, unidade de muitas coisas”. *De doct. ig.*, II, IV, 115. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 82). No original: “*Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium*”. O que interpretamos no *De principio* ser o “Uno coordenado”, ou sua segunda “Hipóstase”.

²⁰ *De doct. ig.*, II, XI, 156. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 426). À proposição de um Universo que “carece de limites, dentro dos quais possa ser encerrado”, viriam se somar outras “coisas inauditas” (*De doct. ig.*, II, XI, 156-161; XII, 162-174), como: i) a terra não possui um centro fixo (II, XI, 156); ii) o mundo não tem circunferência (II, XI, 156); iii) a terra se move (II, XI, 157); iv) a esfera das estrelas fixas não é a sua circunferência (II, XI, 157); v) nem a terra nem nenhuma outra esfera tem centro (II, XI, 157); vi) o movimento da terra não é um verdadeiro círculo (II, XI, 160); vii) há uma relatividade do movimento (II, XII, 162); viii) a terra não é o mais vil dos astros (II, XII, 164); ix) os astros diferem apenas em sua composição (II, XII, 164); x) todas as estrelas se influenciam reciprocamente (II, XII, 168); xi) há habitantes em outras esferas (II, XII, 169); xii) tais habitantes se diferenciam conforme a composição dos astros que habitam (II, XII, 171).

²¹ *De doct. ig.*, II, I, 97. “Só, pois, o máximo absoluto é infinito negativamente. Portanto, só ele é aquilo que pode ser com toda a potência. Mas, como o universo abraça tudo o que não é Deus, não pode ser infinito negativamente, embora seja sem termo e, assim, infinito privativamente. E, com base nestas considerações, não é finito nem infinito”. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 70).

²² (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 70).

²³ *De ber.*, VII.

estimulou de forma definitiva a presente pesquisa, levando ao nosso *tema central*: o que Nicolau entende por “infinitude” em relação a Deus e em relação ao Universo? Algumas outras questões saltaram, daí, aos nossos olhos: i) o que Nicolau de Cusa entende por “Deus” e por “Universo”?; ii) podemos dizer que, para Nicolau, o Universo é “infinito” no sentido de uma *infinita extensão*, ou não?; iii) o que ele entende por “finito”? Em suma, aquela “expressão enigmática” do *De docta ignorantia* nos estimulou de maneira imperativa na procura de elementos que permitam amparar uma correta interpretação da “infinitude” em referência a “Deus” e ao “Universo”.

Interessou-nos ainda, partindo das questões supracitadas, desvendar qual seria a melhor interpretação da *relação* Deus/Universo na concepção do Cardeal, ou seja, interessou-nos descobrir qual destas opções seria a mais adequada para representar seu pensamento: i) podemos considerar Nicolau de Cusa um *panteísta*²⁴, assim como fora acusado por Johannes Wenk?²⁵; ii) podemos considerá-lo um *teísta*, no sentido que Deus e Universo sejam duas coisas diferentes e separadas?²⁶; ou, iii) podemos considerá-lo como que em uma posição intermediária, ou *panenteísta*²⁷, concebendo uma relação “não-excludente” que, todavia, seja “não-reducionista” entre Deus e o Universo, ou seja, nosso autor se propõe conceber uma paradoxal imanência e transcendência divina?

²⁴ O termo *Panteísmo* deriva dos termos gregos *pan* (tudo) e *theos* (Deus), significando que “tudo é Deus”. É, segundo Frankberry (2003, p. 645) a visão de que o Universo ou a natureza como um todo é divina. Em relação aos seus adversários “o panteísmo é definido como a doutrina que afirma não ser Deus externamente transcendente ao mundo, como no teísmo clássico, nem imanentemente presente no mundo como no panenteísmo, mas sim idêntico ao mundo” (FRANKBERRY *in* HUYSSTEEN, 2003, p. 645. Trad. nossa).

²⁵ (WENK, 1988).

²⁶ Dentre os (mono) teístas, ou aqueles que admitem apenas um Deus, diferente do Universo como criador deste último, podemos classificar duas espécies: aqueles que não concebem uma presença de Deus no Universo e aqueles que a concebem. De um lado, os “*deístas*” concebem Deus apenas como o criador do Universo, sendo que, depois desta criação, Deus não tem mais nenhuma relação com o mesmo. Ver: (HUYSSTEEN, 2003, p. 206). Por outro lado, há o teísta que concebe uma ação ocasional de Deus no Universo, podendo-se propor uma certa “imanência divina” no sentido fraco do termo, ou seja, apenas uma ação “providencial”, sem contudo levar a uma plena imanência de Deus no Universo.

²⁷ O termo *Panenteísmo* significa literalmente “Tudo em Deus” (*pan en theos*) e deseja significar, de acordo com Nikkel (2003, p. 641), que “o Universo está em Deus, incluído na vida divina, mas que a realidade de Deus não é redutível a nem exaurida pela realidade dos indivíduos ou estruturas do Universo como um todo. Assim, Deus é todo-inclusivo ou todo-abrangente em relação ao ser”. (NIKKEL *in* HUYSSTEEN, 2003, p. 641. Trad. nossa). O termo “*panenteísmo*” fora cunhado pelo filósofo idealista alemão Carl Christian Friedrich Krause (1781-1832) e é posterior ao nosso autor. Assim, sempre que desejarmos nos referir ao “panenteísmo”, adotaremos a expressão “paradoxal transcendência/imanência” divina, uma vez que o próprio Nicolau de Cusa não concebia aquele termo. Por “imanência”, palavra composta dos termos latinos *in* e *manere*, que, juntos, tem o significado original de “existir ou permanecer no interior”, concebemos a *total presença* da divindade no Universo. E, por “transcendência”, palavra derivada do latim *transcendo*: (atravessar, ultrapassar, transpor), entendemos a total superação dos domínios do Universo por parte de Deus. Por *paradoxal transcendência/imanência divina* entendemos o fato de que, paradoxalmente, a Divindade se encontra *tanto presente no Universo quanto transcendente ao mesmo*, não podendo ser confundida em todos os aspectos com este último: Deus é o Universo, mas não é só o Universo. A noção cusana de “infinitude” de Deus, portanto, será útil no sentido de avaliarmos se essa posição é satisfatória para compreender sua posição, conforme tentaremos expor no desenvolvimento da dissertação.

Uma vez que a obra de Nicolau é citada e admirada por um daqueles principais proclamadores de um Universo infinito, ou seja, pelo nolano Giordano Bruno²⁸, interessou-nos, sobretudo, verificar elementos que possam indicar se a concepção de uma infinidade *em extensão* do Universo - questão que ainda suscita dúvidas - estaria realmente presente na obra do Cusano. O artigo *Nicholas of Cusa and the finite Universe* de Tyrone Lai²⁹ fora de fundamental importância nesse sentido. Lai aponta que, em virtude de o primeiro capítulo do *Segundo Livro* da obra *De docta ignorantia* se intitular “Corolários primeiros para inferir o Universo uno infinito”³⁰, muitos tomaram o Cardeal por ser partidário de um Universo “infinito”, algo similar aos defendidos por Giordano Bruno e Descartes³¹. Porém, adverte Lai: “não tem sido claro de qual maneira exatamente Nicolau de Cusa pensa o Universo como sendo infinito”. Este autor afirma que a concepção de Nicolau de Cusa a respeito da infinidade do Universo “físico” não se faz completamente clara no *Douta ignorância*³². Lai³³ ainda destaca a posição de Koyré³⁴ de que, apesar de ter sido considerado o primeiro proponente (da era cristã) de um Universo “infinito”³⁵, deve-se ter em mente que Nicolau de Cusa não chama o Universo propriamente de “infinito” (*infinitum*), mas de “intérmino” (*interminatus*), o que significa não apenas que ele não “possui limites nem se acaba em um invólucro exterior” mas que também “não é ‘terminado em seus constituintes’, ou seja, que carece inteiramente de precisão e rígida determinação”. No sentido pleno da palavra, segundo o historiador da ciência russo, o Universo seria, para Nicolau, “indeterminado”³⁶. Lai acredita, por fim, que, para Nicolau de Cusa, o Universo

²⁸ Giordano Bruno escreve nas palavras do personagem Filóteo: “Digo que o Universo é ‘todo infinito’, pois não possui limite, termo ou superfície, mas não afirmo que é ‘totalmente infinito’, pois cada parte que dele se pode tomar é finita, sendo também finito cada um dos inúmeros mundos que contém. Digo que Deus é ‘todo infinito’ pois exclui de si qualquer termo, e cada um de seus atributos é uno e infinito, e digo que Deus é ‘totalmente infinito’ porque está inteiramente em todo o mundo e em cada uma de suas partes, infinita e totalmente. Ao contrário da infinidade do Universo, que existe de maneira total no todo e não nas partes (se se podem chamar de ‘partes’ referindo-se ao infinito) que nele podemos compreender”. *Acerca do infinito, do Universo e dos mundos*, Primeiro diálogo. (BRUNO, 2007, p. 41).

²⁹ (LAI, 1973, pp. 161-167).

³⁰ *De doct. ig.*, II, I, 91. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 65). No original: “*Correlaria praeambularia ad inferendum unum infinitum universum*”.

³¹ Segundo Lai (1973, p. 161), Kepler cita Nicolau de Cusa a respeito dos “infinitos planetas em torno de infinitas estrelas” e Descartes, em uma carta endereçada ao amigo Chanut, diz que “O Cardeal de Cusa e muitos outros divinos supuseram ser o mundo infinito”.

³² “However, it has not been always clear in exactly what way Nicholas of Cusa thought of the Universe as infinite. ‘Cusanus’ conception of the physical universe is not completely clear in the *Docta ignorantia* (...)” (IDEM, *Ibidem*, p. 161).

³³ (IDEM, *Ibidem*, p. 161-162).

³⁴ Sobre Nicolau de Cusa, Koyré afirma: “(...) foi ele o último grande filósofo da moribunda Idade Média que pela primeira vez rejeitou a concepção cosmológica medieval, e a ele se atribui em geral o mérito, ou o crime, de ter afirmado a infinitude do Universo. Realmente ele foi assim interpretado por Giordano Bruno, Kepler e, finalmente, por Descartes” (KOYRÉ, 2006, p. 10).

³⁵ Essa é a opinião de Heimsoeth (1960). Heimsoeth afirma que “A metafísica e a filosofia natural de Nicolau de Cusa é, pois, a primeira da era cristã a ensinar a infinitude do mundo”. (HEIMSOETH, 1960, p. 110. Trad. nossa).

³⁶ Para toda essa passagem, ver: (KOYRÉ, 2006, p. 10).

seja simplesmente finito³⁷.

Acreditamos, inicialmente, que a posição de Lai está, ao menos, incompleta, pois avalia apenas a primeira obra filosófica daquele pensador. Notou-se, também, que o uso do termo “finito” por parte de Nicolau de Cusa, em certos momentos, com referência ao “Universo”³⁸ possa ter gerado tais problemas de interpretação. Por que motivo o Cardeal denominaria algo que “não tem limites entre os quais esteja encerrado” por “finito”? Essa denominação estimula nossa busca por noções que contribuam no esclarecimento de sua concepção de infinidade de Deus e do Universo. Em nossa busca inicial por essas noções que pudessem esclarecer aquelas divergências de interpretação que apontamos, viemos a encontrar o sermão *De principio* (1459), que traz uma formulação aparentemente mais elaborada e complexa para as “infinidades” de Deus e do Universo do que aquela apresentada inicialmente no *De docta ignorantia* (1440)³⁹. A partir dessa constatação, nossa pesquisa tomou este sermão como seu principal *objeto de investigação*. Tal escolha se deu segundo três diretrizes: primeiramente, devido ao fato de que o mesmo é redigido no período tardio de sua trajetória filosófica⁴⁰, ele possa conter uma formulação mais delineada da questão das “infinidades” de Deus e do Universo e, portanto, possa fornecer parâmetros mais consistentes para sua interpretação; em segundo lugar, entendemos que, ao apontar tais noções que auxiliam na compreensão deste tema, poderíamos auxiliar para o esclarecimento daqueles problemas de interpretação que notamos, contribuindo para o quadro geral de estudo do pensamento cusano; e, em terceiro lugar, entende-se que, neste sermão, Nicolau de Cusa fornece uma importante indicação para uma correta compreensão da *relação* entre o Criador (Deus) e sua criatura (Universo)⁴¹.

A partir dessas considerações, objetivamos avaliar nesse sermão, mais especificamente, o percurso de construção das expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”, que indicam, respectivamente, as “infinidades” de Deus e do Universo - que se apresentam como o ponto culminante de toda a reflexão do texto - em busca das princi-

³⁷ “The purpose of the present note is to show, through a clarification of the different concepts of infinity that Cusa employs, that he thinks of the world as *no other than finite* so far as its extent is concerned”. (LAI, 1973, p. 162. Grifos nossos).

³⁸ Como no *De doct. ig.*, II, 8, “*Mundus necessario contractus ex contingenti finitus est*”, ou no Livro I, VI, 13, 20: “*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*”. No *De principio*, Nicolau também se referirá ao Universo como “finito”: “*Patet ex his quod solum infinitum et aeternum est authypostaton sive per se existens, cum illud solum sit impartibile et cui nihil adici potest. Omni autem finito addi vel subtrahi posse non repugnat. Non est igitur authypostaton seu per se subsistens, sed a causa seniore*”. *De princ.*, 5.

³⁹ Ou seja, a da infinidade “negativa” de Deus e da infinidade “privativa” do Universo

⁴⁰ Consideramos como o “período tardio” do pensamento cusano o que vai do ano de 1448, quando torna-se Cardeal, até o ano de sua morte, em 1464.

⁴¹ No parágrafo 38 do *De princ.*, o Cardeal afirma: “E a respeito de tudo aquilo criado por este *Princípio*, o criador não é idêntico à sua criatura, pois não o é [igualmente] a causa e o causado, mas, não está separado de modo que seja outro, pois [se este fosse o caso] então o criador e a criatura constituiriam um número, o qual necessitaria [por sua vez] de um princípio uno e, assim, o primeiro princípio não seria o *Primeiro Princípio*”.

país noções que auxiliem na sua compreensão. Tais “expressões enigmáticas” são de difícil tradução para a língua portuguesa. Estabelecemos inicialmente três modos de traduzi-las: i) a expressão “*Infinitas finiens* poderia ser traduzida por uma “infinidade” que: a) limita (que é limite, tal como um limite espacial); b) que é definidora (*definiens*) de outra ideia; ou, c) que finitiza (que *atua* como fim ou *imprime* um fim, no sentido de “objetivo, meta”); e, ii) a expressão “*Infinitas finibilis*” pode ser traduzida por uma “infinidade” que: a) que é delimitável (o que entendemos: “ser passível de ser delimitada espacialmente”); b) que é definida por outra (que é “*definiendum*”); ou, c) que é “finitizável” (que é passível de receber um objetivo, ou uma meta). Pretendemos, ao final desta nossa reflexão, demonstrar quais elementos nos auxiliariam a justificar, com mais propriedade, a tradução dessas expressões. Portanto, pretendemos, mediante a presente dissertação, apresentar noções que permitam compreender aquelas “expressões enigmáticas”, de modo que nossa avaliação também lance alguma “luz” sobre aqueles problemas de interpretação apontados e também à compreensão da *relação* Deus/Universo no pensamento do cardeal alemão.

Abordar o pensamento de um filósofo sempre é tarefa delicada, que demanda um diálogo constante entre os pesquisadores, bem como um constante aperfeiçoamento de seus resultados. Além disso, um pensamento nem sempre se cria *ex nihilo*, ou seja, há na maioria das vezes o entrecruzar de diversas influências na mente daquele filósofo que desejamos compreender. A interpretação de um texto do século XV, como é o caso do *De principio* de Nicolau de Cusa, carrega, assim, algumas dificuldades. Faz-se necessário não apenas encontrar na exposição de seu texto, *pari passu*, a argumentação e o desenrolar de suas ideias, mas também penetrar na mentalidade do autor e perceber corretamente as questões que ele próprio enfrentava, dentro de seu ambiente intelectual. Além disso, ainda se mostra, no ato da interpretação, a presença constante do próprio intérprete como elemento nunca isento de vícios e concepções advindas de outro “mundo” de compreensão⁴². No entanto, como afirma Eco⁴³, as ciências humanas não podem e não devem prescindir de uma certa “cientificidade”. Este autor fornece um modelo de como elaborar um estudo nestas disciplinas que possua um caráter “científico”, fornecendo quatro parâmetros para que isso ocorra: i) o primeiro é que o estudo deva debruçar-se sobre um objeto reconhecível e definido de tal maneira que seja reconhecível igualmente pelos outros; ii) o segundo é que o estudo deve dizer do objeto algo que ainda não foi dito, ou rever sob uma ótica diferente o que já se disse; iii) o terceiro é que o estudo deve ser útil aos demais; e, iv) o quarto é que o estudo deva fornecer elementos para a verificação e a contestação das hipóteses apresentadas e, portanto, para uma continuidade pública. Concordamos com

⁴² Essa impossibilidade de uma perfeita objetividade nas “ciências do espírito” é denominada por Gadamer de “círculo hermenêutico”. Tal “círculo” implica que o intérprete não pode fugir do efeito da sua própria história para um ponto de vista puramente objetivo, sendo que, assim, ocorre uma fusão dos horizontes do autor estudado e do intérprete, onde os preconceitos iniciais do intérprete são legitimados, ou não, respondendo à uma pergunta original, que fora a via pela qual o mesmo se aproximara do texto.

⁴³ (ECO, 1985, pp. 20-25).

esta descrição da metodologia de estudo científico para as ciências humanas apresentada por Eco e pretendemos adotá-la.

Propomos, assim, uma questão norteadora para nossa avaliação do texto cusano: quais são as noções presentes no *De principio* que auxiliam no entendimento das expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*” e que, portanto, também ajudam a esclarecer a questão da infinidade do Universo em seu pensamento? A hipótese de leitura que nos orientará nesta pesquisa é a de que *uma paradoxal imanência/transcendência divina é uma noção fundamental para se compreender o sentido daquelas expressões enigmáticas centrais para a compreensão de nossa questão norteadora*⁴⁴ e que essa seria a principal noção presente nesse texto para a compreensão da questão da “infinidade do Universo”⁴⁵. Acredita-se, inicialmente, que aquelas expressões apontam para a compreensão de que o Universo se constitua como uma espécie de “infinidade”, mas uma “infinidade” que também seja compreendida como uma “*teofania*” (manifestação/aparição divina), o que revela a *imanência* plena de Deus no Universo, mas de modo em que seu “Princípio” *não se reduza* ao mesmo (como se dá no panteísmo) e, tampouco, dele seja totalmente isolado (como no teísmo/deísmo), mas que, *apesar de imanente* como o “Uno no múltiplo” (ou o “Universo”), *também permaneça transcendente*, de modo “incompreensível”⁴⁶, como no *panenteísmo*. Deus seria, segundo essa hipótese, uma “Infinidade” ontologicamente *anterior* à do Universo.

Para a avaliação de nossa questão norteadora, entendemos que será de fundamental importância a avaliação dos seguintes passos: i) a compreensão da *scientia aenigmatica* cusana, mediante a qual se possa visualizar a posição daquelas “expressões enigmáticas” dentro da mesma; ii) a correta avaliação da totalidade do sermão cusano, que culminará, ao nosso ver, na proposição daquelas expressões; e, por fim, como conclusão, iii) a reunião e a apresentação daquelas noções relevantes encontradas nos capítulos precedentes, tendo em vista o esclarecimento de nossa questão norteadora. Esses serão os passos fundamentais

⁴⁴ Tomamos por “imanência/transcendência divina” a caracterização da “dialética” apresentada por André quando avalia o tema da “identidade e diferença” no pensamento de Nicolau de Cusa. Cf. (ANDRÉ, 1997, p. 320). Entendemos, a partir da reflexão apresentada por André, que os dois movimentos (reduutivo-transcendental e dedutivo-transcendental) do pensamento cusano coadunam com as duas *Hipóstases* apresentadas por Nicolau de Cusa (O Uno exaltado e o Uno coordenado à multiplicidade) no *De principio*. A reflexão do Cardeal partirá do âmbito da Criatura (o imanente), em um processo de ascensão ao Criador (transcendente) para que, depois, retornando sua avaliação ao âmbito do “Universo”, toma como fundamento a Unidade que o constitui. Nesse processo dialético, o transcendente (acima do ente) e o imanente (ente) se relacionam de modo a constituírem, finalmente, uma Unidade/Infinidade Absoluta inefável. Pretendemos desenvolver com mais clareza este ponto durante nossa exposição.

⁴⁵ André (1997, p. 73, nota 26) afirma que a esta questão se dedicou Mariano Alvarez-Gomez, no seu livro *Die verbogene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, pp 177-199, onde “tematiza a simultânea imanência e transcendência de Deus relativamente ao mundo das criaturas no quadro do pensamento cusano”.

⁴⁶ “O máximo, relativamente ao qual nada pode ser maior, sendo simples e absolutamente maior do que pode ser compreendido por nós, porque é verdade infinita, não o atingimos senão incompreensivelmente”. *De doct. ig.*, I, IV, 11. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 8).

que constituirão os três momentos desta dissertação: no primeiro capítulo, estabeleceremos uma discussão sobre a “*scientia aenigmatica*” cusana, uma vez que as expressões “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*” nos parecem melhor compreendidas mediante aquela “ciência”, descrita e desenvolvida por Nicolau de Cusa em alguns momentos de sua obra. Para tanto, em primeiro lugar, apresentaremos brevemente a proposição daquela ciência nos textos *De docta ignorantia*, *De coniecturis* e *De beryllo*. Temos, portanto, como objetivo central deste capítulo introduzir, primeiramente, a “ciência enigmática”, ainda que não exaustivamente, para avaliar, posteriormente, a função daquelas expressões enigmáticas do *De principio* nessa ciência.

Tema fundamentalmente paulino⁴⁷, a *scientia aenigmatica* cusana parece estar diretamente relacionada à aplicação do princípio da “douta ignorância” (*regula doctae ignorantiae*) como uma propedêutica ao conhecimento humano. Uma vez que a “infinidade absoluta” é infinitamente improporcional ao “finito”, restaria ao homem elaborar cada vez melhores tentativas de expressar essa “infinidade”, tendo por objetivo levar a *humana mens* à uma contemplação direta da realidade divina, ou seja, a uma “visão mística”⁴⁸. Pretende-se, portanto, apontar alguns aspectos desta ciência cusana, para que se possa avaliar, posteriormente, a posição daquelas expressões enigmáticas nesse contexto. A partir dessa fundamentação teórica, voltaremos nossa atenção ao *De principio*, no qual aquela *scientia* é denominada “ciência da ignorância” (*scientia ignorantiae*)⁴⁹, para que possamos reavaliar a posição daquelas “expressões enigmáticas” nessa *scientia*, sendo a mesma uma das noções de maior relevância para a compreensão de nosso tema naquele sermão.

No segundo capítulo, estabeleceremos o estudo da reflexão e dinâmica interna do *De principio*, que culminará, ao nosso ver, nas expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”. No sentido de defender nossa *hipótese de leitura*, pretendemos discutir todo o percurso do texto cusano, seguindo a tradução que apresentamos do mesmo⁵⁰. Na medida do possível e quando necessário, remeteremos a outras passagens de sua obra que esclareçam as dificuldades que surjam durante esse percurso. Desejamos também tornar visível a presença daqueles filósofos de notória influência sobre o pensamento de Nicolau de Cusa, conforme nossa abordagem assim o exigir⁵¹. Alguns deles, como Proclo,

⁴⁷ I Cor. 13:12. “*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*”.

⁴⁸ Para André: “(...) só um salto para além do intelecto pode levar o homem a mergulhar na fonte originária de sentido e, através dessa imersão, compreender incompreensivelmente a sua plenitude, ou seja, ver, sem ver, essa plenitude. Quer isto dizer que o intelecto não é a última etapa no processo ascensivo para a verdade. Nos limites do intelecto abre-se o espaço para a visão mística.” (ANDRÉ, 1997, p. 104).

⁴⁹ Cf. *De princ.*, 29: “(...) pois o incompreensível é acessado mediante a ciência da ignorância”.

⁵⁰ Contamos com o fundamental apoio dado pelo professor José Teixeira Neto, que contribuiu imensamente conosco na revisão e aperfeiçoamento dessa tradução.

⁵¹ Contamos também com o apoio da *Edição Crítica* da obra *De principio: Nicolai de Cusa Opera Omnia Vol. X, Opuscula II, fasciculus 2b: Tu Quis Es? De Principio*. Edited by Karl Bormann and Heide D. Riemann. Hamburg: Meiner Verlag, 1988., na qual é realizado um importantíssimo trabalho

Platão, Aristóteles e Melisso são diretamente abordados no texto e, devido a isso, deverão centralizar nossa atenção. Buscaremos, de maneira pontual, captar os motivos pelos quais o Cardeal os menciona.

Para que essa exposição e discussão do sermão se torne mais didática, fizemos uma *divisão temática* do mesmo, acompanhando e destacando o enfoque que Nicolau de Cusa dá aos mesmos no percurso do texto. Algumas dessas temáticas são transversais, como é o caso das “Hipóstases”, e serão avaliadas na medida em que se faz necessário, de maneira transversal. Acreditamos que, por um lado, o texto cusano se demonstra um todo orgânico e sistemático e isso impede uma avaliação puramente “compartimentada” em “temas” do mesmo, ainda que, por outro lado, tal fato não comprometa fatalmente a divisão que propomos. Todas essas temáticas que Nicolau aborda no texto giram em torno de um *enigma central*: a caracterização de Jesus Cristo como “*Princípio*”⁵² presente nas *Sagradas Escrituras*. Assim, elas gravitam em torno do *mistério da encarnação* que, fundamentalmente, traz para seu *exercício intelectual* a noção da transcendência/imanência divina, o qual nos interessa para a compreensão daquelas expressões que destacamos. Devido a esse fato, toda a reflexão desenvolvida por Nicolau de Cusa no decorrer desse sermão deverá ser avaliada, buscando-se as noções fundamentais envolvidas nessa construção que culminará na questão da infinidade do Princípio e do Universo.

Nas considerações finais, como uma conclusão de nosso estudo, intenta-se retomar e destacar aquelas principais noções levantadas no segundo capítulo para a compreensão da questão da “infinidade” do Universo e de Deus, buscando ressaltar a importância deste sermão para a compreensão desse tema em Nicolau de Cusa. Neste passo, nossa pesquisa destaca cinco grupos de noções fundamentais para a compreensão daquele tema: i) as noções de um Uno transcendente (Uno exaltado) e um Uno imanente (Uno coordenado); ii) as noções vinculadas à Teologia catafática e à teologia apofática; iii) a noção de *scientia aenigmatica*; iv) as noções advindas do diálogo com a tradição filosófica; e, v) a noção de uma relação “não-dual” entre o *Princípio* e o Universo. Nossa pesquisa indica, nesse momento, ser satisfatória aquela hipótese de leitura, ou seja, a de que Nicolau de Cusa se aproxima de um “panenteísmo”. Argumenta-se, por fim, que esse panenteísmo cusano deve ser levado em conta como a principal noção para a compreensão de sua posição em relação à “infinidade” do Universo naquele sermão.

Dos *Apêndices* à presente dissertação constam: i) a tradução para a língua portu-

de verificação das fontes da reflexão cusana pela academia de Heidelberg, sob a direção de Raymond Klibansky.

⁵² Jo. 8:25.

gusa do texto latino do *De principio*, a partir das versões latina⁵³, inglesa⁵⁴, italianas⁵⁵ e espanhola⁵⁶; e ii) a tradução do excerto do *In parmenidem* (VI, 1115-1125), realizada a partir da tradução para o Latim de Moerbeke, com notas marginais de Nicolau de Cusa⁵⁷ e da tradução para o Inglês de John Dillon⁵⁸, passagem que consideramos ser de fundamental importância para a compreensão da “infinidade de Deus” no *De principio*.

⁵³ NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia, Vol. X, Opuscula II, fasciculus 2b: Tu Quis Es? De Principio*. Edited by Karl Bormann and Heide D. Riemann. Hamburg: Meiner Verlag, 1988.

⁵⁴ NICHOLAS OF CUSA. *On the Beginning*. Trad. e notas de Jaspers Hopkins. The Arthur J. Banning Press, Mineapolis. 1998. (Translated from Nicolai de Cusa Opera Omnia Vol. X, Opuscula II, fasciculus 2b: *Tu Quis Es De Principio*. Edited by Karl Bormann and Heide D. Riemann. Hamburg: Meiner Verlag, 1988).

⁵⁵ NICOLAI DE CUSA. *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. A cura di Enrico Peroli. Giunti Editore S.p.A./Bompiani, 2017. E NICOLAI DE CUSA. *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*. A cura di Graziella Federici-Vescovini. U.T.E.T : Torino/Italia, 1972.

⁵⁶ NICOLÁS DE CUSA. *Sobre la mente y Dios*. Editor: D. Ángel Luis González. Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2014.

⁵⁷ PROCLUS. *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*. Tome II: Livre V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues. Édition Critique par Carlos Steel, suivie de l'édition des extraits du Commentaire sur le Timée, traduits par Moerbeke. Leuven University Press, 1985.

⁵⁸ PROCLUS. *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*. Trad. Morrow, Glenn, R.; Dillon, John, M. Princeton University Press, 1987.

1 A scientia aenigmatica: um discurso sobre o inefável

Para se visualizar o que seria o procedimento da “*scientia aenigmatica*” cusana, deve-se, primeiramente, atentar às principais obras filosóficas do Cardeal, pois, nelas, mais claramente, essa temática se faz presente. Tendo por objetivo essa breve apresentação, consideraremos três diferentes momentos de sua obra onde Nicolau de Cusa propõe esse procedimento investigativo como uma “via” tanto para se *chegar* à visão de Deus, como para se *expressar* aquela visão que se obteve. Esse procedimento aparecerá, primeiramente, sob a forma de uma “*symbolica investigatio*”, ou “investigação através de símbolos”, na obra *De docta ignorantia* (1440); em um segundo momento, apresenta-se como uma “arte de conjecturar” (*ars conjecturalis*), na obra *De coniecturis* (1442); e, por fim, adquire propriamente o nome de “ciência” quando Nicolau, na obra *De beryllo* (1458), propõe, nesses termos, a “*scientia aenigmatica*”. O “procedimento” próprio da *scientia aenigmatica* cusana, construído no decorrer dessas obras, constitui-se, na opinião de André¹, de dois recursos *complementares*: i) a utilização de símbolos matemáticos/geométricos *como uma forma de ascensão* à “visão” de Deus; e ii) a utilização de metáforas, imagens matemáticas, enigmas e, também, como propomos aqui, de “expressões enigmáticas” como *modos de expressar* aquela “visão” a que se chegou. No sermão que avaliaremos, essa *scientia* aparece segundo a denominação “ciência da ignorância” (*scientia ignorantea*)². Propõe-se que a mesma seria uma noção importante para a leitura desse texto e para a compreensão da construção das expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”, que buscamos avaliar.

No sermão *De principio*, objeto de nosso estudo, entendemos que essa *scientia* se presentifica no *Parágrafo 29*, antecedendo a temática da “infinidade de Deus e do Universo”. Melhor dizendo, ao nosso ver, Nicolau, no *De principio*, elabora expressões enigmáticas mediante as quais pretende *discursar a respeito da infinidade absoluta de Deus e a respeito de sua relação com a infinidade do Universo*. Essas relações estarão presentes no *Parágrafo 33*, quando o Cardeal explicita uma “Infinidade” que se desdobra em duas: uma *infinidade que finitiza* e outra *que é finitizável*. Essas infinidades se relacionariam de modo a: i) uma ser o limite/*definiens/fim da outra* e, ii) de forma a constituírem *uma só Infinidade inefável*.

Para se ter uma maior compreensão do que seria a *scientia aenigmatica* cusana e para que se possa melhor compreender a posição dessas expressões do *De principio* em sua

¹ (ANDRÉ, 1997, p. 101).

² *De princ.*, 29.

filosofia, pretendemos, neste primeiro capítulo, discutir, de forma breve, como essa *scientia* se apresenta naquelas obras supracitadas. Essa clarificação inicial da *scientia aenigmatica* nos auxiliará na realização de nosso objetivo principal, uma vez que se considera ser ela importante noção para a compreensão da infinidade de Deus e do Universo. Deste modo, apresentaremos as proposições da “*symbolica investigatio*”, da “*ars conjecturalis*” e do “*aenigma*” naquelas três principais obras, tendo em vista o principal objetivo dessa dissertação, que é avaliar as noções fundamentais para a compreensão da questão da infinidade do Universo e da relação entre a mesma e seu *Princípio*, naquele sermão.

1.1 *Symbolica investigatio, ars conjecturalis e aenigma*

A *Douta ignorantia* (1440)³ constitui a principal obra cusana. Nela, segundo Cassirer⁴, estão condensadas as principais teses do Cardeal, dentre as quais a mais notável é o princípio da *douta ignorância* (*regula doctae ignorantiae*). Esse princípio, ou seja, o de que “não há proporção do finito ao infinito”⁵ marca o reconhecimento de que o saber humano jamais atinja com precisão a sabedoria divina e que “sua infinitude excede totalmente as nossas capacidades cognoscitivas”⁶. Se, de um lado, toda investigação humana é comparativa, ou seja, julga “o incerto, comparando-o, em termos proporcionais, com, pressupostos certos”⁷ e, de outro lado, Deus é infinito⁸, o mesmo, “porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido”⁹. Essa aparente conclusão cética em relação ao propósito mesmo da criação divina, ou seja, o de que “o criador quis ser conhecido para poder mostrar a sua glória” e “(...) por isso, aquele que quis ser conhecido criou uma natureza intelectual capaz de conhecimento”¹⁰, leva André¹¹ a interrogar-se mais profundamente sobre o conceito de

³ *De Docta Ignorantia* (1440) cujo título remete à famosa proposição socrática “tudo o que sei é que nada sei”, segundo Ullmann (2002) compõe-se de três livros: o Primeiro trata de aspectos relativos a Deus; o Segundo ocupa-se do Universo; o Terceiro versa sobre Jesus Cristo. Trata-se da principal reflexão filosófica e teológica de Nicolau de Cusa. A expressão “*docta ignorantia*” deriva, segundo Ullmann, de Santo Agostinho (*Carta a Proba*; Epist. 130) que “numa alusão à teoria da iluminação escreveu: ‘Existe em nós, por assim dizer, uma certa douta ignorância a qual, contudo, tem conhecimento do espírito de Deus que vem em socorro à nossa fraqueza’ ” (ULMANN in NICOLAU DE CUSA, 2002, p. 24).

⁴ “(...) Tudo o que Nicolau toma por tema e elabora [...] nada mais é, desde o início, do que o desdobramento e a interpretação de um pensamento central e fundamental, por ele desenvolvido em seu primeiro escrito filosófico, *De docta ignorantia*” (CASSIRER, 2001, p.14).

⁵ *De doct. ig.*, I, I, III, 9. No original: “*infiniti ad finitum proportionem non esse*”.

⁶ (ANDRÉ, 1997, p. 88).

⁷ *De doct. ig.*, I, I, 2. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 3).

⁸ No Cap. III do livro I do *De docta ignorantia*, Nicolau de Cusa identifica o “Máximo” com o infinito, a unidade e a verdade. Cf. (ANDRÉ, 1997, p. 91). Nicolau também define o “Máximo”, ou Deus, como “àquilo relativamente ao qual nada pode ser maior”. Cf. *De doct. ig.*, I, II, 5. Rusconi (2012, p. 206), considera tal definição bem próxima àquela dada por Anselmo (*aliquid quo maius nihil cogitare possit*): “Asimilando al lenguaje cuantitativo de la mente, Nicolás denomina a lo absoluto ‘máximo’, lo cual define - en términos bastante anselmianos - como: ‘aquello a lo cual nada puede ser mayor’ ”.

⁹ *De doct. ig.*, I, I, 3. (IDEM, *Ibidem*, p. 4).

¹⁰ *Carta a Albergati*, n. 3, p. 26, linhas 16-21. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, pp. 77-78).

¹¹ (ANDRÉ, 1997, pp. 89-110).

“*douta ignorância*”, com o objetivo de desvendar suas possíveis dimensões. Esse estudioso da obra cusana afirma, então, que o conteúdo da expressão “*douta ignorância*” comporta três dimensões:

1.º em termos genéricos, a ‘*douta ignorância*’ como *saber da ignorância* é um saber sobre o saber humano, ou seja, um saber que reflete sobre si próprio e sobre a sua situação face à verdade, e, como tal, é um saber propedêutico; 2.º como *saber da ignorância* (genitivo subjectivo) é um saber, comportando, por isso, mesmo uma dimensão positiva que, como veremos, abrirá a via de uma ‘*symbolica investigatio*’; 3.º finalmente, como saber *da ignorância* (genitivo objectivo) é um confronto com o limite em que a segunda dimensão se exerce e, enquanto tal, a instauração da distância como salvaguarda de um excesso relativamente ao qual só o silêncio, e o que o silêncio gera, se revelará fecundo, reassumindo-se nesta dimensão o motivo místico-teológico que introduz a ‘*douta ignorância*’ no âmbito do debate entre a teologia positiva e a teologia negativa.¹²

No que tange à primeira dimensão observada por André, a “*douta ignorância*” atua como um saber propedêutico tendo em vista a infinidade divina. É nesse primeiro sentido que se compreende os momentos iniciais daquela *opus magna* cusana, onde se constata que o conhecimento humano é e sempre será improporcional ao infinito. Nesse sentido, observa André, “fácil é concluir que a nossa natureza, em vez de ver frustrada a possibilidade de se realizar, realiza-se na sua máxima plenitude na ‘*douta ignorância*’ ” e “realiza-se (...) não como *compreensão do infinito*, mas como captação de sua incompreensibilidade no *infinito processo* em que o pensamento dele procura aproximar-se”. Dessa forma, “a infinitude característica do fim sem fim do desejo intelectual, não podendo encerrar-se na finitude do nosso conhecimento, se transfere para a infinitude do seu processo pela qual a filosofia se define como uma permanente e infinita procura”¹³. A *douta ignorância* cusana, interpretada como propedêutica, atingiria não só o conhecimento do divino, mas também o saber do mundo empírico¹⁴, pois, “não se conhecendo com precisão o fundamento é igualmente impossível conhecer aquilo de que ele é fundamento”¹⁵.

A segunda dimensão destacada por André retrata a *douta ignorância* como um *saber da ignorância*, ou seja, “um saber próprio de quem ignora”, que leva o filósofo ao

¹² (IDEM, *Ibidem*, p. 89).

¹³ Para toda essa passagem: (ANDRÉ, 1997, pp. 91-92).

¹⁴ Cassirer (CASSIRER *apud* ANDRÉ, p. 93, nota 77) considera duas acepções da “*douta ignorância*”: relativamente a Deus, ela seria uma “*ignorância consciente*” e, em relação à experiência, significaria uma “*saber ignorante*”. Nicolau de Cusa afirma no Prólogo do Livro II do *De doct. ig.*, que “Porque todo causado é inteiramente pela causa e nada tem a partir de si e acompanha a origem e a razão pela qual é o que é do modo mais próximo e semelhante que pode, vê-se que é difícil atingir a natureza da contração desconhecido o exemplar absoluto”. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 65). Em outro momento: “Estabelecemos, na raiz do que foi dito, que nos excedidos e nos excedentes não se chega ao máximo nem no ser, nem no poder. Mostramos antes que a igualdade precisa só a Deus convém. Segue-se daí que o que quer que se dê, para além dele, comporta diferença. Não pode, por isso, um movimento ser igual a outro, nem um ser a medida de outro, porque a medida difere necessariamente do que é medido”. *De doct. ig.*, II, I. 91. (IDEM, *Ibidem*, p. 66).

¹⁵ (ANDRÉ, 1997, p. 94). Cf. *De doct. ig.*, II, prólogo.

caminho de uma “*symbolica investigatio*”. Na busca pelo objeto infinito da investigação filosófica, ou na busca do “*Princípio*”, somente um caminho poderá ser percorrido: o simbólico¹⁶. Os símbolos teriam, portanto, a função de remeter àquele *Princípio infinito* que o transcende, ou seja, nas palavras de André, “mais do que símbolo do infinito, ele só pode ser símbolo da incompreensibilidade desse mesmo infinito, devendo torná-lo visível precisamente na sua invisibilidade”¹⁷.

No livro *De docta ignorantia*, Nicolau de Cusa propõe um “simbolismo matemático” no intuito de expressar a natureza divina¹⁸. Nesse livro, o Cardeal simboliza matematicamente a Deus, ou o *Máximo absoluto*, por uma “linha máxima e infinita”¹⁹. A “linha infinita” seria, ela mesma, todas as figuras (triângulo, círculo e esfera), sendo que, para o Cardeal, “estas figuras estão na potência da linha infinita e a linha infinita é, em ato, todas as coisas relativamente às quais a linha finita está em potência”²⁰. Nicolau de Cusa, então, apresentaria o “modo” pelo qual “se devem utilizar com este propósito os signos matemáticos”²¹, ou seja, o modo pelo qual os signos matemáticos seriam úteis para se chegar aquele “máximo simples” que, por sua vez, “não pode ser nada daquilo que por nós é conhecido ou concebido”:

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.²²

Entendemos, com André, que Nicolau de Cusa, tendo em vista a dimensão da *symbolica investigatio*, utiliza da *douta ignorância* como uma “via para o filosofar”, ou seja, o Cardeal utiliza-se do símbolo matemático como: i) uma “via” através da qual o *Princípio*, ou o “Máximo absoluto”, possa ser visualizado “intelectualmente” (*intellectualiter*), mas

¹⁶ “Esta é a suma sabedoria: saber como se atinge na imagem, de que já se falou, o inatingível de modo inatingível”. *Idiota. De mente*, I, V, n. 7. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 96).

¹⁷ (ANDRÉ, 1997, p. 98).

¹⁸ “Quando se faz uma investigação através da imagem é necessário que nenhuma dúvida haja acerca da imagem em cuja proporção transsumptiva se investiga aquilo que é desconhecido, uma vez que o caminho para o incerto não é possível senão através daquilo que é pressuposto como certo. Mas todas as coisas sensíveis estão numa certa instabilidade permanente por causa da possibilidade material que nelas abunda. Mas vemos que as coisas mais abstratas que estas, em que se tem uma consideração das coisas não de modo que careçam completamente de meios materiais, sem os quais não podem ser imaginadas, nem estejam em completa sujeição à possibilidade mutável, são as mais firmes e as mais certas para nós, como é o caso dos entes matemáticos. Por isso, os sábios procuraram acuradamente neles exemplos das coisas que devem ser indagadas pelo intelecto, e nenhum dos antigos, que seja tido como grande, enfrentou as coisas difíceis a partir de outro elemento de comparação que não fosse a matemática (...)”. *De doct. ig.*, I, XI, 31. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 23).

¹⁹ *De doct. ig.*, I, XIII-XXIV. Nesse livro, Nicolau se refere diretamente a Anselmo como uma de suas fontes para tal imagem, que (no livro *De veritate*, X) “comparou a verdade máxima à retitude infinita”. Cf. *De doct. ig.*, I, XII, 34. (IDEM, *Ibidem*, p. 26).

²⁰ *De doct. ig.*, I, XIII, 36. (IDEM, *Ibidem*, p. 28).

²¹ *De doct. ig.*, I, XII, 33. (IDEM, *Ibidem*, p. 25).

²² Para toda essa passagem: *De doct. ig.*, I, XIII, 36. (IDEM, *Ibidem*, p. 28).

sem, contudo, ser abarcado em sua plenitude, e ii) uma via pela qual o *Princípio* inefável possa ser maximamente *expresso*. Considera-se, assim, com André, a adoção por parte de Nicolau de dois aspectos da “douta ignorância” enquanto uma “symbolica investigatio”, ou uma via para o filosofar²³: i) enquanto uma “*via inveniendi*”, ou seja, um modo de se aceder à verdade, “através dos vestígios visíveis da sua presença no mundo das criaturas”; e, ii) enquanto uma “*via demonstrandi*”, ou seja, uma via expositiva daquela verdade que se vislumbrou, mediante símbolos “limitados”: metáforas, expressões, comparações e enigmas. Esses dois procedimentos constituirão e fundamentarão sua “*scientia aenigmatica*”²⁴. No que tange a terceira dimensão apontada por André, ou seja, o saber *da ignorância*, o mesmo constitui propriamente a experiência mística direta, acima de qualquer discurso e simbolismo, que é também o objetivo do filosofar cusano, ou seja, objetivo visado por todo discurso e simbolismo e “última etapa no processo ascensivo para a verdade”²⁵. A ascensão, primeiramente da razão discursiva (onde opera a lógica da não-contradição) ao intelecto e, em segundo lugar, do intelecto (onde opera a lógica da coincidência dos opostos)²⁶ para a apreensão silenciosa do *Absoluto* simples, levaria o homem a “mergulhar na fonte originária de sentido e, através dessa imersão, compreender incompreensivelmente a sua plenitude”²⁷.

Nicolau de Cusa, em sua *opus magna*, forneceria, portanto, o fundamento e o objetivo daquilo que, posteriormente, seria denominado “*scientia aenigmatica*”. O propósito da investigação simbólica se mostraria, nas linhas gerais expostas naquela obra, o de “atingir o máximo com um simples ato de intelecção” e ultrapassar “as diferenças, as diversidades e todas as figuras matemáticas”²⁸. O símbolo, utilizado com esse intuito, tem o propósito de ser, ele mesmo, superado, para que uma “experiência” da verdade venha ocupar o seu lugar, ou seja, o objetivo da *symbolica investigatio*, como uma via de ascensão ao “Máximo Absoluto”, é o de uma “transsumpção” (*transumptio*)²⁹ daquelas próprias figuras

²³ (ANDRÉ, 1997, p. 100).

²⁴ André (1997, p. 101) comenta que os enigmas, juntamente com os símbolos são uma componente essencial no caminho para a verdade, como demonstra a *Carta a Albergati*: “Nota, todavia, meu filho, que nos movemos neste mundo através de imagens e de enigmas porque o espírito da verdade não é deste mundo, nem pode por ele ser captado a não ser que, parabolicamente e por símbolos por nós conhecidos, sejamos elevados ao desconhecido” (*Carta a Nicolau Albergati, Cusanus texte*, IV, nº 48, p. 46, linhas 23-26).

²⁵ (ANDRÉ, 1997, p. 104).

²⁶ Estas duas lógicas associadas à razão e ao intelecto serão melhor discutidas no segundo capítulo desta dissertação e avaliadas no contexto do sermão *De principio*.

²⁷ (IDEM, *Ibidem*, p. 104).

²⁸ *De doct. ig.*, I, X, 29. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 22).

²⁹ Segundo a tradução de André (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 41): “transumpção”. Devido ao termo latino comportar um sentido mais rico que o termo português “transposição”, André mantém a tradução mais próxima do literal: “Trata-se de um conceito que corresponde, em certo sentido ao alemão *Aufhebung*, que nem a palavra superação nem a palavra transposição traduzem plenamente”. (ANDRÉ in NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 41). Segundo André (1997, p. 47), Nicolau, que pensava em alemão, trava uma constante luta com a própria linguagem em que se exprime, ou seja, o Latim. Isso “transparece na tentativa sempre perseguida por Nicolau de Cusa para encontrar novos termos para a explicitação de seus conceitos”. “Transumptio” representa um neologismo que indica a passagem

matemáticas, ou uma superação desses mesmos símbolos em vista à “visão face a face” com a Infinitude simples de Deus.

Em sua segunda obra filosófica, o *De coniecturis* (1441), Nicolau de Cusa se dedicaria mais extensamente àquela investigação da verdade mediante símbolos matemáticos que, no *De docta ignorantia*, aparecia, por exemplo, na proposição da “linha infinita”³⁰ e o da “quadratura do círculo”³¹. Nesse sentido, apresenta-nos outros símbolos matemáticos porém, agora, sob a denominação “conjecturas”³². O Cusano, logo no prólogo desse escrito, afirma que, uma vez que a precisão da verdade é inalcançável, toda afirmação humana sobre o que é verdade é uma *conjectura*³³. Sendo assim, Nicolau se posiciona a favor da busca por sempre melhores conjecturas, atividade criadora que constitui a essência da *humana mens*, a de ser uma *imago dei*:

Da melhor maneira possível, a mente humana (que é uma similitude da mente divina) participa da fecundidade da natureza criadora e cria, a partir de si mesma, como uma imagem da Forma Onipotente, entidades racionais que são semelhanças das entidades reais. E, conseqüentemente, a mente humana é a forma do mundo conjectural, assim como a Mente Divina é a Forma do mundo real.³⁴

Para Nicolau de Cusa, o conhecimento humano seria expresso como uma articulação entre a fecundidade da natureza criadora (mente divina) e a também criadora mente humana, que é sua imagem. O modo de conhecer próprio daquela “imagem” seria, para o Cardeal, a “alteridade conjectural” e tal conhecimento é fatalmente circunscrito a essas mesmas conjecturas: “a unidade da verdade só pode conhecer-se na alteridade

dos símbolos matemáticos ao infinito “simples”. Segundo Lyra, “É, pois, quando a mente, através de um ato reflexivo, remonta para além de si mesma, ou seja, para o intelecto, para a contemplação da coincidência de todas as oposições, que ocorre a *transumptio* onde não resta nenhuma figura geométrica, nenhum número ou qualquer outra imagem”. (LYRA, 2010, p. 91). André (1997, p. 99) considera haver duas “transsumpções” (Cf. *De doct. ig.*, I, XII), ou seja, a primeira das figuras matemáticas finitas para as figuras infinitas e a segunda do infinito matemático ao infinito puro e simples.

³⁰ *De doct. ig.*, I, XIII, 35.

³¹ *De doct. ig.*, I, III, 9.

³² Aqui seguimos também o entendimento de André: “Conjectura, semelhança ou símbolo parecem-nos conceitos equivalentes no discurso cusano para perspectivar o conhecimento humano: a todos eles subjaz a transposição da articulação dialética entre a identidade e a diferença, a unidade e a alteridade, a igualdade e a dissemelhança, características de sua metafísica, para o plano do conhecimento, em todos eles repercute gnoseologicamente o seu paradigma expressionista e em todos se capta o movimento dinâmico que se instaura entre expressões variadas de sentido e a plenitude para que eles remetem” (ANDRÉ, 1997, p. 520).

³³ Cf. *De coniec.*, I, 2.

³⁴ *De coniec.*, I, 5. No original: *Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas.*

conjectural”³⁵. As *conjecturas* criadas pela mente humana, no entanto, *possuem algo da verdade* assim como a imagem possui algo do exemplar. As mesmas *participariam*, então, daquela verdade infinita³⁶. Apesar de localizada na alteridade, que é expressividade da unidade, a mente humana se serve das *conjecturas* que podem reconduzi-la àquela unidade fundadora:

A mente humana é forma conjectural do mundo, como a divina é a forma real. Por isso, como a entidade divina absoluta é tudo aquilo que é em qualquer coisa que é, assim a unidade da mente humana é a entidade das suas *conjecturas*. [...] Quanto mais sutilmente a mente se contempla, a si própria, no mundo que explica a partir de si, tanto mais se fecunda fértilmente dentro de si, porque seu fim é a razão infinita, na qual, somente, se intuirá a si própria assim como é, e que é, para tudo, a única medida racional.³⁷

A *ars conjectuaralis*, que se constitui nesse movimento da mente humana em busca da Unidade Primeira mediante a criação de *conjecturas*, ou aproximações da *divina mens*, tem, então, o mesmo objetivo da *symbolica investigatio*, apresentado em *De docta ignorantia*: o de levar à contemplação mística. A *conjectura*, por sua vez, participa da infinidade da mente divina segundo uma gradação. Nesse sentido, “será tanto maior quanto mais próxima estiver do ato divino e dele participar e tanto menor quanto mais dele se afastar numa diminuição dessa participação”³⁸. Há, portanto, um movimento de evolução do conhecimento humano, ou seja, um movimento do *saber* da ignorância (a segunda dimensão apontada por André), que é, então, considerado pelo Cardeal como uma “ciência” a ser aperfeiçoada. Quanto mais sutil a *conjectura* criada pela mente humana, mais capaz será de levar o intelecto a uma *transumptio* dessa própria mente em direção à *unyo mystica* (a terceira dimensão da “douta ignorância”). Nesse sentido, vê-se, durante o percurso da obra do Cardeal, a constante tentativa de criação de novos símbolos e *conjecturas* e, na avaliação do texto do *De principio*, esperamos demonstrar que as expressões “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*” podem ser enquadradas dentro do contexto dessa mesma ciência. Não se deve, portanto, confundir o termo cusano “*conjectura*” como o uso que se dá ao mesmo no contexto da epistemologia contemporânea, ou seja, como uma hipótese a ser corroborada ou refutada empiricamente. A *conjectura* cusana é um termo técnico

³⁵ *De coniec.*, I, Prólogo. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 514).). André é da opinião que: “É porque a unidade está presente na alteridade que através da alteridade se pode conjecturar algo acerca da unidade, a relação entre unidade e alteridade é dada, no mundo da finitude, através dos princípios da concordância e da diferença: nada é totalmente diferente nem nada é inteiramente concordante, sendo todos os entes reciprocamente concordantes em algo e em algo reciprocamente diferentes”. (IDEM, *Ibidem*, p. 514).

³⁶ “Pela participação no Uno, todas as coisas são o que são. E, o Uno - em cuja a participação torna toda e cada coisa aquilo que ela é -, de modo próprio, resplandece em toda e cada coisa”. *De coniec.*, II, I, 71. No original: “Omnia autem participatione unius id sunt quod sunt. Ipsum vero, cuius participatio est omnium pariter et singulorum esse, in omnibus et in quolibet suo quidem modo resplendet.

³⁷ *De coniec.*, I, I. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 516).

³⁸ *De coniec.*, I, XI. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 518).

que deve ser interpretado dentro do contexto da “douta ignorância” e de suas dimensões. Um exemplo de “conjectura” que o Cardeal oferece na obra *De coniecturis* é o caso do “ponto geométrico”³⁹ (e que também reaparece no *De principio*⁴⁰), quando o Cardeal se refere à “primeira unidade”, ou Deus. Outros exemplos nesse sentido seriam: o diagrama da “unidade e da alteridade”⁴¹ e a *figura universonum*⁴².

O simbolismo do ponto geométrico e da unidade, utilizado por Nicolau de Cusa, indica os dois elementos mais simples da geometria/matемática como representativos da *Mente* e de sua atividade: “Na unidade se ‘complicam’ todos os números e no ponto se ‘complicam’ todas as figuras geométricas de tal maneira que todo conhecimento matemático não é mais do que a explicação da unidade e do ponto, como todos os conhecimentos humanos não são mais do que a explicação da própria mente”⁴³. André, avaliando o texto *Complementum theologicum*, coloca que, como sublinha D. Mahnke e R. Haubst, deve-se ter em vista, ao analisar o simbolismo matemático cusano, três etapas: “à primeira etapa corresponde aquilo que se poderia chamar a matemática exata, à segunda a matemática especulativa e à terceira a matemática mística”⁴⁴. Estas etapas corresponderiam aos três momentos da *transumptio*⁴⁵ proposta por Nicolau de Cusa:

(...) dois axiomas fundamentais estão subjacentes à utilização da matemática exata, como fase propedêutica à matemática especulativa: 1.º quanto maiores são as figuras, mais se atenuam as diferenças entre elas; 2.º é através do movimento de uma figura que se gera a figura imediatamente próxima no respectivo plano dimensional. De modo idêntico, poderiam também explicitar-se três axiomas determinantes para a utilização da matemática especulativa como via de acesso à matemática mística: 1.º as potencialidades de uma figura finita atualizam-se na infinitude da mesma figura; 2.º do infinito, só em termos de unidade se pode falar; 3.º qualquer parte do infinito é, também ela, infinita. A matemática mística comporta finalmente um único e significativo axioma: o infinito, na sua simplicidade e na sua maximidade, é irrepresentável, não figurável e inconceptualizável na precisão que caracteriza a transparente e unívoca clareza da linguagem matemática exata, escapando, também, enquanto tal, à intuição coincidental da matemática especulativa.⁴⁶

Segundo André, a matemática torna-se, assim, um símbolo do divino precisamente “por um processo de infinitização dos seus elementos”. Porém, em sua dimensão mística, ou indicativa da infinidade divina, essa “infinidade” não deve ser confundida com o infinito matemático, mas deve ser considerada como um “infinito metafísico”, pois “a matemática move-se, especificamente, no âmbito do finito, e a transferência do seu discurso para o

³⁹ *De coniec.*, I, VIII. (NICHOLAS OF CUSA, 1998d, p. 177).

⁴⁰ *De princ.*, 39.

⁴¹ *De coniec.*, I, IX, 42.

⁴² *De coniec.*, I, XIII, 66.

⁴³ (ANDRÉ, 1997, p. 653).

⁴⁴ (IDEM, *Ibidem*, p. 655).

⁴⁵ Ver: *supra*, p. 35, nota 29.

⁴⁶ (ANDRÉ, 1997, p. 655).

infinito implica já a superação das suas fronteiras”⁴⁷. Essas três dimensões citadas por André nos parecem correspondentes às três primeiras “unidades mentais” que, acrescidas à sensível, formam as quatro “unidades mentais”⁴⁸: i) Absoluto/Deus; ii) intelecto; iii) alma e iv) corpo, apresentadas no *De coniecturis*⁴⁹ que, segundo André, corresponderiam, respectivamente, às *quatro potências cognoscitivas* do homem (visão mística, intelecção, razão/imaginação e sensibilidade):

(...) as quatro unidades mentais, que mais não designam quatro diferentes formas de articulação entre a mente e a verdade, ou, o que equivale a dizer o mesmo, quatro formas de articulação entre a mente e a realidade. Nessas unidades mentais se exprime simultaneamente a unidade da mente e o seu desdobramento nas suas diversas potências cognoscitivas. Numa perspectiva ascendente, esse desdobramento remete-nos para a contemplação do corpo como instância em que a mente se atua através do conhecimento sensível; a alma como instância em que a mente se atua através do conhecimento imaginativo e racional; o intelecto, como instância em que a mente se atua através do conhecimento intelectual; e, finalmente, a unidade divina, como instância em que a mente se atua através da visão místico-divina. Assim, a cada uma destas unidades mentais, corresponde, na potência cognoscitiva em que se atua e de acordo, aliás, com a minuciosa análise de Koch, um determinado grau de certeza, um determinado uso dos termos e uma determinada forma de articular os contraditórios.⁵⁰

Como sublinham Koch e André, compreende-se que, a cada uma dessas unidades mentais, corresponda um certo *modo de conhecimento* associado a *um determinado uso dos termos*, sendo que, primeiramente, a sensibilidade consiste em “sofrer as impressões que são enviadas do exterior”⁵¹ e, enquanto tal, é o lugar da mente onde a sua força cognitiva é “posta em movimento”⁵², para que, na segunda “potência cognoscitiva”, ou seja, na razão/imaginação, a mente exerça sua “força discretiva”, calculando e enumerando, delimitando conceitos e atribuindo nomes de acordo com os conceitos que forma. Nessa instância é que opera o princípio de não-contradição, pelo qual “a alma jamais julga compatíveis os opostos, porque o seu juízo é o número”⁵³. Acima da atividade racional, em terceiro lugar, a mente desenvolve sua força unificadora através do intelecto, atingindo a perfeição de seu movimento. Sua atividade “caracteriza-se fundamentalmente pela união

⁴⁷ Para toda essa passagem, ver: (ANDRÉ, 1997, p. 657).

⁴⁸ *De coniecturis*, L. I, Cap. 4, H III, n° 14. “A mente representa-se estas unidades mentais com alguns nomes: chama Deus à mente primeira altíssima e simplíssima; à segunda, que pode ser a raiz que não tem nenhuma raiz antes de si, chama inteligência; à terceira, que é o quadrado, contração da inteligência, chama alma; e conjectura que a última, que é solidez pesada explicada, e que nada complica, é o corpo”. (NICOLAU DE CUSA, *apud* ANDRÉ, 1997, p. 524).

⁴⁹ *De coniec.*, I, IV-VIII.

⁵⁰ (ANDRÉ, 1997, p. 524).

⁵¹ Cf. *De coniecturis*, I, 8. “Os sentidos [da alma] percebem mas não discriminam. Pois toda discriminação dem da razão, pois a razão é a unidade do número perceptível. (...) os sentidos apenas afirmam a existência dos objetos perceptíveis mas não afirmam que o perceptível é isto ou aquilo”. (NICHOLAS OF CUSA, 1988d, p. 178. Trad. nossa).

⁵² Cf. *Idiota de mente*, 5.

⁵³ *De coniec.*, I, 7, 28.

e a conciliação dos opostos”⁵⁴. Assim, todas as intuições que o homem é capaz de alcançar pelo “intelecto” ainda são semelhanças (*similitudines*) de seu *Princípio* fundante. Em quarto lugar, acima da “unidade mental” intelectual, eleva-se a *Primeira Unidade Mental*, a Unidade/Infinidade divina, raiz absoluta de todas as unidades e “só nela a verdade existe tal como é em si, porque nela tudo é ela própria, e a ela aspira a mente humana no seu desdobramento sensível, racional e intelectual”⁵⁵. A Primeira Unidade é inefável pois não seria representável nem pela lógica disjuntiva da razão (representada pela “matemática exata”), nem pela lógica “coincidencial” do intelecto (representada pela “matemática especulativa”)⁵⁶. Nicolau, então, no *De coniecturis*, representaria tal inefabilidade através de quatro negações, que indicam a impossibilidade tanto de uma teologia catafática (afirmar atributos de Deus) quanto de uma teologia apofática (negar atributos de Deus) para representar a infinidade divina⁵⁷: não é o caso de que Ele exista; não é o caso de que Ele não exista; não é o caso de que Ele exista *ou* não exista e não é o caso de que Ele exista e não exista⁵⁸, negações que procuram indicar a dimensão da “matemática mística”.

No *De coniecturis*, Nicolau de Cusa apresenta uma *conjectura* que consideramos representativa dessas “quatro unidades mentais”, simbolizando a “Primeira unidade” pelo ponto, a segunda pela linha, a terceira pela superfície e a quarta pelo corpo:

A fim de entender melhor o conceito dessas [quatro] unidades, concebemos como diferindo [entre si] da seguinte maneira: a Primeira Unidade é a unicidade de um ponto simplíssimo, a segunda unidade é a unidade de uma linha simples, a terceira a unidade de uma superfície simples, e a quarta unidade a de um simples objeto corpóreo. A partir daí, você virá a saber muito claramente que a unidade de um ponto simplíssimo é tudo o que existe na unidade linear, na superficialidade e na unidade corpórea; a unidade de uma linha é tudo o que existe na unidade da superfície e corpórea; e, do mesmo modo, a unicidade da superfície é tudo o que existe na unidade corpórea. As três primeiras unidades são perceptíveis e distinguíveis apenas pela mente, a única que concebe separadamente o ponto, a linha e a superfície; mas os sentidos atingem apenas o que é corpóreo.⁵⁹

⁵⁴ Cf. *De coniec.*, I, 6, 25. Segundo Nicolau, os termos do intelecto são as raízes dos termos da razão. Assim, o “mundo intelectual” complica os opostos que no “mundo da razão” são explicados. Ver: *De coniec.*, I, VI, 25.

⁵⁵ (ANDRÉ, 1997, p. 530).

⁵⁶ Segundo nosso autor, “a inteligência está para a razão, como Deus está para a inteligência”. Cf. *De conic.*, I, VI, 24. Para Nicolau, uma resposta precisa para a questão sobre a natureza divina “permanece inefável e inatingível tanto pela razão quanto pelo intelecto”. *De coniec.*, I, V, 21. (NICHOLAS OF CUSA, 1998d, p. 172).

⁵⁷ Cf. *De coniec.*, I, V, 21. Retomaremos essas negações no segundo capítulo, quando da avaliação da temática das teologias catafática e apofática no *De principio*.

⁵⁸ Cf. *De coniec.*, I, V, 21. Ver também: *De princ.*, 19.

⁵⁹ *De coniec.*, I, 8. (NICHOLAS OF CUSA, 1998d, p. 177. Trad. nossa). No original: “*Et ut harum unitatum conceptum subintres, eas concipe differentes, quasi prima sit unitas simplicissimi puncti, secunda simplicis lineae, tertia simplicis superficiei, quarta simplicis corporis. Scies post haec clarius unitatem puncti simplicissimi omne id esse, quod in lineali, superficiali atque corporali exstat unitate; sed unitas lineae est id omne, quod in superficiali et corporali est, atque superficialis pariformiter est id omne, quod in corporali. Non sunt sensibiles et discretabiles tres priores unitates nisi per mentem*”

Nicolau utiliza, conforme o exemplo acima, um simbolismo geométrico tendo em vista a explanação das “unidades mentais” propostas no *De coniecturis*, mas que também indica sua doutrina dos *modi essendi*⁶⁰. Segundo Rusconi, o esquema das quatro unidades mentais constitui o núcleo da *ars conjecturalis* e a mesma autora afirma que, no *Capítulo 9* do *Livro II* do *De coniecturis* (*De differentis modorum essendi*), Nicolau se ocupa “do conhecimento da verdade na alteridade ou - o que é o mesmo - do conhecimento finito”, onde considera somente três classes de conjecturas, as quais correspondem às três últimas das quatro unidades apresentadas no *Livro I*: i) a conjectura intelectual; ii) a conjectura racional; e iii) a conjectura sensível⁶¹. Esse “ordenamento gnoseológico” indicaria os “graus de certeza maiores ou menores segundo se participa em maior ou menor medida da verdade absoluta”⁶². Essa verdade absoluta que constitui a medida das demais classes de conjecturas seria, por sua vez, a quarta unidade ou a “Unidade conjectural ela mesma” (*ipsa coniecturalis unitas*)⁶³ que, somada às três anteriormente citadas, constituem as *quatro unidades conjecturais*.

As três unidades inferiores descendem da “sutileza” da Unidade conjectural até à “rudeza” da conjectura sensível, passando por dois graus intermediários que seriam, respectivamente, o intelecto e a razão⁶⁴. Nicolau, então, associa a cada uma desses níveis do “ordenamento gnoseológico” um “modo de ser das coisas” (*modus essendi rerum*): i) o modo de ser em uma certa unidade absoluta ou necessidade (*necessitas seu unitas absoluta*) ou da Unidade/infinidade Absoluta que corresponde à visão místico-divina; ii) o modo de ser mais próximo da necessidade, “sem o qual não se pode conhecer a coisa verdadeira”⁶⁵, ou a “segunda necessidade” (*secundas necessitas*), correspondente à potência cognoscitiva do intelecto; iii) o modo de ser “atual”, ou o modo de ser “composto de matéria e forma” ou “possibilidade determinada” (*possibilitas determinata*), que “tem

ipsam, quae sola punctum seorsum, lineam et superficiem concipit; sensus vero corporeum tantum attingit”.

⁶⁰ “A unidade do universo é, pois, trina, porque procede da possibilidade, da necessidade da complexão e do nexa, que se podem chamar potência, ato e nexa. Daqui resultam os quatro modos universais de ser. Há um modo de ser que se chama necessidade absoluta, isto é, Deus enquanto forma das formas, ente dos entes, razão ou quiddidade das coisas (...). Outro modo é aquele próprio das coisas enquanto são na necessidade da complexão, na qual as formas das coisas são em si verdadeiras com distinção e segundo a ordem natural, como são na mente. (...) Outro modo de ser é aquele próprio das coisas como são na possibilidade determinada de ser isto ou aquilo em ato. E o modo de ser inferior é aquele próprio das coisas na medida em que podem ser e é a possibilidade absoluta.” *De doct. ig.*, II, IV, 114. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 93). Segundo Rusconi (2012, p. 25), a doutrina dos *modi essendi* é a de que “el ser tiene lugar de cuatro modos, a saber: como necesidad absoluta, necesidad determinada o de la complexión, posibilidad determinada y posibilidad absoluta, se encuentra explícitamente en cuatro obras cusanas. Éstas son *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De mente* y *De ludo globi*”. Para uma apreciação detalhada dessa doutrina em suas obras ver: (RUSCONI, 2012, Cap. 1).

⁶¹ Cf. (RUSCONI, 2012, p. 49).

⁶² (IDEM, *Ibidem*, p. 49).

⁶³ *De coniec.*, II, III, 117.

⁶⁴ Cf. (RUSCONI, 2012, p. 50).

⁶⁵ *De coniec.*, II, III, 117.

pouco de necessidade e muito de possibilidade”⁶⁶, correspondente à potência cognoscitiva da razão; e, por fim, iv) o “modo de ser em possibilidade” (*modus essendi in possibilitate*), que corresponde à potência cognoscitiva da sensibilidade.

Nicolau de Cusa retrata a relação entre esses quatro “modos de ser” através da “figura paradigmática”⁶⁷, ou *figura universorum*. Segundo Rusconi⁶⁸, enquanto *modos* de ser da Unidade/Infinidade Absoluta, “as diferenças entre eles são reunidas em um mesmo sujeito de predicação - ou em uma perspectiva ontológica - em um mesmo ser”, que constitui o “máximo contraído”. Nicolau de Cusa exemplifica essa *unidade do ser* no *De docta ignorantia* através de uma rosa:

Os três últimos modos de ser existem numa só universalidade, que é o máximo contraído. É por eles que é o modo universal de ser, porque nada sem eles pode ser. Digo modos de ser, porque não é um modo universal de ser, como se fosse composto dos três, à maneira de partes, como a casa [é composta] de teto, dos alicerces e das paredes, mas [é composto] dos modos de ser como a rosa, que está em potência na roseira no inverno e em ato no verão, passou do modo de ser da possibilidade ao modo de ser determinado em ato. Vemos, por isto, que um é o modo de ser da possibilidade, outro o da necessidade, outro o da determinação atual, dos quais resulta um único modo universal de ser, porque sem eles nada é nem um é em ato sem o outro.⁶⁹

Em resumo, segundo Rusconi⁷⁰, da mesma maneira que o mesmo ser (contraído) se divide em três modos (contraídos) de ser, três são os modos possíveis de conhecimento (enquanto *conjecturas*): o sensível, o racional e o intelectual. Segundo esta mesma autora, enquanto o *De docta ignorantia* procura demonstrar que cada um dos seres que constituem o Universo, ou o “Máximo contraído”, compõe-se de três modos de ser (o ser atual enquanto *nexo de forma e matéria*), o *De coniecturis* mostra que todas as coisas podem ser conhecidas segundo estes mesmos três modos de ser (de forma conjectural).

Já na obra *De beryllo* (1458), o Cusano se propõe a apresentar “pedagogicamente” uma *praxis*, ou um método prático, para se entender alguns pontos de difícil compreensão de sua obra⁷¹. Seu nome indica uma pedra “brilhante, branca e transparente” que “se lhe dão uma forma côncava ou convexa, quem vê por meio dela alcança o que previamente era

⁶⁶ *De conic.*, II, III, 117.

⁶⁷ *De coniec.*, I, XIII, 60.

⁶⁸ (RUSCONI, 2012, p. 52).

⁶⁹ *De doct. ig.*, II, VII, 131. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 94).

⁷⁰ (RUSCONI, 2012, p. 54).

⁷¹ Rusconi (2010, p. 200) afirma que, para Kurt Flash, essa obra se trata de uma explicação, por parte do Cardeal, ao monges de Tegernsee, de certos pontos obscuros das obras *De theologicis complementis* e *De visione dei* a respeito da teologia de Dionísio Pseudo-Areopagita, sobre o qual o Cusano se propôs a esclarecer mediante tais escritos. Para tanto, o Cardeal se propõe a apresentar um método prático pelo qual “a partir do enigma possa ser conduzido a visão em toda sua altura” *De beryllo*, h. XI, n.1. (NICOLAU DE CUSA *apud* RUSCONI, p. 201. Trad. nossa).

invisível”⁷². O *beryllo* “sensível” deveria ser transposto àquele intelectual: “Se o *beryllo* intelectual, que possui a forma máxima e também a mínima, se adapta aos olhos do intelecto, por seu intermédio se alcança o princípio indivisível de todas as coisas”⁷³. Quando Nicolau se refere ao *beryllo*, segundo Rusconi⁷⁴, está se referindo à *coincidentia oppositorum*⁷⁵, ou seja, essa ideia seria como uma “lente” através da qual o intelecto se torna capaz de visualizar o *Princípio*. Nicolau, quando promete dar as instruções específicas de como usar essa “lente”, descreve no que consiste sua “*scientia aenigmatica*”:

(...) Em quarto lugar, adverte que Hermes Trimegistus disse que o homem é um segundo deus. Pois assim como Deus é criador dos entes reais e das formas naturais, da mesma maneira o homem é criador dos entes de razão e das formas artificiais, que não são senão *similitudes* de seu próprio intelecto, da mesma forma que as criaturas de Deus são *similitudes* do intelecto divino. Assim o homem tem o intelecto que é uma imagem do intelecto divino quando cria. Por isso cria semelhanças do intelecto divino, como as figuras artificiais extrínsecas são imagens da forma natural intrínseca. Daí que meça o seu intelecto pela potência das suas obras e, a partir daí, meça o intelecto divino como a verdade é medida pela imagem. E esta é a ciência enigmática. Tem, porém, [o homem] um olhar sutilíssimo através do qual vê que o enigma é enigma da verdade, para saber que esta é a verdade que não é representável em nenhum enigma.⁷⁶

Na passagem supracitada da obra *De beryllo*, o Cusano denomina “enigma” (*aenigma*) o exercício matemático que permitiria à mente humana ver “o princípio que é anterior a todo o grande e pequeno”, “(...) por meio do máximo, maior ao qual nada pode ser, que da mesma forma é mínimo, menor ao qual nada pode ser”⁷⁷. Entende-se, portanto, que estes “enigmas” correspondam aos mesmos instrumentos que outrora o Cardeal denominara “símbolos” ou “conjecturas”. A descrição da *scientia aenigmatica* operada pelo Cardeal em *De beryllo* possui, também, elementos comuns àqueles procedimentos (o símbolo matemático e a conjectura) previamente apresentados em suas duas

⁷² *De ber.*, h XI/1n. 3. No original: “*Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile*”.

⁷³ Para toda essa passagem: (RUSCONI, 2010, p. 202).

⁷⁴ Cf. (IDEM, *Ibidem*, p. 202).

⁷⁵ A “coincidência dos opostos”. Trataremos desse tema no segundo capítulo, inserido na avaliação do sermão *De principio*.

⁷⁶ *De ber.*, VII. No original: “*Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia. Habet autem visum subtilissimum, per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate*”.

⁷⁷ *De ber.*, h XI/1n. 8. “(...) *et videmus per maximum, quo nihil maius esse potest, pariter et minimum, quo nihil minus esse potest, et videmus principium ante omne magnum et parvum*”. (NICOLAU DE CUSA *apud* RUSCONI, 2010, p. 205).

primeiras obras filosóficas. Tais elementos comuns seriam: i) a consideração da mente divina como criadora dos entes reais (*vis entificativa*) e da mente humana como uma *imago dei* e, portanto, criadora dos entes de razão e das formas artificiais (*vis assimilativa*); e, ii) a utilização de elementos advindos da matemática/geometria para a simbolização (como forma de ascensão à visão mística) do *Princípio* fundante⁷⁸. A *humana mens* mede a si mesma através da potência desses *aenigmas*, símbolos ou conjecturas que cria. Nesse sentido, ela reconhece, mediante os mesmos, a si mesma como improporcionalmente distante da *infinita mente divina*, ou seja, reconhece que não é capaz de captá-la em essência, mas apenas representá-la intelectualmente (*intellectualiter*), utilizando-se de símbolos capazes de induzi-la à uma visão do Absoluto. Assim, quanto mais sutil for essa “medição de si mesma” mediante suas criações, mais próxima a mente humana se aproxima da sabedoria, ou seja, da “*douta ignorância*” em sua terceira dimensão (mística). A visão mística da verdade, porém, “não é representável em nenhum enigma”⁷⁹.

Adota-se, nesta dissertação, a compreensão de que Nicolau de Cusa, em algumas das suas obras, parte inicialmente de um “*enigma*” para que realize, posteriormente, um exercício intelectual sobre o mesmo (apoiando-se em símbolos, “expressões enigmáticas”, metáforas), intentando levar a mente a superar-se em busca da apreensão mística direta. Na obra *De visione dei*, por exemplo, utiliza-se de um retrato no qual, devido à capacidade do artista, a figura representada direciona seu olhar ao observador de qualquer ângulo observável⁸⁰. Na obra *De ludo globi*, Nicolau toma por “*enigma*” um jogo de bolas, o qual translada para um símbolo que relaciona a capacidade de criação da mente humana à mente divina⁸¹. Em outros casos, Nicolau de Cusa toma por “*enigma*” algumas “expressões enigmáticas”, como é o caso do “*De possess*” e do “*De non aliud*”. Em alguns sermões, Nicolau de Cusa toma uma passagem do *Evangelho* com o mesmo objetivo⁸². E esse seria o caso do sermão que avaliaremos. No *De principio*, Nicolau toma por “*enigma*” a passagem do *Evangelho de João*: “Quem és tu? - Jesus responde então: “[Eu sou] o Princípio, [Eu] quem vos falo”⁸³. Consideramos que há, então, nesse texto, uma distinção entre “expressão enigmática” e “*enigma*”⁸⁴. Nicolau de Cusa, ao nosso entender, utilizar-se-á das expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*” no intuito de explicar, através de um exercício intelectual, o *enigma* central do sermão, ou seja, a afirmação bíblica da *natureza divina de Jesus Cristo*. O Cusano, através da aplicação da “ciência enigmática”, busca, então, levar a *humana mens* à uma visão mística da inefável infinitude de Deus.

⁷⁸ Não é nosso objetivo aqui avaliar tais “*enigmas*” matemáticos apresentados em *De beryllo*. Para uma avaliação abrangente do tema consultar: (RUSCONI, 2010, pp. 205-213).

⁷⁹ *De ber.*, VII.

⁸⁰ Ver: *De vis. dei*, Prefácio. (NICOLAU DE CUSA, 1998, p. 135).

⁸¹ Ver: *De ludo globi*, 45. (NICOLÁS DE CUSA, 2015, p. 81).

⁸² Como no *De aequalitate*: “A vida foi a luz dos homens”. Jo. 1:4.

⁸³ Jo. 8:25.

⁸⁴ “*Enigma*” também é tomado em sentido lato e não somente tal qual o sentido estrito empregado no *De coniecturis*, de modo que o termo *enigma* não compreenda apenas as figuras matemáticas nessa obra apresentadas, mas possa consistir em diversas formas de conjecturas em seus três níveis.

2 Estrutura do *De principio*.

Tendo em vista a prévia exposição da *scientia aenigmatica* cusana e sua importância central para a compreensão de suas obras, nos propomos, neste segundo capítulo, abordar diretamente o sermão *De principio*. Primeiramente, forneceremos uma breve apresentação histórica e, em segundo lugar, avaliaremos seu conteúdo em sua totalidade, no intuito de observar quais noções fundamentais presentes nele seriam necessárias para a compreensão das “expressões enigmáticas” que aparecerão no seu *Parágrafo 33*. Entendemos que tais noções são de suma importância para a compreensão da questão da “Infinidade do Universo” em seu pensamento, pois a mesma se demonstra de difícil entendimento e gera divergências em seus comentadores, como indicamos na Introdução.

2.1 O *De principio* no conjunto da obra de Nicolau de Cusa

A obra de Nicolau de Cusa (1401-1464) se divide em cerca de três dezenas de escritos filosóficos, teológicos e matemáticos, além de trezentos sermões e três tomos de correspondências¹ e dentre suas obras de maior interesse filosófico estão: a sua mais importante obra, o *De docta ignorantia* (1440), seguida por *De coniecturis* (1441), pela *Apologia doctae ignorantiae* (1449), que representa a defesa do Cusano frente aos ataques de Johannes Wenck que o acusara de “destruidor da teologia” e de “panteísta”, e pelo *De Beryllo* (1458)². No entanto, seus escritos tardios, por conterem uma grande densidade filosófica, interessam do ponto de vista de que, neles, o pensamento cusano se apresentaria de forma definitiva, sintetizando todo o seu percurso intelectual. Esse é o caso dos escritos do período romano, em que o Cardeal se muda para o grande centro do Cristianismo e é agraciado com o posto de Vigário-Geral em 11 de Janeiro de 1459, título equivalente a um “vice Papa”, sendo auxiliar direto do Papa Pio II³. Desse período, constam as obras *De principio* (1459), *De aequalitate* (1459), *De ly non aliud* (1462), *De ludo globi* (1463), *De venatione sapientiae* (1464), *Compendium* (1464) e, seu último escrito, o *De apice theoriae* (1464).

O sermão *De Principio* foi completado por Nicolau de Cusa em 9 de junho de 1459, em Roma. Esta breve redação aparecera sem título, somente com a citação inicial das palavras do *Evangelho de João* (8: 25), que indicam seu tema: (*Tu quis es?: Principium, qui et loquor vobis*). Só em 1949, Joseph Koch e Maria Feigl deram ao sermão o título “*De*

¹ (ULMANN *in* NICOLAU DE CUSA, 2002, p. 19).

² Uma maior e mais completa exposição de sua obra pode ser encontrada no prefácio de João Maria André, em: (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. VI-XI).

³ (ULMANN *in* NICOLAU DE CUSA, 2002, p. 18).

principio”, com o qual tem sido geralmente citado⁴. O *De principio* foi considerado um dos sermões do Cusano⁵ e, como tal, fora mencionado com as primeiras palavras que aparecem na abertura do texto (*Tu quis es?*), como de costume para os sermões. Juntamente com o *De aequalitate*, composto no mesmo ano⁶, o *De principio* está contido nos dois códigos do Vaticano que reúnem seus sermões⁷.

Quanto à forma literária, o *De principio* parece ser um discurso para um amigo próximo, como mostra as frequentes expressões com que, no decorrer do texto, o Cusano se destina a um ouvinte⁸. De acordo com a hipótese plausível de Koch⁹, esse amigo próximo poderia ser Pedro Balbo de Pisa, que aparecerá como um dos personagens do texto *De ly non aliud* e que traduzirá, a pedido do Cusano, em 1462, a *Teologia Platônica* de Proclo¹⁰. O Cusano denomina vários escritos de “*sermo*”¹¹, como já havia feito com o *De aequalitate*, porém, o *De principio* não é uma pregação pública¹². Nicolau destaca esse texto como uma introdução à coleção de seus sermões¹³. A *Edição crítica* do texto latino do *De principio*¹⁴ faz uso de três manuscritos: *Codex Latinus Vaticanus*, 1245; *Codex Latinus Ashburnham*, 1374 (Biblioteca Laurenziana, Florença, Itália); e o *Codex Latinus Toletanus* 19-26 (Livraria da Catedral de Toledo, Espanha)¹⁵.

Segundo a edição italiana de suas obras completas¹⁶, o *De principio* seria melhor descrito por uma “reflexão filosófico-teológica” composta, como se afirma nas suas linhas iniciais, “*pro exercitatione intellectus*”¹⁷, e que deve levar a uma compreensão do *Princípio*

⁴ Über den Ursprung. *De principio*, Deutsch mit Einführung von Maria Feigl, Vorwort und Erläuterung von Joseph Koch, Heidelberg 1949, 1967 (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2772).

⁵ (MACHETTA in DE BONI; PICH, 2004, p. 692).

⁶ O *De aequalitate* e o *De principio* são os dois primeiros textos do período romano. Cf. R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg, 1929, pp. 27-28. (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 57).

⁷ Codd. Vat. Lat., 1244 e 1245. (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2772). Lefèvre d'Étaples, em sua edição parisiense das obras do Cardeal de 1514 também inseriu ambos os escritos entre os *Sermões*. (IDEM, *ibidem*, p. 2772).

⁸ Segundo o curador da edição italiana de suas obras completas Enrico Peroli (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2773), no *De principio*, Nicolau de Cusa, em alguns momentos, dirige-se a um ouvinte, conforme: *De princ.*, 10, 1: “Haesites”, “Adverte”; 10, 3 e 5: “vides”; 10, 6: “scias”.

⁹ *Über den Ursprung*, pp. 10-11. (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2773).

¹⁰ (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2773).

¹¹ Hopkins nota que a palavra “sermo” significa não somente sermão, mas também “*discourse*”, ou breve “discurso”. De acordo com Castiglione e Mariotti (1996, pp. 1176-1177), o termo “sermo” possui dois significados principais, o primeiro é o de um “discurso ou conversação” em relação a um ouvinte e o segundo, o de uma “disputa, ou discussão” literária, científica, ou argumentativa. Entendemos que a forma literária do *De principio* pode ser considerada um *sermão* no sentido de que é um discurso destinado a um ouvinte, ainda que não seja composto para uma apresentação pública, conforme avalia Kurt Flash (2008).

¹² Conforme Kurt Flash, (2008). (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2772).

¹³ (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 57).

¹⁴ Nicolai de Cusa Opera Omnia, Vol. X, 2b, edited by Karl Bormann and Heide D. Riemann (Hamburg: Meiner, 1988).

¹⁵ (HOPKINS in NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 903).

¹⁶ (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2772).

¹⁷ *De princ.*, 1.

Divino referido nas palavras do *Evangelho de João*, mencionado no início do texto. O Cusano leva esse excerto à reflexão, conectando-se com o *Comentário ao Parmênides* de Proclo que, indubitavelmente, é a principal fonte de investigação deste trabalho. O Cusano havia citado o *In Parmenidem* de Proclo expressamente no escrito *De beryllo*, composto no ano anterior (1458), no castelo de Buchestein¹⁸.

O primeiro contato direto de Nicolau com o pensamento de Proclo, embora extremamente parcial, foi por volta de 1440, ou seja, antes ou imediatamente após a redação do *De docta ignorantia*, como atesta o manuscrito da Biblioteca da Universidade de Estrasburgo (*Codex Argentoratensis* 84) descoberto por Edmond Vansteenberghé no final da década de 1920¹⁹. Junto com outros textos, este manuscrito contém um trecho do *Livro VI* do *In Parmenidem* e três extratos da *Teologia platônica* de Proclo, provavelmente traduzida por Ambrósio Traversari²⁰. Estes extratos foram publicados pela primeira vez por Rudolf Haubst. Sua datação precisa não foi ainda determinada consensualmente e as opiniões dos estudiosos são divergentes a este respeito. Segundo Carlos Steel, pode ser datado entre 1438 e 1441²¹. Quando, décadas mais tarde, o Cusano será capaz de obter uma tradução completa dessas obras, o pensamento de Proclo assumirá um papel cada vez mais importante em seus escritos, principalmente a partir do *De principio*²². Quanto ao texto completo do *In parmenidem* de Proclo, Nicolau de Cusa adquire a tradução latina de Moerbeke por volta de 1450 e, imediatamente, oferece uma cópia para presentear seu amigo Papa Nicolau V²³. Depois, ele transcreve outra cópia para si²⁴. O manuscrito dessa tradução utilizado por Nicolau de Cusa está preservado em sua biblioteca até hoje²⁵ e fora ampla e minuciosamente anotado pelo Cardeal, atestando seu intenso interesse²⁶.

¹⁸ (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2772).

¹⁹ (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2772). De acordo com D'Amico, se trata de um manuscrito da Universidade de Strasbourg (*Argentoratensis* 84) e, além dele, encontravam-se em sua posse os textos: *De mystica theologia* de Gerson, *Itinerarium mentis in deum* de Boaventura, um fragmento da *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, e uma curta citação do *Timeu* platônico. (D'AMICO, 2009, p. 111).

²⁰ (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2772).

²¹ (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2772).

²² Segundo D'Amico (2009, p. 111), a recorrente menção de Proclo no período entre 1458 e 1464, indica que esse período tardio de sua obra foi decisivamente influenciado por esse contato. Sob essa influência de Proclo, destacam-se os livros *De beryllo* (1458), o sermão *De principio* (1459), o *De ly non aliud* (1462) e o escrito venatório *De venatione sapientiae* (1462).

²³ Código *Vaticanus latinus*, 3074, com vinte “marginalias” de Nicolau de Cusa. (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2772).

²⁴ Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*. Traduction de Guillaume de Moerbeke, edition Critique par C. Steel, Tom. Eu, Leuven-Leiden 1982, pp. 12, ss. Utilizada por nossa pesquisa como referência para as notas. Volume 2, livros 5, 6 e 7.

²⁵ *Procli Expositio in Parmenidem Platonis*, Cod. Cus. 186.

²⁶ Como mostrou Raimond Klibansky, baseando-se nas diferenças de estilo e cor, as seiscentas e vinte “marginalias” de Nicolau de Cusa remontam a três fases diferentes e uma dessas fases coincide com a era da elaboração do *De principio*. As “marginalias” do Cardeal foram publicadas por Karl Bormann, *Cusanus-Texte*, III. *Marginalien*. 2. Proclus latinus. 2. 2. *Expositio in Parmenidem Platonis*, Heidelberg 1986; Uma análise dessas notas marginais foi conduzida recentemente por Stephen Gersh em *Interpreting Proclus*. Editado por S. Gersh, Cambridge 2014, pp. 318-349, 327-333. (GERSH, 2014). Cf. (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 2773).

Nicolau de Cusa também encomendou uma tradução do *Parmênides* de Platão a Giorgio Trebizonda nos últimos meses de 1458, pouco depois de sua chegada a Roma. Realizada entre Janeiro e Setembro do ano seguinte, a tradução de Trebizonda, extensivamente revisada e corrigida por Nicolau de Cusa, é a primeira versão latina completa do diálogo de Platão, que precede por cinco anos a de Marsilio Ficino²⁷. O período de redação do *De principio*, portanto, consiste em um momento de renovado e intenso estudo do *Comentário* de Proclo sobre o diálogo platônico. Os mais de seiscentos registros de Nicolau acompanhando a leitura de Proclo coincidem em parte com o período de preparação de seus dois escritos do período romano. No *De principio*, o Cusano faz um uso sistemático, quase sempre literal, do trabalho de Proclo²⁸. Segundo J. Koch, Nicolau de Cusa se utiliza dessas notas marginais para compor o sermão *De principio*²⁹. Segundo Dillon, é dito que Nicolau de Cusa valorizava o *In parmenidem* procleano acima de todos os outros livros, excetuando-se, é claro, as *Sagradas Escrituras*³⁰.

2.2 Principais temáticas do *De principio*

Este trabalho, a partir de agora, foca-se na análise dos principais temas abordados por Nicolau de Cusa no *De principio*³¹. Procuraremos encaminhar nossa reflexão, focando-nos principalmente nas passagens em que o Cardeal fundamenta sua concepção de “infinitude”³², procurando, assim, a resolução de nossa *questão norteadora*, ou seja, nossa interpretação visa: i) encontrar, nesse sermão, noções que auxiliem no entendimento das expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”³³ e, portanto, na interpretação da questão da “infinitude do Universo” no pensamento do Cardeal; e, ii) verificar se nossa hipótese de leitura se demonstra consistente no sentido de captar a *relação* entre as infinitudes de Deus e do Universo nesse texto. Aquelas expressões representam, ao nosso ver, o ponto culminante do sermão e, devido a isso, para sua compreensão, necessitam daquelas reflexões previamente apresentadas durante seu percurso.

Antes de adentrarmos na avaliação propriamente dita da divisão dos temas que propomos, gostaríamos de indicar o *enigma* em torno do qual gravitará todo o “exercício intelectual” do sermão cusano. Esse *enigma* é apresentado em seu parágrafo primeiro. O

²⁷ (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 58).

²⁸ De acordo com Rego (2005, p. 32), Proclo foi um autor que influenciou grande parte do pensamento medieval, em particular, a Dietrich de Vrieberg, Meister Eckhart, Tauler, e toda a escola Renana, porém é Nicolau de Cusa que realiza uma consideração mais exaustiva sobre sua doutrina.

²⁹ (PROCLUS, 1985, p. 529).

³⁰ (DILLON *in* PROCLUS, 1987, prefácio, p. ix).

³¹ O texto latino acompanhado por nossa tradução se encontra no Apêndice A da presente dissertação. Em nossas análises, indicaremos o nome do *sermão* de forma abreviada (*De princ.*) e o correspondente parágrafo. Todos os grifos de nossa tradução são nossos e não aparecem no texto latino.

³² Nos referiremos em alguns momentos ao tema geral “infinitude”, significando sua compreensão das infinitudes do *Princípio* e do *Universo*.

³³ Expressões que se apresentam no *De principio*, parágrafo 33.

texto se inicia com uma citação do Evangelho de João (Jo. 8:25): “Quem és tu? - Jesus responde então: [Eu sou] o *Princípio*, [Eu] quem vos falo”³⁴. O Cusano provavelmente retirou tal passagem bíblica (cuja tradução é muito discutida³⁵) da *Vulgata*³⁶. Todavia, segundo Machetta³⁷ é, sobretudo, a exegese agostiniana sobre este dito que fornece o tema ao sermão, conforme se lê na sequência³⁸, exegese essa que também parece se fundamentar numa tradução similar do texto grego³⁹. Nicolau afirma, um passo adiante, no primeiro parágrafo, que Agostinho “interpreta essa passagem [da seguinte forma]: ‘Acredite que eu, que venho falando a vós, sou o *Princípio* (...)’ ”⁴⁰. Vejamos, então, o que Nicolau de Cusa está recebendo da exegese agostiniana. Agostinho, no seu *Tractatus in Joannis Evangelium*⁴¹, faz a seguinte exegese do referido trecho:

Quem é você, para que possamos acreditar? E ele [respondeu]: ‘O *Princípio*’. Aquele que é Ser. O *Princípio* [que] não pode ser alterado: o *Princípio* auto-subsistente, que a tudo renova; O *Princípio* do qual foi dito: ‘Tu também és em si e teus anos jamais findarão’. O ‘*Princípio* que vos fala’. Acredite em mim e não perecereis em vossos pecados. Assim como dizendo: ‘Quem és tu?’ não disseram nada além de: ‘O que devemos acreditar que sejas?’ [E Jesus] respondeu: *Princípio*, ou seja, acredite que eu sou o *Princípio*.⁴²

Agostinho destacará, em seguida, que a palavra grega para *Princípio* (*arché*, ἀρχή) é feminina em gênero⁴³, assim como lei (*lex*) o é em Latim. Assim, avalia que, por ser

³⁴ “*Tu quis es? Respondit eis Iesus: Principium, qui et loquor vobis*” (Jo. 8:25).

³⁵ Na *Bíblia de Jerusalém* lê-se: “Diziam-lhe então: ‘Quem és tu?’; Jesus lhes disse: ‘O que vos digo, desde o começo’”. Na nota *c* desta mesma tradução são indicadas outras possíveis leituras: “Primeiramente, por que vos falo?”, “Por que vos falaria eu?”; “De início, o que vos digo”, “Absolutamente o que vos digo”. A tradução da *Bíblia de Jerusalém* “conserva o matiz temporal, que prepara o segundo ‘então’ do v.28: os Judeus, agora, têm oportunidade de conhecer Jesus por sua palavra; quando o conhecerem ‘elevado’, será tarde demais”. (Cf. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2012). Segundo os autores da tradução da *Bíblia de Jerusalém*, a tradução da *Vulgata*: “(Eu sou) o Princípio, eu quem vos falo” é “gramaticamente insustentável”. Machetta considera que o texto grego não permite a tradução da *Vulgata*, porque “a resposta de Jesus só reitera ‘o que precisamente desde o começo lhes estou dizendo’ ” (MACHETTA, 2004, p. 692. Trad. nossa).

³⁶ Conforme D’Amico (2009, p. 124, nota 75).

³⁷ (IDEM, *Ibidem*, p. 692).

³⁸ *De princ.*, 1.

³⁹ Agostinho cita: “*Principium, ait, quia et loquor vobis*”. Ver: *Tractatus in Joannis Evangelium*, Tractatus 38. 11. Aurelii Augustini OPERA OMNIA. Editio latina. PL 35. In *Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*.

⁴⁰ *De princ.*, 1.

⁴¹ *Tractatus in Joannis Evangelium*, 38. 11. 9-5. Cf. Hopkings (in NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 903, nota 3); e também em Machetta (MACHETTA, 2004, p. 692, nota 17).

⁴² No original: “*Quis es, ut credamus? Et ille: Principium. Ecce quod est esse. Principium mutari non potest: principium in se manet, et innovat omnia; principium est, cui dictum est: Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Principium, ait, quia et loquor vobis. Principium me credite, ne moriamini in peccatis vestris. Tamquam enim in eo quod dixerunt: Tu quis es? nihil aliud dixerint quam: Quid te esse credimus? respondit: Principium; id est: Principium me credite.* (AGOSTINHO, *Op. cit.* 38. 11. Trad. nossa. Grifos nossos).

⁴³ Segundo Hopkings (in NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 903, nota 2), no *Novo Testamento* Grego o termo traduzido para o Latim como *principium* é *tén archén* (τὴν ἀρχήν) (caso acusativo). Para Verlag (1985, p. 81), o termo grego *arché* (ἀρχή) é usado no *Novo Testamento*, por exemplo, na fórmula

feminina em gênero, deveria ser interpretada como se fora dita com a intenção e se referir à “Verdade”: “Assim como se Ele desejasse dizer que Ele é a Verdade, e à questão ‘Quem és tu?’ respondesse: ‘Eu sou a Verdade’”⁴⁴. Afirmar ainda que, se o *Princípio* “permanecesse junto ao Pai” e não recebesse a forma de um homem, “como poderiam eles acreditar nele, desde que seus corações torpes não poderiam ouvir o Verbo inteligentemente na ausência de alguma voz que apelasse aos seus sentidos?”⁴⁵. Assim, a exegese agostiniana parece associar o termo *Princípio* a Jesus, o que o levará mais adiante a afirmar a concepção cristã da Trindade, onde Jesus aparece como uma de suas Pessoas⁴⁶.

Temos claro que Nicolau toma como o *enigma* estimulador e condutor de seu exercício intelectual a caracterização de Jesus como *Princípio*, ou o *mistério* da *encarnação*⁴⁷, tema o qual é diretamente inspirado por aquela exegese agostiniana que indicamos. Torna-se evidente que o Cardeal está a se posicionar ao lado de Agostinho na compreensão da *natureza divina de Jesus*, ou seja, caracteriza Jesus Cristo como uma das *Pessoas* da Santíssima Trindade, assim como se apresentava no *Credo* cristão desde o Concílio de Nicéia⁴⁸.

“desde o início”, quando se refere aos casos: “da criação” (Heb. 1:10); “da aparição de Cristo” (Lc 1:2), dentre outros. Relacionado ao *Logos*, no *Evangelho de João I*, em: “aquilo que foi pelo Princípio” (1:1), referindo-se ao *Logos* que preexiste eternamente. O caso acusativo *tén archén* é usado em Jo. (8:25) adverbialmente, significando “todo o tempo”.

⁴⁴ No original: “*Velut si vellet dicere se esse veritatem, et dicentibus: Tu quis es? responderet: Veritatem; cum videatur ad id quod dictum est: Tu quis es? respondere debuisset: Veritas; id est: Veritas sum*”. (AGOSTINHO, *Ibidem*, 38. 11. Trad. nossa).

⁴⁵ No original: “*Nam si principium sicuti est, ita maneret apud Patrem, ut non acciperet formam servi et homo loqueretur hominibus; quomodo ei crederent, cum infirma corda intellegibile Verbum sine voce sensibili audire non possent?*” (IDEM, *Ibidem*, 38. 11. Trad. nossa).

⁴⁶ (IDEM, *Ibidem*, 38. 12). Nos limitaremos, por enquanto, quanto ao tema da Trindade, que será retomado adiante.

⁴⁷ “Encarnação” é um termo “usado para indicar que Deus assumiu a natureza humana na pessoa de Jesus Cristo. Em geral, a expressão “encarnacionista” é empregada para descrever as abordagens teológicas que atribuem uma ênfase especial ao fato de Deus haver se tornado humano” (McGRATH, 2007, p. 653).

⁴⁸ Mais especificamente no *Credo Niceno Constantinopolitano*. Segundo McGrath: “O *Credo Niceno* é a versão mais longa do credo, que inclui um conteúdo adicional relacionado à pessoa de Cristo e à obra do Espírito Santo (...). Como parte integrante de sua polêmica contra os arianos, o Concílio de Nicéia (junho/325) formulou uma breve declaração de fé, fundamentada em um credo batismal, adotado em Jerusalém. Esse credo pretendia afirmar a plena divindade de Cristo, em oposição ao entendimento dos arianos, que defendiam sua condição de criatura, e incluía quatro condenações explícitas às perspectivas arianas, bem como três artigos de fé” (McGRATH, 2005, p. 55). O *Credo Niceno* diz: “Cremos em um só Deus, Pai onipotente (*pantocrator*), criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Cremos em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, gerado do Pai, desde toda a eternidade, Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai (*homoousion to patri*); por Ele todas as coisas foram feitas. Por nós e para nossa salvação, desceu dos céus; encarnou por obra do Espírito santo, no seio da Virgem Maria, e fez-se verdadeiro homem. Por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; sofreu a morte e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras; subiu aos céus, e está sentado à direita do Pai. De novo há de vir em glória, para julgar os vivos e os mortos; e o seu reino não terá fim. Cremos no Espírito Santo. Com referência àqueles que dizem que ‘o mundo já existia antes de Ele’ e que ‘antes de haver nascido Ele não existia’ e que ‘Ele veio a existir a partir do nada’, ou, ainda, que afirmam que o Filho de Deus não possui a mesma substância ou natureza de Deus, ou que Ele está sujeito à alteração ou mudança - a igreja católica e apostólica os condena” (McGRATH, 2005,

No intuito de discursar sobre este *enigma*, Nicolau de Cusa propõe um exercício intelectual⁴⁹ no qual desejará averiguar alguns pontos a respeito do *Princípio*. Machetta⁵⁰ destaca três fontes principais para a reflexão do Cusano neste sermão: i) a formulação bíblica que parece reservar para Cristo, exclusivamente, o termo “princípio”; ii) a aceitação de uma tradição que a partir de Santo Agostinho incorpora tal termo na teologia trinitária; e, o que provavelmente alimenta a reflexão cusana, (iii) a referência ao texto de “Platão, segundo escreve Proclo em seus comentários sobre o Parmênides”. No que tange aos desdobramentos da problemática abordada por Nicolau de Cusa no *De Principio*, Machetta considera que, a partir do mote proposto no início do sermão e tendo em vista tais fontes de reflexão, Nicolau de Cusa desenvolverá cinco reflexões principais durante o desenrolar do texto: “Em primeiro lugar: Que se deve entender por Princípio?; Qual é o caminho que nos conduz a seu descobrimento?; Que implica denominar Cristo princípio?; Não compromete, tal denominação, no divino, a unidade do princípio intelectual?; e se é realmente adequada tal denominação dada a infinita desproporção com Deus?”⁵¹.

Tendo em vista a divisão das questões tratadas no *De principio* propostas por Machetta, embora compreendendo distintamente deste último alguns pontos de maior relevância⁵², e no intuito de proporcionar uma divisão didática da exposição dos temas propostos pelo Cusano, apresentamos nossa divisão do *De principio*, que consiste em seis temáticas principais: i) a unidade e da necessidade de um *Princípio* (do segundo parágrafo ao oitavo), onde o Cusano se propõe a argumentar sobre a necessidade de um princípio uno; ii) a *uni-trindade* do *Princípio* (do nono parágrafo ao décimo quarto), onde Nicolau argumenta em favor da trindade cristã, concebendo-a como *una e trina*, associada à temática do *Uno Intelecto*, ou o *Verbo consubstancial* (indicada no parágrafo nono e aprofundada do parágrafo décimo quinto ao décimo sétimo) e onde o Cusano associa ao “Uno” a característica do intelecto; iii) as teologias catafática e apofática (do parágrafo décimo oitavo ao vigésimo), onde o Cardeal ressalta a imperfeição da linguagem em relação à descrição do *Princípio*; iv) a eternidade e o tempo (dos parágrafos vigésimo primeiro ao vigésimo quarto), onde discute a relação de anterioridade e eternidade do *Princípio*; v) as *Hipóstases* (do parágrafo vigésimo quinto ao trigésimo primeiro), onde Nicolau retoma as caracterizações procleanas/plotinianas das *Hipóstases*, sendo que as reformula como sendo apenas duas: o *Uno exaltado* e o *Uno coordenado*; vi) a infinidade do *Princípio* e do Universo (do trigésimo segundo parágrafo ao trigésimo terceiro), ao

pp. 55-56).

⁴⁹ Em outro lugar (*De Aequalitate*, 3), Nicolau de Cusa considera que “(...) aqueles que desejam entrar, com fé, nos Evangelhos e conceber o mistério, de acordo com os poderes do intelecto humano, precisam ter um intelecto extensamente exercitado no que concerne às abstrações e aos poderes da mente”. (NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 843. Trad. nossa)

⁵⁰ (MACHETTA, 2004, p. 692)

⁵¹ (IDEM, *Ibidem*, p. 693. Trad. nossa)

⁵² Consideramos, inicialmente, para além dos temas propostos por Machetta (2004), ser a reflexão sobre a *infinidade* do *Princípio* e/ou do *Universo* um dos principais “*leitmotivs*” do *De Principio*: se não principal, seria o que possui maior impacto em sua época.

nosso ver, ponto culminante da reflexão cusana que coroa as demais temáticas, fornecendo, através das expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”, um discurso possível sobre as relações entre Deus e o Universo. Do trigésimo quarto parágrafo em diante (até o quadragésimo e último), Nicolau sintetizará as concepções abordadas, traçando considerações complementares que auxiliarão na sua compreensão. A partir de agora, pretendemos aprofundar a compreensão do *sermão* cusano segundo tais diretrizes, tendo em vista que, no desenrolar de seu texto, serão debatidas algumas questões de fundamental importância para a compreensão daquelas expressões enigmáticas sobre a Infinitude.

2.2.1 A unidade e a necessidade do *Princípio*

“*Audi Israel, deus tuus unus est*”.

(Dt. 6:4)

Imediatamente após a proposição do *enigma* do sermão, observa-se que Nicolau se refere ao *Comentário sobre o Parmênides* de Proclo⁵³ quando, primeiramente, deseja averiguar se “há um princípio”. O texto procleano parece ser abordado justamente no que se refere à argumentação em favor da *necessidade* e da *unidade* do *Princípio*, que se estenderá, no sermão, do segundo parágrafo até o oitavo, sendo que, inicialmente, posiciona-se da seguinte forma:

Primeiramente, então, investiguemos se há um *Princípio*. Platão, como Proclo escreve em seu *Comentário ao Parmênides*, assevera que este mundo veio a existir a partir de uma causa anterior, na medida em que o que é divisível não pode subsistir *per se*, pois o subsistente *per se* é [tudo] aquilo que *pode ser*. Contudo, desde que o divisível pode ser dividido, também *pode não ser*; ou melhor, na mesma medida como é, em si, *passível de divisão*, não é subsistente *per se*, ou seja, não é *authypostaton*.⁵⁴

Nesse primeiro momento é, sobretudo, a argumentação em favor da necessidade de uma *causa anterior* que faz Nicolau se remeter à argumentação de Platão, através de Proclo⁵⁵. Nesse sentido, surgem as primeiras conceituações operadas no início de tal

⁵³ No presente estudo e tradução utilizaremos a tradução inglesa do *In Parmenidem* de Proclo: *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*. Trad. Morrow, Glenn, R.; Dillon, John, M. Princeton University Press, 1987., bem como a tradução latina de Moerbeke, anotada pelo próprio Nicolau de Cusa: *Proclus commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome II: Livres V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues. Édition critique par Carlos Steel*. Leuven University Press, 1985.; daqui em diante referido pela abreviação “*In Parm.*” nas notas e pelo nome do texto latino no corpo do texto (*In Parmenidem*), tendo por preferência citá-lo conforme o título utilizado pelo Cusano, mediante a tradução de William de Moerbeke: “*Procli expositio In Parmenidem Platonis*”.

⁵⁴ *De princ.*, 2.

⁵⁵ Talvez aqui Nicolau deseja encontrar outro referencial teórico, que não o aristotélico, para a demonstração da existência de Deus. Algumas tentativas da escolástica anterior focavam-se na impossibilidade do *regresso ao infinito* em causas como, por exemplo, em Averróis, Avicena e Tomás de Aquino, que se inspiravam na reflexão aristotélica. Retomaremos essa discussão na subseção 1.2.2.4.

argumentação. A primeira que gostaríamos de destacar é a noção de “*subsistência per se*”, ou como o denomina Proclo, o “*authypostaton*”⁵⁶, a segunda é a consideração de que o *authypostaton* é “[tudo] aquilo que pode ser” (*est quod esse potest*).

Nicolau de Cusa, nesse momento, parece se referir à uma passagem do início do *Livro III* do *In Parmenidem*, onde Proclo estabelece a seguinte questão sobre a “autoconstituição” do *cosmos*: “É este *cosmos* visível - por *cosmos* eu significo o *cosmos* corpóreo como tal - auto-constituído, [ou devemos supor que dependa de uma causa exterior a si mesmo]?”⁵⁷. Para Proclo, da asserção de que o *cosmos* seria auto-constituído seguem-se alguns absurdos:

Pois tudo aquilo que é auto constituído deve ser sem partes, desde que tudo aquilo que cria e tudo o que gera é totalmente sem corpo. Mesmo os corpos criam por meio de poderes incorpóreos, o fogo através do calor e neve do frio. E se o que quer que se auto constitui deve ser incorpóreo e, em uma coisa auto constituída o que cria é o mesmo do que aquilo que é criado e o que gera é o mesmo do que aquilo que é gerado, a auto constituição deve ser completamente sem partes. Mas o *cosmos* não possui tais características, pois todo corpo é divisível em todos os sentidos; assim, o *cosmos* não é auto constituído.⁵⁸

A definição de *authypostaton*, ou de algo “auto constituído”, afirmada por Proclo nesta passagem é a de algo no qual “o que cria é o mesmo do que aquilo que é criado”, que seria incorpóreo (pois tudo o que gera ou cria é incorpóreo) e, conseqüentemente, sem partes. O *cosmos* visível, desde que corpóreo, tem partes e pode ser dividido (em todos os sentidos)⁵⁹ e, portanto, não pode ser auto-constituído. Exatamente a mesma conclusão é adotada pelo Cusano na sua argumentação, a não ser pela inserção da característica do *subsistente per se* como “[tudo] aquilo que pode ser” e, em relação ao que é divisível, da característica de que o mesmo “pode não ser” (*potest non esse*), as quais devemos demandar uma maior atenção, por ser um ponto que levanta discordâncias entre os comentadores a respeito da correta interpretação de sua filosofia.

Para uma melhor compreensão dessa discussão, faz-se necessário retomar um ponto apresentado por Nicolau na sua primeira obra. No *Livro I* do *De docta ignorantia*, o Cardeal faz a seguinte afirmação sobre a natureza do “*Máximo Absoluto*”:

Por isso, o máximo absoluto, porque é tudo o que pode ser, é totalmente em ato; e, como maior não pode haver, pela mesma razão mais pequeno não pode haver, porque ele é tudo o que pode ser. O mínimo, todavia, é

⁵⁶ *Tó authypostaton* (Τό ἀυτοπόστατον), termo grego cuja tradução aproximada para a língua portuguesa seria “auto-hipóstase”, ou “auto-subsistente”.

⁵⁷ *In Parm.*, III, 785. (PROCLUS, 1987, p. 158. Trad. nossa).

⁵⁸ *In Parm.*, III, 785-786. (IDEM, *Ibidem*, p. 158. Trad. nossa).

⁵⁹ Supomos que Proclo se refira a mais de um sentido da “divisão”. Em um deles, pode indicar a divisão a corpórea, como um corpo que é cortado ao meio. Outro sentido seria o de divisão mediante a razão, ou seja, pela categorização ou pela lógica.

aquilo mais pequeno que o qual nada pode haver. E porque o máximo o é do mesmo modo, é manifesto que o máximo coincide com o mínimo.⁶⁰

É desta passagem, conforme o entendimento de André⁶¹, que se levantam duas interpretações dissonantes a respeito da compreensão do *Máximo Absoluto* no pensamento cusano, o qual relacionamos, no *De principio*, à caracterização da causa subsistente *per se*, ou o *authypostatón*. A passagem “*quare maximum absolutae cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu;*”⁶² possui, segundo o autor, duas traduções possíveis:

(...) tanto pode ser traduzida: ‘por isso, o máximo absoluto, porque é tudo o que *ele* pode ser, é totalmente em ato’, como pode ser traduzida: ‘por isso, o máximo absoluto, porque é tudo o que (em geral) pode ser, é totalmente em ato.’ De acordo com a opção que se tomar na tradução desta frase, assim na frase seguinte ‘*maius*’ e ‘*minus*’ serão nomes predicativos do sujeito (que seria o máximo, no caso da primeira tradução) ou sujeitos (no caso da segunda tradução). Não se trata de uma secundária questão de pormenor, na medida em que ela é decisiva para a interpretação da natureza do Máximo em Nicolau de Cusa: se se opta pela primeira tradução, a definição do Máximo tem um alcance que restringe à modalidade intra-divina do Ser Máximo, se se opta pela segunda, 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.⁶³

As duas interpretações do texto cusano retratam duas posições diferentes sobre a relação Deus/Universo em seu pensamento. A primeira desejava resguardar o texto cusano de qualquer possibilidade de interpretação panteísta, separando *Deus* do *Universo*, ou seja, o *Máximo absoluto* do *Máximo contraído*, o que André classifica por transformar Deus “no outro das criaturas”⁶⁴ e que, ao o objetivar, acabava, em certa medida, por o “finitizar”, ou seja, colocava o Deus cusano como o Deus *separado* do *teísmo* tradicional. Porém, André nota que a maioria dos intérpretes da obra cusana vem recentemente se afastando dessa interpretação⁶⁵ e aderindo à definição do “Máximo” como sendo em ato “*tudo aquilo que em geral pode ser*”. Tal interpretação, segundo André, permitiria uma “amplitude relacional” de Deus e o define como uma “pura plenitude”, ou seja, Deus aparece como uma dimensão “coincidental” onde coincidem possibilidade e ato,

⁶⁰ *De docta ignorantia*, I, 4. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, pp. 149-150). No original: “*Quare maximum absolute cum sit omne id, quod est 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*”.

⁶¹ (ANDRÉ, 1997, p. 150)

⁶² *De doct. ig.*, I, 4.

⁶³ (ANDRÉ, 1997, p. 150).

⁶⁴ Quem mais se evidencia nessa posição, segundo André (1997, p. 151) é P. Wilpert, em *Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues*.

⁶⁵ Como é o caso de R. Haubst (na obra *Nikolaus von Kues: Pförtner der neuen Zeit*); J. Stallmach (na obra *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*); e W. Beierwaltes (na obra *Identität und Differenz*). (IDEM, *Ibidem*, p. 152).

abrindo também a perspectiva de melhor compreender no pensamento cusano os conceitos de *coincidentia oppositorum* e da função do par de noções *complicatio/explicatio*. Tal perspectiva considera a relação Deus/Universo no pensamento do Cardeal como uma paradoxal “transcendência/imanência” divina, a qual é também defendida por André⁶⁶.

Nossa hipótese de leitura se alinha àquela segunda posição e mais tarde, depois de avaliada a totalidade da argumentação cusana neste sermão, ela será melhor apreciada quando debatermos as relações entre as expressões enigmáticas *Infinitas finiens* e a *Infinitas finibilis* no *De principio*. No momento, destaca-se inicialmente que, quando o Cardeal afirma que o subsistente *per se* é “[tudo] aquilo que pode ser”, teria em vista essa dimensão “coincidental” no divino, o que faz jus à sua própria reflexão, presente desde o *De docta ignorantia*. Por outro lado, o que é passível de divisão (*possit partiri*) estaria determinado a ser “deste ou daquele modo”, ou seja, “não é em ato tudo aquilo que pode ser” e também “não é em ato tudo aquilo que *ele pode ser*”⁶⁷. Sendo que é passível de divisão, o mundo também “pode não ser” algo determinado (pois seria criado através da vontade livre do criador), o que, para Nicolau de Cusa, seria inconcebível para o existente *per se*, pois aquilo que subsiste *per se* gera a si mesmo eternamente, tendo também a característica da “infinidade”⁶⁸. A “divisão” mencionada pelo Cardeal representaria não somente a possibilidade de um ente sensível ser dividido fisicamente, mas também “dividido” racionalmente, mediante a disjunção dos opostos, fato também não pertinente ao subsistente *per se*.

O sermão cusano prossegue com a retomada da argumentação procleana sobre as características do “subsistente *per se*” que, mesmo no âmbito do “cosmos visível”, mostra-se invisível:

Além disso, um agente visível atua por meio de uma força invisível, por exemplo, o fogo atua por meio do calor e a neve atua por meio do frio; e, da mesma forma, em geral, um agente que causa ou gera é invisível. Mas, no caso do subsistente *per se*, o que faz e o feito, o que gera e o gerado são o mesmo. Portanto, [o subsistente *per se*] não é visível. Além do que, se o divisível existisse *per se*, existiria e, ao mesmo tempo, não existiria. Por exemplo, se o cálido fosse *per se* aquilo que é, então ele faria a si mesmo quente e, portanto, seria ambos: *quente* e *não quente* [ao mesmo tempo]. De que modo poderia fazer-se quente se não fosse [anteriormente] quente e de que modo poderia ser em ato quente, quando quente se torna? Portanto, [o divisível] não pode ser movido por si mesmo.⁶⁹

⁶⁶ (ANDRÉ, 1997, pp. 73, 204, 207, 208, 300).

⁶⁷ Cf. (ANDRÉ, 1997, p. 153). André avalia a dimensão do *Máximo Contraído* que, no *De docta ignorantia*, significa o âmbito do *Universo* e que interpretamos ser, no *De principio*, aquilo que Nicolau entende quando fala “deste mundo”, o que também equivale ao “cosmos visível” procleano, conforme a presente discussão do *De principio*.

⁶⁸ Ver: *De princ.*, 5.

⁶⁹ *De princ.*, 3-4.

Nicolau retoma, então, a prévia argumentação de Proclo⁷⁰, onde o Diádoco apresenta um exemplo de dois objetos sensíveis (o fogo e a neve), cujas “forças” (*virtudes*) se demonstram invisíveis (respectivamente, o calor e o frio), com o intuito de demonstrar que o subsistente *per se* seria, portanto, *invisível*, pois, nele, aquilo que gera e aquilo que é gerado são o mesmo. Nota-se que a coincidência entre *gerar* e ser *gerado* só seria possível de ser concebida, admitidos os pressupostos definicionais de causa e efeito como sendo mutuamente excludentes, através do abandono dos princípios da lógica aristotélica pois, segundo esta última, tal fato seria impossível⁷¹. O pensamento do Cardeal é notavelmente marcado no sentido da superação de tal lógica quando se trata de conceber o “Máximo Absoluto” ou, como neste sermão é denominado pelo Cardeal, o *Princípio*. Em contrapartida, no âmbito do mundo visível, onde os contrários/contraditórios⁷² não coincidem, ainda se aplica o princípio da não-contradição e daí advém a impossibilidade da afirmação de dois enunciados contraditórios sobre o mesmo objeto ao mesmo tempo. É esta impossibilidade, mantida no âmbito do “divisível”, que fundamenta a própria impossibilidade de sua auto constituição, uma vez que, neste domínio, há a presença da temporalidade e das distinções como, por exemplo, entre o ato e potência: algo cálido não poderia ser anterior e posteriormente quente para que, assim, pudesse se auto constituir como quente. Isso também se dá com o movimento (*per se*), argumento também inspirado por Proclo. Este último afirma, na continuação de sua argumentação previamente citada:

Mais uma vez, de outro ponto de vista, tudo o que é auto constituído é auto movente; *a fortiori*, o que quer que se gere é, naturalmente, capaz de agir sobre si mesmo, desde que fazer e gerar sejam ações; mas este cosmos não é auto movente, pois é corpóreo. Certamente, nenhuma coisa corporal é formada pela natureza para se mover e ser movida simultaneamente como um todo, além do que também pode aquecer e ser aquecida por si mesma ao mesmo tempo como um todo, pois, quando é aquecido, ainda não é quente e, quando ele aquece, é também aquecido;

⁷⁰ Para toda esta passagem ver: Proclo *In Parmenidem*, III, 785-786. (PROCLUS, 1987, p. 158)

⁷¹ Essa impossibilidade advém dos três princípios da lógica aristotélica: o da “identidade” ($A \rightarrow A$); o do “terceiro excluído”: é verdadeiro em todos os casos que A ou não-A é o caso ($\models A \vee \neg A$); e também do “princípio de não-contradição”: em todo caso não pode ser o caso que A e não-A sejam verdadeiros ($\models \neg(A \wedge \neg A)$). Ou seja, se algo é causa de X, deve ser somente causa de X, se é efeito de X, deve ser somente efeito de X, segundo o princípio da identidade. Caso seja uma causa de X, não seria, pelo princípio da não-contradição, um efeito de X e, finalmente, pelo princípio do terceiro excluído, deveria ser *ou* uma causa de X *ou* um efeito de X, nunca os dois ao mesmo tempo, como no caso do *authypostatón*.

⁷² Entendemos que, para Nicolau, no Máximo Absoluto, tanto os opostos como os contraditórios coincidem. Essa é a posição de André, que avalia que o pensamento cusano não somente afirma a coincidência dos opostos no Máximo Absoluto, mas também a *coincidência dos contraditórios*: “(...) ele não só utiliza explicitamente a expressão coincidência de contraditórios, como reclama a necessidade de ultrapassar o princípio de não-contradição para a poder entender” (ANDRÉ, 1997, p. 163). Nicolau afirma no *De docta ignorantia*, I, IV: “Isto, contudo, transcende todo o nosso intelecto, que não pode combinar os contraditórios no seu princípio pela via da razão, porque caminhamos através daquilo que se nos tornam claras por natureza e a razão, situando-se longe dessa força infinita, não pode ao mesmo tempo ligar os contraditórios que distam infinitamente uns dos outros. Vemos, pois, incompreensivelmente acima de todo o discurso da razão, que a maximidade absoluta é infinita, que nada se lhe opõe, e que com ela coincide o mínimo.” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 10).

assim, o mesmo será e não será quente. Daí, assim como é impossível que qualquer coisa corporal possa mover-se a si mesma, então também é impossível que ela se mova de qualquer outra forma. Em geral, toda forma de movimento corporal se parece com um efeito, enquanto a atividade auto movente é sem corpo e parcial; de modo que, se o cosmos é corpóreo, não pode ser auto movente e se não é auto movente não é auto constituído. E, se não é auto constituído, claramente possui seu ser a partir de alguma outra causa.⁷³

Proclo, herdeiro do posto de Platão no comando da *Academia*, parece se alinhar à concepção de que o acaso e o fortuito não poderiam ser considerados como causas do cosmos⁷⁴. A passagem na qual Nicolau de Cusa parece se fundamentar⁷⁵ se insere, no texto procleano, no interior da apresentação por parte do Diádoco dos seis argumentos tradicionais para a existência das *Formas* platônicas⁷⁶, que são, respectivamente⁷⁷: i) o argumento da constituição do cosmos (onde aparece a presente argumentação)⁷⁸; ii) o argumento da intuição da perfeição⁷⁹; iii) o argumento da ordem do cosmos⁸⁰; iv) o argumento da regularidade dos gêneros e espécies⁸¹; v) o argumento da causa permanente dos gêneros e espécies⁸²; e vi) o argumento da necessidade do universal para as demonstrações⁸³.

A despeito da extensa discussão sobre a posição das *Formas* na filosofia platônica, a qual não pretendemos adentrar, podemos considerar que, provavelmente, sua existência era fundamentada por Platão no intuito de garantir a possibilidade do conhecimento e da linguagem, ou, por outro lado, para servirem de *paradigmas* para a ordenação do cosmos por parte do *Demiurgo*, de acordo com o *Timeu*⁸⁴. A presença da *inteligência demiúrgica*, ao menos, demonstra a estreita necessidade que o platonismo atribuía ao Νοῦς como causa da ordem⁸⁵. Assim, demonstrar a auto constituição (no caso, das *Formas*) era de

⁷³ Proclo, *In Parm.*, III, 785-786. (PROCLUS, 1987, pp. 158-159. Trad. nossa).

⁷⁴ Ver: *Filebo*, 28 D. (PLATÃO, 2009, p. 208).

⁷⁵ *In Parm.*, III, 785-786. (PROCLUS, 1987, p. 158).

⁷⁶ Para Dillon (1987, p. 145), o livro III do *In Parmenidem* se baseia na passagem do diálogo platônico (130 B1 - E4) onde o personagem Parmênides questiona Sócrates a respeito da existência das Formas. Segundo o autor, neste momento, serão discutidas as duas primeiras de uma série de quatro questões clássicas sobre as *Formas*: i) Existem Formas?; ii) De quais coisas existem Formas?; iii) Como os particulares participam das Formas?; e iv) Onde as Formas se situam?; as duas últimas questões são discutidas no *Livro IV* do *In Parmenidem*.

⁷⁷ Cf. Dillon (*in*: PROCLUS, 1987, pp. 145-147).

⁷⁸ *In Parm.*, III, 785. (PROCLUS, 1987, p. 158).

⁷⁹ *In Parm.*, III, 788. (IDEM, *Ibidem*, p. 160).

⁸⁰ *In Parm.*, III, 791. 22-28. (IDEM, *Ibidem*, p. 162).

⁸¹ *In Parm.*, III, 791.29 - 795.8. (IDEM, *Ibidem*, pp. 162-164).

⁸² *In Parm.*, III, 795.9 - 796.14. (IDEM, *Ibidem*, pp. 164-165).

⁸³ *In Parm.*, III, 796.14 - 797.3. (IDEM, *Ibidem*, pp. 165-166). Dillon afirma que tais argumentos para a existência das Formas (que seriam auto-constituídas) demonstram uma notável similaridade com os argumentos dos Estoicos para a existência de Deus. (IDEM, *Ibidem*, p. 148). A discussão sobre a questão: “De quais coisas existem Formas?” pode ser encontrada em *In Parm.*, 815.14 - 833.23.

⁸⁴ *Timeu*, 29 A. (PLATÃO, 2010, p. 178).

⁸⁵ *Fédon*, 99 C: “Contudo não buscam o poder que faz com que as coisas estejam agora posicionadas do modo que constitui a melhor posição para elas; tampouco cogitam da presença de uma força divina (...) nada cogitam do bem, o qual deve abarcar e unir todas as coisas. Ora eu, de bom grado, me tornaria o discípulo de alguém que me ensinasse quais são as operações desse tipo de causa”.

fundamental importância para sua argumentação. As *Formas*, auto constituídas e eternas, apareceriam, então, como uma possível solução platônica para demonstrar o *modo* pelo qual a inteligência demiúrgica, anteriormente indicada por Anaxágoras, imprimia a ordem (cosmos) ao caos, *modo* que, para Platão, não fora totalmente demonstrado pelo filósofo pré-socrático⁸⁶.

No entanto, Nicolau de Cusa retira este ponto da argumentação procleana (em favor da necessidade das *Formas*) com o intuito de demonstrar a necessidade de uma causa para o mundo visível e corpóreo tendo em vista a impossibilidade de sua auto constituição, desde que o mesmo é móvel e corpóreo, ou seja, a necessidade de um *Princípio* Uno para o mesmo⁸⁷. A força da argumentação procleana alinha-se, assim, à sua exegese bíblica. Nicolau de Cusa verifica, com referência às *Escrituras*, que o próprio Jesus afirma a indivisibilidade e imutabilidade do *Princípio*⁸⁸ e Paulo afirma seu caráter gerativo⁸⁹. E, a partir desse artigo de fé, a causa que é auto constituída seria também indivisível e “aquilo ao qual nada pode ser acrescido” e é pela primeira vez denominada no texto como “*infinita*” e “eterna”. O mundo sensível, ou seja, aquilo ao qual algo possa ser acrescido é, em contraposição, “finito” e, conseqüentemente, não é auto constituído, sendo necessariamente existente a partir de uma outra causa:

A partir dessas considerações, é evidente que somente o infinito e eterno é *authypostaton*, ou seja, *existente per se*, por isso, somente *ele* é indivisível e é aquilo ao qual nada pode ser acrescido. Contudo, podem haver adições e subtrações de algo finito, sem que haja conflito. Assim sendo, [o finito] não é *authypostaton*, ou subsistente *per se*, mas provém de uma causa mais antiga.⁹⁰

Na passagem supracitada, Nicolau de Cusa parece fazer uma oposição entre as noções de *Princípio* como *causa* do finito possuindo a característica da *infinitude* (*Infininitum*) e aquilo que esta causa gera, ou seja, o “mundo”. A este último, o Cardeal associa o termo “*finito*”. Sendo assim, cabem aqui as seguintes questões: o que possivelmente o Cardeal está entendendo por *infininitum e finito* neste caso? Será que ele associa a infinitude a Deus e a finitude ao Universo? Podemos entender que Nicolau de Cusa está aqui concebendo um Universo finito? Finito em que sentido? São essas questões que estimulam nossa investigação deste sermão e que serão retomadas quando avaliarmos as expressões enigmáticas que se referem ao *Princípio* e ao Universo.

O próximo passo tomado pelo Cusano será no sentido de demonstrar, além da *necessidade* de um *Princípio*, sua *unidade*, ou singularidade. Assim, fundamenta esta

(PLATÃO, 2008, pp. 250-251).

⁸⁶ *Fédon*, 98 B - C. (IDEM, *Ibidem*, p. 249).

⁸⁷ *De princ.*, 5.

⁸⁸ Luc. 12:25.

⁸⁹ *De princ.*, 5. Cf. I Cor. 3:7.

⁹⁰ *De princ.*, 5.

unidade tanto a partir das escrituras⁹¹; como a partir da argumentação de Proclo⁹² em favor da impossibilidade da existência de muitos princípios:

A pluralidade, sendo uma alteridade, é perturbadora (*turbativa*) e não necessária. Proclo, naquela obra, demonstra esse ponto, utilizando a seguinte linha de raciocínio: se houvesse muitos princípios, seriam iguais [neste respeito], a saber: que seriam *princípios*. E, assim sendo, participariam do Uno. O participado (*participatum*), seguramente, é primeiro [em relação] àqueles que dele participam (*participantibus*). Portanto, não existe uma pluralidade de princípios, senão um [singular] *Princípio* anterior à multiplicidade. Mas, se disserdes que os princípios são plurais, descartando sua participação no Uno, esse discurso se autoaniquilaria; pois, esses princípios plurais seriam ambos *semelhantes*, em virtude de não participarem do Uno, e *não semelhantes*, em virtude de não participarem do Uno, pois os [princípios] plurais que *participam* do Uno são *semelhantes* e, conseqüentemente, os [princípios] plurais que *não participam* do Uno são *dessemelhantes*. Fica claro, portanto, que não é possível haver uma pluralidade de princípios.⁹³

Na passagem supracitada, Nicolau passa a se referir a uma temática central do *In Parmenidem* procleano que se faz presente no final de seu *Livro I* e permeia todo o *Livro II*: a discussão sobre as ideias de *semelhança* e *dessemelhança*, levantadas inicialmente pela análise do argumento de Zenão de Eléia⁹⁴, conforme apresentado no diálogo platônico, em favor da impossibilidade da multiplicidade:

Então, tendo Sócrates ouvido <a leitura>, pediu que fosse lida novamente a primeira hipótese do primeiro argumento e, tendo sido ela lida, disse: que queres dizer com isso Zenão? Que, se os seres são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, mas que isso é impossível, pois nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes? Não é isso que queres dizer? É isso mesmo, disse Zenão.⁹⁵

Não pretendemos, aqui, fazer uma análise exaustiva da avaliação de Proclo sobre este tema, mas apenas detectar dois pontos que julgamos necessários para a compreensão da relação entre seu pensamento e o de Nicolau de Cusa e que servirão para a nossa

⁹¹ “O fato de que não exista senão [apenas] *uma* causa de tudo ou [somente] *um* *Princípio* e não muitos [princípios] é evidente de acordo com o ensinamento de Cristo, que afirma que ‘apenas um é necessário’ ”; *De princ.*, 6. Nicolau de Cusa parece se fundamentar em Lc. 10:41-42: “O Senhor, porém, respondeu: ‘Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada’. Na *Vulgata* lê-se: “*Et respondens dixit illi Dominus: Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima, porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*”. Hopkins (*in* NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 904, nota 13) afirma que esta passagem é citada frequentemente nos textos medievais como, por exemplo, em Santo Anselmo: *Proslogion*, 23.; e Santo Agostinho: *Sermo*, 103.3.4 e *Sermo*, 255.6.6.

⁹² Cf. *In Parm.* II, 725-727. (PROCLUS, 1987, pp. 103-104). Cf. Hopkins (*in* NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 904, nota 14).

⁹³ *De princ.*, 6.

⁹⁴ *Parmênides*, 127 E-D. Cf. *In Parm.* I, 696. (PROCLUS, 1987, p. 73)

⁹⁵ *Parmênides*, 127 E-D. (PLATÃO, 2013, p. 25).

avaliação sobre a questão da “infinidade”, que são: i) a demonstração da impossibilidade lógica e ontológica de uma multiplicidade de entes independente da unidade (do ser) no domínio do “mundo”, tomada de Proclo quando da sua avaliação da posição de Zenão, ou seja, do “*Uno no Múltiplo*”⁹⁶; e, ii) a necessidade de uma *unidade transcendente* anterior⁹⁷ à *unidade do Ser*, tomada de Proclo quando de sua interpretação da posição da concepção de Parmênides como um “Uno imparticipado”, ou “Uno necessário”⁹⁸.

No tocante ao primeiro ponto indicado acima, primeiramente, nota-se que Proclo considera que Zenão demonstra a impossibilidade do *múltiplo* existir sem o *Uno* e que seu argumento seria “o caminho mais curto para o primeiro princípio”⁹⁹. Na sua avaliação, seriam logicamente necessárias quatro possibilidades quando se pensa em um ou mais *princípios*¹⁰⁰: i) ou os primeiros princípios são muitos, sem participarem numa unidade; ii) ou o princípio é uma unidade sem participar de uma pluralidade; iii) ou os princípios são uma pluralidade participando de uma unidade; iv) ou o princípio é uma unidade contendo uma pluralidade em si mesma. Segundo Proclo, três destas opções não são viáveis e apenas a posição que admite o “um sem pluralidade” como *Princípio* sobrevive às argumentações de Zenão:

Agora, se eles são muitos desprovidos de uma unidade, seguem-se todos os absurdos que os argumentos de Zenão alegam contra aqueles que dizem que os seres são muitos sem unidade. Se eles são muitos, mas participam de alguma unidade, então essa unidade, participada, veio a esses princípios de alguma outra entidade existente antes de si mesma, pois toda unidade particular é derivada da unidade absoluta. E se o princípio é aquele que contém uma pluralidade em si, será um todo composto por muitas partes nele contidas, ou de elementos. Mas isso não é verdadeiramente o um, mas tem apenas uma unidade acidental, como aprendemos com o *Sofista* (245a); ainda não é simples nem auto-suficiente, como deve ser um princípio. Portanto, o princípio de todas as coisas deve ser o um sem pluralidade. Esta é a conclusão de todos os argumentos de Zenão.¹⁰¹

Para o Diádoco, Zenão tentava demonstrar pelo raciocínio (*logoi*) o que Parmênides havia afirmado por uma intuição¹⁰². Zenão, na cena narrada por Platão, preocupava-se em defender a hipótese de seu tutor contra os ataques do senso comum¹⁰³. Seu objetivo

⁹⁶ Cf. *In Parm.*, I, 711. (PROCLUS, 1987, p. 84).

⁹⁷ Segundo Aristóteles: “Algumas coisas se dizem anteriores e posteriores segundo a natureza e segundo a substância: tais são todas as coisas que podem existir independentemente de outras, enquanto essas outras não podem existir sem aquelas: essa é a distinção da qual se valia Platão”. *Metafísica* Δ 11, 1018 b 37 - 1019 a 4. (REALE, 2004, p. 177). Segundo Reale, a fórmula técnica platônica era a seguinte: o que depende pode ser tirado, sem que, com isso, seja tirado também aquilo de que depende (συναρπεν καὶ μὴ συναρπείσθαι).

⁹⁸ Tal interpretação de Proclo será retomada em diversos pontos do *De princípio* (*De Princ.*, 7, 25, 28, 29, 30), e serão aprofundadas quando tratarmos do tema das *Hipóstases*.

⁹⁹ *In Parm.*, I, 696. (IDEM, *Ibidem*, p. 74). Ver também: *El. Teol.* (1-6).

¹⁰⁰ *In Parm.*, I, 697. (IDEM, *Ibidem*, p. 74)

¹⁰¹ *In Parm.*, I, 696-697. (IDEM, *Ibidem*, pp. 74-75. Trad. nossa).

¹⁰² Cf. *In Parm.*, I, 702. (IDEM, *Ibidem*, p. 78)

¹⁰³ Cf. *In Parm.*, II, 724. (IDEM, *Ibidem*, p. 102).

era, em favor da Unidade parmenídica, demonstrar que a hipótese da multiplicidade (*per se*) possuía mais ridículas consequências do que as da hipótese do uno¹⁰⁴, além de abrir, segundo Proclo, por meio de suas refutações, um caminho para o Uno transcendente vislumbrado por Parmênides¹⁰⁵. Proclo avalia a refutação zenoniana de uma multiplicidade privada de uma unidade mais propriamente no início do *Livro II* do *In Parmenidem* (II, 725), quando explica como e de que maneira tal refutação se daria:

Temos, então, de descobrir como é que a multiplicidade, em todos os casos, também é uma unidade e não existe quando privada de uma unidade acima dela; pois se assim for, a mesma será ambos: semelhante e dessemelhante. Como e de que maneira, então, são essas pluralidades, se desprovidas de unidade e, pelo fato específico de que elas não têm participação na unidade, são tanto semelhantes como dessemelhantes? É porque as coisas que não compartilham a unidade e a identidade são diferentes entre si; e, novamente, elas têm um caráter comum pelo mesmo fato de não participar de uma unidade, e as coisas que têm algo idêntico em comum são semelhantes. Então, as mesmas coisas são semelhantes e dessemelhantes. Consequentemente, se os muitos não compartilharem uma unidade, por esse mesmo fato (quero dizer, sua falta de participação na unidade) eles serão semelhantes, como possuindo esse caráter comum e, ao contrário, dessemelhantes como não possuindo um caráter comum. Serão eles dessemelhantes, pois não serão caracterizados como compartilhando uma unidade; então as mesmas coisas serão semelhantes e dessemelhantes. Em suma, o fato de não terem nada em comum é comum a eles, de modo que a tese se auto refuta.¹⁰⁶

Em nenhum momento, no diálogo *Parmênides*, Platão fornece esta explicação do argumento zenoniano. Mas, ao que tudo indica, por citar naquele diálogo a “leitura” do argumento por parte de Zenão, que o mesmo estivesse presente em um tratado escrito pelo eleata, os *Quarenta Logoi de Zenão*, este que fora perdido, mas que possivelmente continha o desenvolvimento de suas argumentações¹⁰⁷. Proclo, além de demonstrar o absurdo das duas afirmações contrárias sobre o mesmo objeto, ao mesmo tempo, que se seguiriam caso se admitisse a pluralidade de entes desprovida da unidade, propõe que se seguiria duas proposições contraditórias, ao mesmo tempo, como consequência da admissão desta pluralidade:

Precisamos dizer que as coisas que se mostraram semelhantes e dessemelhantes são demonstradas, pelo mesmo procedimento, serem nem semelhantes nem dessemelhantes? Se não compartilham uma unidade, simplesmente não são iguais, pois as coisas semelhantes são semelhantes por compartilharem uma característica em comum, já que a semelhança é a unidade. E, novamente, se eles não compartilham uma unidade, isso,

¹⁰⁴ Ver: *Parmenides*, 128 D. (IDEM, *Ibidem*, p. 89).

¹⁰⁵ Conforme interpretação peculiar de Proclo do texto platônico em *In Parm.*, I, 717. (IDEM, *Ibidem*, p. 89) e não conforme o Parmênides histórico.

¹⁰⁶ *In Parm.*, II, 725. (IDEM, *Ibidem*, p. 103. Trad. nossa)

¹⁰⁷ Dillon afirma que, possivelmente, Proclo possuísse uma obra que se apresentava como zenoniana. Se não fosse os *Quarenta Logoi de Zenão*, provavelmente seria uma obra fundamentada naquela original. Ver: (IDEM, *Ibidem*, p. xxxviii).

por isso mesmo, será uma característica comum; e coisas que têm uma característica em comum não são dessemelhantes a este respeito. Então, os muitos não seriam nem semelhantes, nem dessemelhantes. Consequentemente, o mesmo fato, ou seja, a não participação na unidade, os faria tanto semelhantes como dessemelhantes e nem semelhantes, nem dessemelhantes. A pluralidade desprovida de unidade é, portanto, impossível, uma vez que envolve tantos absurdos para aqueles que a postulam. É uma coisa séria quando coincidem as proposições contrárias, e mais grave quando os contraditórios o fazem, e ainda mais sério, quando ambos: as [proposições] contrárias e contraditórias se seguem de uma tese. Quando mostramos que uma mesma coisa é semelhante e dessemelhante, estávamos estabelecendo contrários; quando mostramos que aquilo seria nem semelhante e nem dessemelhante nós aduzimos contraditórios, uma vez que, semelhantes e não semelhantes, dessemelhantes e não dessemelhantes são contraditórios.¹⁰⁸

Utilizando este método de ataque de Zenão, Proclo garantiria que também os *princípios* não poderiam ser (puramente) plurais. Caso o fossem, incorreriam nesta refutação e, caso fossem plurais mas participantes de uma unidade, esta unidade seria anterior e precedente àqueles, sendo que, assim, os muitos princípios se tornariam um¹⁰⁹. Sendo participantes de uma unidade, os princípios não poderiam ser chamados de “dessemelhantes”, mas apenas de “semelhantes”. Proclo parece manter, na sua metafísica, uma pluralidade de princípios logo abaixo do Uno, chamados Hénades (ένάδες), das quais as mônadas iminentes seriam imagens¹¹⁰. Esta prioridade do princípio uno é comentada por Nicolau no excerto previamente citado¹¹¹ e, em seguida, ele sintetiza esta argumentação procleana:

Seguindo a mesma linha de raciocínio, é evidente que não exista uma pluralidade completamente à parte do Uno. Pois, uma vez que [esta pluralidade] não participaria do Uno ela, ao mesmo tempo e do mesmo modo, seria semelhante e dessemelhante. Na verdade, esta é a sutil hipótese de Zenão, que afirma: ‘Se existe uma pluralidade de entes, então o que é semelhante é dessemelhante’. Proclo, como foi indicado anteriormente, explica essa hipótese.¹¹²

Para Proclo, a consequência da conjunção de contrários e contraditórios é uma consequência catastrófica para uma tese¹¹³. Esse fato impossibilita a tese da multiplicidade de entes independentes de uma Unidade do Ser no domínio do Universo. Entende-se, portanto, que Nicolau, acompanhando o raciocínio de Proclo, mantém-se fiel à lógica aristotélica (a mesma utilizada aqui por Proclo)¹¹⁴ quando concebe as relações entre os

¹⁰⁸ *In Parm.*, II, 726. (IDEM, *Ibidem*, p. 103. Trad. nossa).

¹⁰⁹ *In Parm.*, 726. (IDEM, *Ibidem*, p. 104).

¹¹⁰ Cf. *In Parm.*, II, 727 10-12. (IDEM, *Ibidem*, p. 104). Voltaremos a esse assunto quando comentarmos a metafísica das *Hipóstases* procleana.

¹¹¹ *De princ.*, 6.

¹¹² *De princ.*, 7.

¹¹³ Cf. *In Parm.*, II, 726. (PROCLUS, 1987, p. 103).

¹¹⁴ Nicolau no *De docta ignorantia*, I, XVII, 53., afirma que “Aristóteles divide corretamente *todas as coisas que há no mundo* em substâncias e acidentes” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 40). Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017 a 7-8.

entes no *Máximo Contraído*, ou seja, no Universo¹¹⁵. Para ele, porém, quando o homem se volta à unidade absoluta, ou ao *Princípio*, todos os enunciados que proclama (e que envolvem certa alteridade)¹¹⁶ falham na sua descrição. É a esse *Máximo Absoluto* ou *Uno* anterior ao ser e, portanto, às oposições que, no ser, “explicam-se” (*explicatio*) que, na opinião de Nicolau e Proclo, o personagem “Parmênides” se referia. Nicolau de Cusa o denomina “a necessidade de ser” (*necessitas essendi*)¹¹⁷.

Este seria o segundo ponto que pretendemos destacar. Nicolau de Cusa aponta para uma *unidade transcendente* em relação ao âmbito do Universo quando interpreta a posição do personagem “Parmênides”, assim como Proclo. Para compreendermos a posição do Cardeal, vejamos o que se mostra no diálogo platônico e no comentário procleano para observarmos a posição de Parmênides (*Uno*) e de Zenão (*não muitos*). Tendo Zenão demonstrado a impossibilidade da multiplicidade *per se* e apontado para a necessidade de um princípio *não múltiplo*, o diálogo platônico mostra, na sequência, Sócrates questionando diretamente a Parmênides sobre a semelhança do discurso (*logoi*) de Zenão com o *Um* apontado em seu poema:

Estou percebendo, Parmênides, disse Sócrates, que Zenão aqui presente quer ligar-se intimamente a ti não somente pela amizade, mas também pelo [teu] texto. É que ele escreveu, de certa maneira, a mesma coisa que tu, só que, fazendo uma alteração, tenta enganar-nos, fazendo-nos crer que diz algo diferente. Pois tu, em teus versos, afirmas o todo ser *um*, e disso apresentas belas e boas provas. Ele, por sua vez, afirma não ser múltiplas coisas, e também ele apresenta provas numerosas e de muito peso. Então, o fato de um afirmar [ser] *um* e o outro negar [ser] múltiplas coisas e de cada um dos dois falar de tal maneira que, dizendo mais ou menos as mesmas coisas, não pareça ter dito nenhuma das mesmas coisas ... o que é dito por vós parece ser dito para além do que nós outros [podemos compreender]. Sim Sócrates, disse Zenão. Mas o fato é que não te deste conta inteiramente do teor do escrito.¹¹⁸

Proclo, ao avaliar esta passagem no seu *In Parmenidem*¹¹⁹, afirma que o *Uno* parmenídico, neste caso, aponta para um *princípio transcendente* necessariamente existente anterior e prioritariamente ao múltiplo¹²⁰, através do qual o *Uno no Múltiplo* (no caso,

¹¹⁵ “Em segundo lugar, como a maximidade absoluta é a entidade absoluta pela qual todas as coisas são aquilo que são, assim a unidade universal de ser deriva daquela que se chama máximo derivado do absoluto e por isso existe de modo contraído como universo. A sua unidade está contraída na pluralidade, sem a qual não pode ser. Este máximo, se bem que abrace na sua unidade universal todas as coisas, de tal maneira que todas as coisas que derivam do absoluto sejam nele e ele próprio seja em todas as coisas, não tem, porém, subsistência fora da pluralidade em que é, não existindo sem contração, da qual se não pode separar”. *De doct. ig.*, I, 2. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, pp. 342, 343). André comenta que, nessa passagem, condensam-se as ideias fundamentais de Nicolau de Cusa relativamente ao Universo, “sendo todas elas deduzidas da noção de máximo contraído”.

¹¹⁶ Cf. *De princ.*, 35.

¹¹⁷ *De princ.*, 7.

¹¹⁸ *Parmênides* 128, B-C. (PLATÃO, 2003, pp. 26-27).

¹¹⁹ *In Parm.*, I, 703-712. (PROCLUS, 1987, pp. 79-85).

¹²⁰ *In Parm.*, I, 710. (IDEM, *Ibidem*, p. 84).

o “não-múltiplo” apontado por Zenão) adquire sua realidade, sendo uma imagem (imane)nte) daquele Uno imparticipado (transcendente)¹²¹. Proclo comenta que Sócrates havia se enganado ao afirmar que Zenão expressava o mesmo *Uno* de Parmênides:

Então, Sócrates estava certo em pensar que Zenão tinha o mesmo propósito que Parmênides, tanto em sua vida como em seus escritos, mas não estava correto em pensar que Zenão significava por ‘não muitos’ aquilo mesmo que Parmênides disse por ‘um’. Para Zenão, ‘não muitos’ nos leva ao *Uno no Múltiplo*, não àquele Uno que é anterior aos muitos; de modo que ele estava demonstrando o uno imane)nte, o outro, o transcendente. ‘Não muitos’, então, não é idêntico ao Uno em si, mas com o *Uno no Múltiplo*.¹²²

Neste momento do comentário procleano, apresentam-se três instâncias: o *Uno transcendente*, o *Uno no Múltiplo* e o *múltiplo*. O *Uno no Múltiplo* exerce uma função de intermediação, ou meio termo, entre o Uno e o múltiplo. O múltiplo, assim, *participa* do *Uno no Múltiplo*, sem o qual, segundo a argumentação de Zenão, sua subsistência seria impossível. Para Proclo, a argumentação em favor deste *Uno no Múltiplo* já seria suficiente para persuadir-nos que a doutrina de Parmênides era verdadeira, pois as “realidades participadas são secundárias em classificação em relação às imparticipadas” e “as coisas que existem em outras são subordinadas às coisas que tem sua realidade a partir de si mesmas”¹²³ (ou seja, ao Uno imparticipado, ou *authypostatón*). O Uno imparticipado (vislumbrado por “Parmênides”) é anterior àquilo que “participa” e “àquilo que é participado”. E “o que é participado é o intermediário necessário entre o imparticipado e as coisas que participam”, pois:

Como os seres que participam podem ser o que eles são chamados, se eles não têm nada no qual participam e o qual é parte deles? Portanto, o que é participado pelos muitos seres não é o único *Ser*, mas prioritariamente a ele vem o *imparticipado*; tampouco existe apenas o *imparticipado*, mas depois dele vem o que é participado e distribuído entre os muitos seres. Agora, Parmênides, como disse antes, vendo esta *mônada do ser* transcendendo a pluralidade de seres, denominou-a ‘Uno’, separando-o da pluralidade das coisas que procedem dele.¹²⁴

¹²¹ *In Parm.*, I, 711. (IDEM, *Ibidem*, p. 84).

¹²² *In Parm.*, I, 711. (IDEM, *Ibidem*, p. 85).

¹²³ *In Parm.*, I, 711. (IDEM, *Ibidem*, p. 84). Em *In Parm.*, I, 709-710, Proclo oferece um procedimento lógico para determinar como “primário” o “ser uno” (one being) e como “secundários” os “múltiplos seres” (many beings): “Que o Ser uno deva ser primário em relação à pluralidade poderás perceber por um procedimento lógico. ‘Ser’ é usado tanto de forma homônima em todas aplicações, ou sinônima, ou como indicando predicados ‘derivados de’ e ‘relativos à’ uma coisa. Mas é impossível que seja usado homonimicamente quando dizemos que uma coisa é mais e outra menos; pois, mais ou menos não são aplicáveis às coisas que são nomeadas homonimicamente. E se o ‘Ser Uno’ é usado sinonimicamente de cada uma das coisas que são, ou se é usado como ‘derivado de’ e ‘relativo à’ uma coisa, segue necessariamente que existe algum ser primário aos muitos seres”. (PROCLUS, 1987, p. 83. Trad. nossa).

¹²⁴ Cf. *In Parm.*, I, 710. (IDEM, *Ibidem*, p. 84. Trad. nossa. Grifos nossos).

Sendo assim, quando Nicolau de Cusa também se refere ao “*Uno necessário*”, indicado por “Parmênides” e, também, por Jesus, o qual seria a “Verdade”, parece ter em vista, mediante o *Comentário* de Proclo, este *Uno imparticipado*, transcendente em relação tanto ao *Uno no Múltiplo* (identificado pelo Cusano com o Universo, que, imanente, dá à multiplicidade unidade), quanto ao conjunto dos seres múltiplos. A necessidade de um princípio transcendente é apresentada por Proclo. O Diádoco recorre a uma argumentação “científica”¹²⁵ e também “teológica”¹²⁶ para sua demonstração, na qual, certamente, Nicolau de Cusa se inspirou.

À argumentação e à metafísica procleana somam-se as palavras do Cristo que afirmam também a necessidade deste princípio transcendente: “Penso que Cristo chamou ‘*necessário*’ o Uno porque todas as coisas se necessitam, ou se unem, ou se constringem para que sejam e, enquanto são, não defluam para o nada”¹²⁷. O Princípio Uno tem, portanto, a propriedade de unificar ou entificar a multiplicidade que, caso desprovida desta unificação, encaminhar-se-ia para o nada¹²⁸. E o que seria esse nada? Como o Cusano o entende? No *De docta ignorantia* o Cusano afirma que a “criatura, que não é Deus nem o 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’ ”¹²⁹. Deus seria o doador do ser, já que não há nada além dele que seja *a partir de si*¹³⁰, sendo a necessidade absoluta¹³¹. A criatura, para Nicolau, “não pode ser composta de ser e de não ser” e, assim, “nem parece

¹²⁵ Nas palavras de Proclo. Proclo recorre também ao diálogo *Sofista*, 243, para a demonstração da necessidade do Uno transcendente. Neste diálogo, o “estrangeiro de Eléia” argumenta que se os seres são muitos, seriam diferentes necessariamente uns dos outros, enquanto muitos; mas como *seres*, seriam assim semelhantes. Essa similitude em respeito ao *ser* deveria estar presente em cada um desses seres através de algo diferente deles ou através de algum deles. Caso isso se dê a partir de algum deles, este último seria o ser primordial e os outros adquiririam seu ser a partir dele. Caso isto viesse de algo exterior, este último seria o ser primário que daria a todos eles sua participação no ser. Cf. *In Parm.*, I, 709. (IDEM, *Ibidem*, p. 83).

¹²⁶ Do ponto de vista teológico, nas palavras de Proclo, há o princípio de que “Tudo que participa e existe em outros, seus participantes, tem seu acesso ao ser através do imparticipado. Aquilo que é participado torna-se pluralizado ao longo das coisas subordinadas a ele, transformando-se em parte de cada um deles e compartilhando sua própria essência com as realidades que participam dele. Mas os seres puros e não-misturados que subsistem por si são fundamentalmente prioritários em relação aos particulares que existem em coisas outras que si mesmos.” Cf. *In Parm.*, I, 709. (IDEM, *Ibidem*, pp. 83-84).

¹²⁷ *De princ.*, 8.

¹²⁸ Cf. também *In Parm.*, VI, 1056, onde Proclo comenta: “(...) o objetivo de Parmênides era demonstrar que através da existência do Uno todos os seres adquirem sua compartilhada substancialidade, enquanto através de sua não existência a natureza das coisas seria eliminada.” (PROCLUS, 1987, p. 413. Trad. nossa).

¹²⁹ *De Doct. Ig.*, II, 2, 100. Nicolau se refere aqui ao *Liber XXIV philosophorum* (Cf. NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 71-72), prop. 14: “Deus est oppositio nihil mediatione entis” (D’AMICO, 2008, p. 210). O comentário a essa proposição diz: “Esta definición hace imaginar que Dios es la esfera en cuyo centro la nada es encerrada. Y la esfera divina continuamente es agente de la obra divina, por la cual retiene a la nada en su ser eternamente, y a partir de la cual, por la exuberancia de su bondad, llama a ser a la cosa, que está como cerca del centro. Ésta sise aviene al ser en acto, permanecerá esfera, si al ser posible, regresara a la nada”. (D’AMICO, 2008, p. 211).

¹³⁰ *De Doct. Ig.*, II, 2, 98.

¹³¹ Cf. *De Doct. Ig.*, I, 6, 15.

que é, devido ao fato de derivar descensivamente do ser, nem que não é, por ser antes do nada, nem que é composta dos dois”¹³². A partir destas colocações, podemos entender o “nada”, referido pelo Cardeal, como sendo o oposto da *necessidade absoluta* de Deus. O Cusano parece, nessas passagens, associar ao termo “*nada*” o *não ser*, ou seja, o nada poderia, assim, ser entendido como um *Não Ser Absoluto*.

É importante, neste momento, destacar a distinção procleana entre o *Não Ser Absoluto* e o *Não Ser Relativo*¹³³, que também parece ser adotada por Nicolau de Cusa. Para Proclo, o *Não Ser Absoluto* seria o *nada* desprovido de toda a substancialidade e o *Não Ser Relativo* seria o *Uno anterior* ao Ser:

Isso é o mesmo que dizer que é pelo ‘Não Ser’ que conhecemos o Uno, e isso, por sua vez, é equivalente a dizer que é pela negação que conhecemos o Uno. O ‘Não Ser’ é uma negação, embora não no sentido do Absoluto ‘Não Ser’; pois isso é ‘Não Ser’ e, além do ‘Não Ser’, é o *nada*, razão pela qual é desprovido de toda substancialidade e é privado mesmo da unidade. É descrito, pelo menos, como ‘nem ao menos Um’, porque, acima de tudo, é completamente sem participação naquilo em que a não participação nele faz algo inteiramente sem substância; para isso (i.e. a unidade) é o último atributo a deixar as coisas; antes dele, o ser e, antes, a Vida e, antes desta, o *nous*. Pois algo que não tenha inteligência ainda pode viver e ser e o que não vive ainda pode ser e o que não tem ser pode, pelo menos, subsistir como o Uno; mas o que não é nem mesmo Uno deve necessariamente ser desprovido de tudo e isso é o ‘Não Ser’ Absoluto. Aquele que é *anterior ao Ser*, pelo contrário, não é, certamente, mas não é, no entanto, nada; pois é um e é impossível dizer que é o *nada*. Deixe-nos, então, declarar que isso seja o Não Ser e que possamos conhecê-lo através daquilo que, em nós, é semelhante a ele (pois há em nós uma espécie de semente deste Não Ser), e então vamos chamá-lo de ‘não existente’ enquanto transcendendo todos os seres, para que não nos sintamos seduzidos pela indeterminação e nos dirijamos ao Não Ser através da imaginação e não através da divina inspiração; pois isso não só nos separará do Uno, mas também do conhecimento verdadeiro.¹³⁴

O Princípio Uno, segundo Proclo, apresenta-se como um *Não Ser* relativo, que não pode ser denominado do modo pelo qual se é denominado aquilo que possui *ser* e, portanto, só é atingido, no discurso, através das negações e, diretamente, pelo que ele chama de “inspiração divina”. Percebe-se, a partir de uma comparação entre as duas passagens, que a concepção cusana de “*nada*” seja inspirada nessas distinções procleanas. Além disso, seu *Princípio* se relaciona àquela ideia de *Não Ser* relativo, apresentada por Proclo.

No fragmento supracitado, Proclo também demonstra sua “*cadeia do ser*”, com o Uno acima de tudo e, posteriormente a ele, o ser, a vida e o intelecto (*nous*). Tal *cadeia do*

¹³² *De Doct. Ig.*, II, 2, 100.

¹³³ Cf. *In Parm.*, VI, 1039. (PROCLUS, 1987, p. 400).

¹³⁴ *In Parm.*, VI, 1081-1083. (IDEM, *Ibidem*, p. 432. Trad. nossa. Grifos nossos).

ser é também proposta pelo Cusano na sequência de seu sermão¹³⁵. Para Proclo a alma “tem o poder de dar vida”¹³⁶. Proclo considera ainda que a Alma (enquanto *Hipóstase*) seja a causa de todas as *causas que dão vida* (almas)¹³⁷. No livro III, 787-788, afirma: “(...) e a alma dá a vida e possui a vida”¹³⁸. Platão também considera a alma como sendo a “governadora” ou “senhora” do corpo¹³⁹. Tendo em vista essas doutrinas platônicas, considera-se que Nicolau de Cusa está a se posicionar favoravelmente a elas no que diz respeito à anterioridade e superioridade da *alma* em relação ao corpo - enquanto *causa* de sua organização e doadora da vida. Os “modos de ser” (*modus essendi*), apresentados por Nicolau e Proclo, refletem uma estrutura da realidade que se organiza segundo *graus de participação na unidade*. Quanto mais próxima da *Unidade*, mais poderosa sua força¹⁴⁰. Partindo da matéria, que se apresenta como uma *possibilidade de ser* (que não é absoluta), a *cadeia do ser* cusana se estende para a vida (dada pela alma) e dela para o “intelecto”, ou “espírito”, tendo o *Uno transcendente* e “imparticipado” como instância final. Tal *Unidade* é necessária para a subsistência de todos os “modos de ser” e, desprovidos dela, tanto a “matéria” ou a “possibilidade de ser” (*possibilitati essendi*) quanto o “ser em ato” não seriam:

E, igualmente, ao menos que essa unidade, que é chamada por Platão de ‘o *Uno Absoluto*’, esteja presente na *possibilidade de ser*, a *possibilidade de ser*, ou *matéria*, não seria. Então, o ser que está em potência não é [realmente] *ser*; no entanto, na medida em que o *ser* é visto em potência, não é o caso que seja visto separado de sua participação na Unidade, uma vez que não é um [inqualificado] nada. Pelo contrário, é nada [no sentido de] intrínseco defluxo, ou de [não ser de] nenhum modo necessitado, ou [de ser] constrangido para que possa ser. E, dessa forma, anterior ao *ente em potência* e ao *ente em ato* é visto o *Uno*, sem o qual nenhum dos dois é possível.¹⁴¹

Ao final de sua argumentação em favor da unidade e da necessidade de um *Principio*, Nicolau faz uma composição entre o vocabulário (neo)platônico (o “Uno”) e o aristotélico (a distinção entre “ato” e “potência”). Ao nosso ver, reafirmando a sua concepção da possibilidade de definição daquilo que se encontra no *Uno no Múltiplo* (ou o “*Máximo contraído*”) pela lógica proposta por Aristóteles. O Cardeal discute, no parágrafo supracitado, o *status ontológico* da matéria enquanto “possibilidade de ser”, ou seja, a define como um “intrínseco defluxo”, que não é, em todo caso, necessário. O movimento intrínseco da matéria, pode-se concluir, seria uma constante passagem da potência ao ato. Essa passagem se dá, necessariamente, pela subsistência *per se* do Uno, o doador do ser

¹³⁵ *De princ.*, 8.

¹³⁶ *In Parm.*, II, 746. (PROCLUS, 1987, p. 118)

¹³⁷ Ver: *In Parm.*, VI, 1077. (IDEM, *Ibidem*, p. 429).

¹³⁸ *In Parm.*, III, 787. (IDEM, *Ibidem*, p. 159).

¹³⁹ *Fédon*, 80 A.

¹⁴⁰ *De princ.*, 8.

¹⁴¹ *De princ.*, 8.

que se encontra *acima do ser*, enquanto causa tanto do ato quanto da potência. Sendo assim, Nicolau de Cusa parece demonstrar sua adesão ao (neo)platonismo em oposição ao aristotelismo corrente em sua época¹⁴². Sua argumentação em favor de Deus enquanto subsistente *per se* necessário e uno passa constantemente pela recepção e crítica do *Comentário ao Parmênides* de Proclo e, como corolário de suas argumentações, Nicolau de Cusa apresenta sua exegese bíblica, onde tal *unidade e necessidade* são reafirmadas¹⁴³.

Tendo em vista as discussões apresentadas, nota-se que Nicolau de Cusa recolhe certos pontos da metafísica procleana desenvolvida no *Comentário ao Parmênides* os argumentos para a demonstração da unidade e da necessidade do *Princípio*. Nota-se, principalmente, a recepção por parte do Cusano da distinção entre o *Uno imparticipado* e o *Uno no Múltiplo* operada por Proclo. O *Uno imparticipado* que, segundo Proclo, era o verdadeiro objeto de discurso do personagem “Parmênides” de Platão e o *Uno no Múltiplo*, objeto das argumentações de Zenão naquele diálogo. Tais “Unos”, ao nosso ver, aparecem, neste momento, como dois “aspectos” de um mesmo *Princípio*, o *Uno Absoluto*: enquanto “imparticipado” é *transcendente* em relação ao *ser* e anterior a todas as afirmações e negações; enquanto “participado” é *imane*nte ao *ser*, dando-lhe a coesão e a condição de possibilidade de existência. Considera-se ser esse um ponto central para a compreensão futura da *relação* entre Deus e Universo, que também pode servir de ponto favorável para a nossa *hipótese de leitura*, ou seja, a da paradoxal transcendência e imanência divina.

Apresentada a adoção do *Princípio Uno* por Nicolau, restaria agora alguns problemas para o nosso autor: como que, sendo *Uno*, o *Princípio* pode ser harmonizado com a concepção trinitária cristã? Este é o próximo passo a ser discutido em nossa análise do *De principio*.

2.2.2 A Uni-trindade do *Princípio* e a Teologia do Verbo

“Por isso, quando digo ‘a unidade é máxima’, exprimo a trindade.
 Na verdade, quando digo unidade, digo princípio sem princípio;
 quando digo máxima digo Princípio a partir do Princípio;
 quando a uno e ligo por intermédio do verbo ‘é’,
 exprimo a processão de um e de outro”.
 (*De docta ignorantia*, I, X, 29)

Nicolau de Cusa, no movimento inicial do sermão *De principio*, parece se alinhar à tradição neoplatônica, mediante Proclo, do *Uno transcendente* enquanto *Princípio* de todas as coisas. O Cusano, assim, “transita pelo caminho das concordâncias: a pura unidade da tradição neoplatônica é concordante com a que se expressa na Sagrada Escritura”¹⁴⁴. No entanto, conforme D’Amico, para Nicolau de Cusa, a tradição cristã acrescenta “um

¹⁴² (TEIXEIRA, 2003, p. 31).

¹⁴³ *De princ.*, 8.

¹⁴⁴ (D’AMICO, 2003, p. 20. Trad. nossa).

plus” à reflexão do Uno como *Princípio*: “Precisamente, para que uma tal unidade possa ser considerada Princípio, deve necessariamente engendrar a razão de si mesmo, a saber, sua definição, ou *Logos*: sua unidade é princípio se e somente se pensa a si mesmo”¹⁴⁵. Essa *Unidade* deve possuir, portanto, uma natureza *intelectual*, o que é expresso na continuação do *De princípio* quando o Cardeal coloca que o *Princípio Uno* deve entender-se a si mesmo mediante o *Logos*:

E não podemos negar que se entenda a si mesmo, tendo em vista que é melhor do que o que se entende a si mesmo. Ele, então, gera de si mesmo sua razão, ou definição, ou *Logos*. Essa definição é razão na qual o Uno necessário entente tanto a si mesmo como todas as coisas que são constringidas pela unidade e todas as coisas que são possíveis de serem feitas.¹⁴⁶

Neste caminho de conciliação com o pensamento neoplatônico trilhado, ainda nos seus primeiros passos, por Mario Vitorino e por Dionísio Pseudo-Areopagita¹⁴⁷, a filosofia cristã se esforçava em atribuir à unidade de Deus a *τριαδική* ou *tri-unidade* de suas Pessoas. Porém, como ressalta Beierwaltes, ao invés de Proclo, que postulava a total negatividade do Uno e sua absoluta não-relacionalidade, deve-se pensar que, nesta questão, é sobretudo através de Porfírio que estes esforços mais se adaptam à reflexão neoplatônica. Porfírio, diferentemente de Plotino - que atribuía a autorreferência mediante o *Νοῦς* à segunda hipóstase ou ao *Uno-múltiplo* (*hen pollá*), sendo que ao Uno, como primeiro absoluto, era impossível qualquer alteridade¹⁴⁸ -, interpretava as duas hipóteses da segunda parte do diálogo *Parmênides* (Super Ser e Ser, respectivamente)¹⁴⁹ como um “pensamento puro”, ou seja, um “pensamento que pensa a si mesmo”¹⁵⁰, o que viria ao encontro da concepção trinitária do Deus cristão: ao invés de uma absoluta não-relacionalidade, a qual era atribuída ao Uno por Plotino e Proclo, a Trindade cristã era, diferentemente, concebida como uma relacionalidade trinitária *intra* divina, enquanto *pensamento divino*, concepção que pode ser rastreada através da presença de uma “Teologia do Verbo” desde a primeira patrística (como em Justino, Clemente de Alexandria e Gregório de Nissa), passando pelo

¹⁴⁵ (IDEM, *Ibidem*, pp. 20-21. Trad. nossa).

¹⁴⁶ *De princ.*, 9. Na tradução de André (1997, p. 177): “Não podemos negar que ele se conheça a si próprio, porque é melhor sendo inteligente de si. Ele gera a partir de si a razão de si, a definição ou o Logos. (...) O Logos é o verbo consubstancial, ou seja, a razão do pai definido que se define a si próprio, a qual complica em si todo o definível, porque nada pode ser definido sem a razão do uno necessário”.

¹⁴⁷ Ver: (BEIERWALTES, 1991, pp. 177, 189); (BEZERRA, 2009, pp. 43, 49); (ANDRÉ, 1997, p. 172).

¹⁴⁸ Cf. (BEIERWALTES, 1991, p. 175). Segundo André (1997, p. 171), “O neoplatonismo plotiniano, na busca de uma unidade absolutamente anterior a qualquer multiplicidade, desdobra este princípio em duas realidades ontológicas: o Uno e o *Νοῦς* radicando na segunda instância a dinâmica diferenciadora do primeiro princípio aristotélico. O Uno seria assim plena identidade e o *Νοῦς* comportaria uma identidade na diferença ou uma identidade apesar da diferença”.

¹⁴⁹ As interpretações neoplatônicas das “hipóteses” da segunda parte do diálogo *Parmênides* serão retomadas na seção sobre as *Hipóstases*, adiante.

¹⁵⁰ Para uma melhor abordagem do pensamento de Porfírio recomendamos a leitura de Beierwaltes (IDEM, *Ibidem*, p. 189).

pensamento de Agostinho, Boécio, Escoto Eriúgena e atravessando a escolástica, cujo maior representante é Tomás de Aquino¹⁵¹.

Voltando nossa atenção ao excerto supracitado, Nicolau parece, então, propor uma *Teologia do Verbo* que concebe uma dialética *intra* e *extra* divina: o mundo seria uma expressão *externa* do *Verbo* Divino. Nas palavras de André: “(...) por um lado, o Verbo é expressão da primeira pessoa da Trindade e, por outro, o mundo é resultado do dinamismo exteriorizante e expressivo do próprio Verbo”¹⁵². Se, de um lado, a concepção do divino enquanto princípio auto-reflexivo, ou pensamento do pensamento¹⁵³, de inspiração bíblica e aristotélica¹⁵⁴, remete a uma expressividade interna do *Princípio*, que “gera de si mesmo seu próprio *Logos*”, por outro, a exteriorização desta expressividade é concebida como uma *criação*: como poderia o Criador não ter conhecimento nem de si mesmo nem daquilo que cria? É através de sua própria relacionalidade trinitária *intra-divina* que seria possível ao Criador conceber “tanto a si mesmo como aquilo que é constrangido pela unidade e aquilo que é possível de ser criado”¹⁵⁵. Parece-nos, assim, que a criação *ex nihilo* aparece aqui na sua forma plena, de modo que, preexistente à criação, a unidade divina “complica” tudo aquilo que é “possível de ser criado”, não dependendo de nenhum auxílio ou material *externo* para executar sua obra. No entanto, seria impossível a esta Unidade gerar, ou melhor, *expressar* sua criação caso desprovida desse “princípio racional” ou *Logos*. Porém, como seria possível conceber uma Unidade que contém, em si, distintas “Pessoas”, uma vez que, para o Cardeal, a mesma se constitui trinitariamente?

Para a solução desta questão serão apresentados por parte de Nicolau de Cusa, ao nosso ver, no decorrer da avaliação desta temática, ou seja da *natureza divina de Jesus Cristo* como uma das pessoas da Trindade, enigma inspirador do sermão, sete pontos principais na defesa da mesma, que seriam respectivamente: i) a *consubstancialidade* das pessoas da Trindade, enquanto *coincidência* entre suas naturezas; ii) a concepção da eternidade divina enquanto *essência toda-simultânea*; iii) a concepção da *imagem e semelhança do criado* em relação ao Criador, enquanto efeito e causa; iv) a *infinitude em ato* como solução para a *reductio ad infinitum* dos “princípios”; v) a *proeminência do princípio trinitário* em algumas concepções religiosas e filosóficas; vi) a *impossibilidade de um princípio irracional* enquanto causa do *cosmos*; e vii) o *testemunho do próprio Cristo*, presente nas *Sagradas Escrituras*. Tendo em vista essa exposição das sete razões/argumentações em favor da divindade de Cristo, enquanto uma das Pessoas da Uni-Trindade, por parte de Nicolau de Cusa, pretendemos desenvolver na medida necessária cada um deles, na

¹⁵¹ Não desejamos avaliar aqui a história das concepções sobre a Trindade no cristianismo, apenas indicar alguns nomes de relevo que possivelmente inspiraram o pensamento do Cardeal Nicolau de Cusa. Cf. (ANDRÉ, 1997, pp.183, 184).

¹⁵² (ANDRÉ, 1997, p. 183).

¹⁵³ (BEIERWALTES *apud* ANDRÉ, 1997, p. 171).

¹⁵⁴ (IDEM, *Ibidem*, p. 181).

¹⁵⁵ Cf. *De princ.*, 9.

medida em que os mesmos tocarem a questão da “infinidade” do *Princípio* e do *Universo* e suas relações neste sermão. Visualiza-se inicialmente que, para a presente investigação, é de fundamental relevância as noções: i) da *Coincidência dos opostos* (*coincidentia oppositorum*); ii) a *imagem e semelhança* do efeito em relação à sua causa; iii) as relações entre a eternidade e o tempo; e iv) a *infinidade em ato* do *Princípio*. Procuraremos, em nosso terceiro capítulo, aliar ao debate da infinidade do Universo e de Deus as principais noções retiradas dessas arguições.

2.2.2.1 A consubstancialidade das Pessoas da Trindade

Nicolau de Cusa demonstra, já na sequência de seu sermão, sua primeira argumentação. Tendo em vista a “consubstancialidade” entre as Pessoas da Trindade, fundamentada nas Escrituras, o Cardeal parece aliar sua “lógica coincidencial” à reflexão sobre as relações entre as naturezas destas mesmas *Pessoas*, o que é expresso quando afirma que “no divino, ter é ser”:

E o *Logos* é o *Verbo consubstancial* ou a *Razão*, o definido que define a si mesmo e, em si, complica todo o definível, já que nada pode ser definido sem a *Razão do Uno necessário*. Portanto, como Cristo dizia, o Pai tem a vida em si; o pai deu ao filho ter a vida em si; Mas, no divino (*in divinis*), *ter é ser*. Portanto, o Filho é vida vivificante, assim como o é o Pai, ou seja, o Filho é da mesma natureza e essência [do Pai].¹⁵⁶

Neste primeiro passo, é na *consubstancialidade* entre *Pai* e *Filho* (*Logos*)¹⁵⁷ mediante a “coincidência” entre *ter* e *ser* que o Cardeal se fundamenta para expressar aquela relação *intra* Trinitária. Uma vez que, sem o *Logos*, não se poderia conceber a possibilidade de uma “criação” ou da impressão de *ordem* ao *cosmos*. Devemos, neste momento, visualizar que naquela “razão”¹⁵⁸ está “complicado” todo o definível. O Cardeal se utilizará do par de noções “*complicatio/explicatio*”, o qual perpassa toda a sua obra e que acreditamos ser de fundamental importância para a compreensão da mesma. Sendo assim, faz-se necessário, primeiramente, a avaliação destas noções para que entendamos o sentido que o Cusano atribui à proposição “possuir é ser”. Faz-se necessário também averiguar, ainda que não exaustivamente, o que Nicolau de Cusa entende pela *coincidentia oppositorum/contradictorum*.

Para André¹⁵⁹ a radicalidade da tematização da *creatio ex nihilo* no pensamento de Nicolau de Cusa o leva, como resposta a este problema, primeiramente, a identificar

¹⁵⁶ *De princ.*, 9.

¹⁵⁷ O Pai deu ao Filho “ter a vida em si mesmo” como expressa o Evangelho de João: (Jo. 5:26).

¹⁵⁸ Afirma André (1997, p. 174) que um dos termos frequentemente utilizados por Nicolau de Cusa para exprimir essa natureza da Segunda Pessoa da Trindade é “*ratio*” no sentido de “fundamento” ou de “Princípio fundante”.

¹⁵⁹ (ANDRÉ, 1997, p. 180).

seu “máximo” como uma “plenitude supra coincidencial”¹⁶⁰ e, em segundo lugar, a abordagem da sua dimensão trinitária: “(...) constitui uma segunda plataforma, na medida em que caracteriza essa unidade “supra coincidencial” como uma identidade que não anula a diferença dado que é identidade *na* ou *apesar da* diferença por ser uma unidade internamente relacional *anterior à oposição entre a unidade e multiplicidade* e à distinção entre identidade e diferença”¹⁶¹.

Concordando com essa “radicalidade” apontada por André, entende-se que o Cardeal verifica a absoluta transcendência do *Princípio Uno* (enquanto um “Não Ser” relativo procleano) que, no presente sermão, como já demonstrado na primeira seção, é associado pelo Cusano àquele “Uno imparticipado” procleano. O mesmo deve, no entender de Nicolau de Cusa, comportar uma dimensão relacional trinitária, uma vez que deve também presentificar aquele princípio racional, sem o qual não haveria possibilidade de ordem na dimensão do “*Uno no Múltiplo*”. Se faz necessário, ao Cardeal, demonstrar de que forma se dá tal articulação, ou seja, como se relacionam o *Princípio* fundante e o “ser do múltiplo”. É tendo em vista essa transcendência que, segundo André, no *De docta ignorantia* o Cusano responde a primeira parte da questão, definindo ali o Máximo como “*omne id quod esse potest*”, ou seja, “faz coincidir na pura atualidade do Máximo tudo o que no âmbito do finito e da multiplicidade aparece como possibilidade limitada, de-terminada e diferenciada”¹⁶². Quando contemplado Deus, tudo é Deus, ou seja, no “Máximo” *tudo é este próprio Máximo*, pois ele é plenitude *infinita*. Resta saber, nas palavras de André, “como é que as coisas múltiplas e finitas são quando são contempladas não no Máximo, mas em si mesmas?”, ou seja, “como é que o múltiplo existe como múltiplo?”¹⁶³. Segundo a concepção de André, é como uma tentativa de resposta a essa pergunta que Nicolau de Cusa desenvolve as noções *complicatio/explicatio* e tudo indica que seja Boécio a fonte mais provável das mesmas, que fundamentam toda sua reflexão sobre a natureza divina e, também, sua “teoria expressionista” da Trindade. Segundo André: “Esse par de conceitos provém antes de Boécio, que, no Livro IV da *Consolatio Philosophiae*, afirma que na providência divina se complica a unidade de todas as coisas e que a multiplicidade é uma explicação dessa mesma Providência”¹⁶⁴.

André comenta que Nicolau de Cusa, ao pensar tais relações entre o Uno e o múltiplo¹⁶⁵, insere-se na tradição neoplatônica que marcou a “mística medieval”. Essa corrente

¹⁶⁰ Retomaremos futuramente esta expressão cunhada por André quando discutirmos as teologias catafática e apofática.

¹⁶¹ (IDEM, *Ibidem*, p. 180. Grifos nossos).

¹⁶² (IDEM, *Ibidem*, p. 180).

¹⁶³ (IDEM, *Ibidem*, p. 181).

¹⁶⁴ (IDEM, *Ibidem*, p. 187). Para André (IDEM, *Ibidem*, p. 187), Thierry de Chartres, no seus comentários ao *De Trinitate* de Boécio retomará tais termos para “falar da forma divina como complicação e da sua explicação na mutabilidade da matéria”, e o seu sucessor Clarenbaldo de Arras afirmará que na sua simplicidade a Providência divina “complica o que na explicação temporal é cognoscível”.

¹⁶⁵ Como também nota M. de Gandillac em: *La philosophie de Nicolas de Cues*.

de pensamento, para André, propõe uma “dialética entre teofania e transcendência” que caracteriza “as relações entre Deus e o mundo”¹⁶⁶. Tendo Platão como a principal fonte dessa “dialética”, ela teria sido inicialmente pensada pelo filósofo grego através: i) do tema da *participação*; ii) no processo de conhecimento tal como é desenvolvido a partir da alegoria da linha; e iii) na natureza do *eros* que “instaura uma dinâmica ascensional”, ou seja, que permite uma “assemelhação a Deus” (ὁμοίωσις τῷ θεῷ)¹⁶⁷. Tal dinâmica, ainda segundo o autor, inspirou os neoplatônicos a pensarem suas “Hipóstases” *intermediárias*, justamente no intuito de articular o Uno e o múltiplo, de forma a garantir a presença do primeiro no segundo. Isso possibilitaria o regresso (*epistrophé*) do múltiplo para o Uno¹⁶⁸. Ainda que não desenvolvida por Plotino, a *explicatio* irrompe:

(...) já com uma certa clareza nos textos do seu discípulo Proclo, sobretudo no *Comentário ao Parmênides* que Nicolau de Cusa cita frequentemente no *De princípio*. Este autor, pensando o Uno como diferença total em relação ao múltiplo e em relação à própria alteridade, que encontra nas ‘hénades’ a sua mediação com o uno, admite, no entanto, já a presença plena do *Uno no Múltiplo*, que pode ser interpretado como uma ‘expressão’ do Νους e, através do Νους, do próprio Uno, tal como o espírito de um geômetra se exprime, sem restrição, na plenitude indefinida dos teoremas.¹⁶⁹

Vejamos a passagem do *In Parmenidem* de Proclo que André se utiliza para tecer esse comentário¹⁷⁰, onde o Diádoco se propõe a especificar o “lugar” onde se encontram as Ideias, através da interpretação do texto do *Parmênides* (133 C):

Para a consideração deste assunto o argumento primeiramente chama a atenção para certos axiomas e noções comuns. A primeira noção é a de que se as Ideias são completamente transcendentais e *per se*, elas não existem de todo; pois, como elas poderiam existir completamente separadas ao mesmo tempo de nós e de todo o resto? Assim, a mente (Νους) é o lugar das Ideias - mas não ‘lugar’ no sentido de que elas necessitam de um lugar para se situarem, assim como necessitam os acidentes de uma substância, ou as *formas na matéria* da Matéria, tampouco no sentido que a mente as contém como partes de si mesma amontoadas por um processo de acumulação mas, ao invés disso, assim como [i] um centro de um círculo mantém juntos a si mesmo os diversos términos das linhas que procedem dele e [ii] como um ramo do conhecimento contém uma multiplicidade de teoremas, i.e, não sendo constituído por esta multiplicidade, mas anterior a ela e sendo em sua totalidade em cada parte; pois o Intelecto (Νους) é um *uno múltiplo* justamente neste sentido; *sem partes*, contendo uma multiplicidade na sua unidade, porque ele não é o *Uno ele mesmo* subsistindo anteriormente a toda a multiplicidade, mas,

¹⁶⁶ (IDEM, *Ibidem*, p. 181).

¹⁶⁷ Sobre tal assemelhação ver: *Teeteto*, 176 B-C.

¹⁶⁸ Para André, Plotino estabelece o Νους como uma *energeia* (*Enéadas.*, IV, 3, 12, 39-42); e como *dínamis panton* (*Enéadas*, IV, 3, 15, 33), o que o permite considerar que o Νους funciona como uma intermediação que garante a presença do Uno no múltiplo. (cf. ANDRÉ, 1997, p. 182).

¹⁶⁹ (ANDRÉ, 1997, pp. 182-183).

¹⁷⁰ (IDEM, *Ibidem*, p. 183, nota 122). Cito: “Cf. PROCLO, *In Parm.*, 930, 11, *apud* M. De GANDILLAC, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, 126, n. 65.”.

antes, possuindo a unidade e a multiplicidade em conjunto. Este, então, é o sentido no qual ele é o ‘lugar’ das Ideias (Arist. *De. An.* III, 4). Portanto, se a Alma e o *Nous* não são idênticos, então as Ideias, cujo lugar é o Intelecto, não estão ‘em nós’.¹⁷¹

A imagem apresentada por Proclo no excerto supracitado parece apropriada para se visualizar a *complicatio* e a *explicatio* tal qual o Cusano as entende. Ao centro de um círculo confluem todos os raios possíveis de uma circunferência. No entanto, mesmo assim, esse centro permanece idêntico a si mesmo, enquanto “centro”. Assim, ele se demonstra, *ao mesmo tempo*, tanto o centro como todos os términos dos raios (eles são infinitos). O “centro da circunferência”, na simbologia de Proclo, contém uma multiplicidade (os términos de todos os raios) de forma *complicada*. Aqueles raios que se encontrariam *complicados* no centro, ou partindo do mesmo, no vocabulário cusano, *explicam*-se na circunferência. Portanto, a circunferência seria a *explicatio* daquilo que se encontra como uma *complicatio* no centro, conforme o ilustra a figura abaixo:

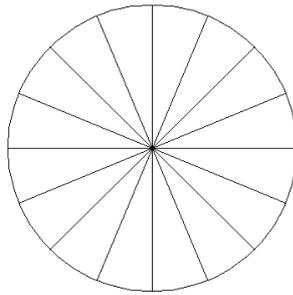


Figura 1: complicatio-explicatio

Porém, uma vez que Nicolau de Cusa não admitirá *intermediários* entre o Uno transcendente e imanente, assim como os postula Proclo¹⁷², faz-se necessário compreender, conforme a interpretação de André, que é na Teologia do Verbo¹⁷³ e na concepção subjacente à mesma de que o mundo é um “resultado do dinamismo exteriorizante e expressivo do próprio Verbo” que Nicolau se fundamentará. Para André, é na reflexão de Dionísio Areopagita, de Boécio, de Eckhart e de Boaventura que Nicolau de Cusa encontrará fontes para a tematização da “*dialética teofania-transcendência*”, a qual, segundo André, *atravessa toda sua obra*. E será em Escoto Eriúgena e Boécio que encontrará a cunhagem daquela expressão (*complicatio-explicatio*)¹⁷⁴. Mas vejamos de que modo Nicolau de Cusa melhor explicita tal par conceitual para que possamos compreender o que pensa pela *consustancialidade* das Pessoas da Trindade. No *De docta ignorantia* ele afirma: “Por isso Deus é aquele que tudo complica, na medida em que tudo está nele, e é aquele

¹⁷¹ *In Parm.*, IV, 930-931. (PROCLUS, 1987, pp. 284-285. Trad. nossa. Grifos nossos).

¹⁷² Voltaremos com mais atenção a esse assunto na seção sobre as “Hipóstases”.

¹⁷³ Extensamente debatida no *De trinitate* de Santo Agostinho.

¹⁷⁴ Para toda essa passagem ver: (ANDRÉ, 1997, pp. 184-188).

que tudo explica, na medida em que ele próprio está em tudo”¹⁷⁵, afirmação a qual André entende da seguinte forma:

A ‘complicação’ significa a presença de tudo em Deus; a ‘explicação’ remete para a presença de Deus em tudo. ‘Complicar’ e ‘explicar’ radicam no verbo grego πλέκειν que significa dobrar, o qual, com os prefixos com- e ex- envolve, no primeiro caso, uma dimensão de total fechamento de um conjunto sobre si próprio e, no segundo caso, de abertura e desdobramento para o exterior. Numa perspectiva dinâmica (...), esta ideia seria traduzível pelo significado etimológico de comprimir e exprimir. A fórmula ‘complicatio-explicatio’ visa, assim, exprimir a relação entre identidade e diferença no pensamento cusano: a ‘complicatio’ é a identidade na sua plenitude de sentido, anterior a qualquer oposicionalidade e alteridade, a ‘explicatio’ é a diferenciação dessa absoluta identidade não apenas em sentidos diferentes mas na própria diferença subjacente à distinção entre identidade e diferença.¹⁷⁶

Assim como o centro da circunferência, no qual estão *complicados* todos os pontos terminais de todos os raios (eles são infinitos), Deus *complica* tudo aquilo que se encontra *explicado* no Universo e isso inclui, de forma absoluta e transcendente, os *opostos/contraditórios* e, devido a isso, *complica* também tudo aquilo que possa ser *definido*. Porém, mesmo sendo Deus a “coincidência dos opostos/contraditórios”, o mesmo ainda permaneceria no seu aspecto “inviolável” como a *infinidade* absoluta, tal qual a ideia do “centro da circunferência”. Nesse sentido, é também uma “oposição dos opostos” que é “sem oposição”:

Com efeito, tudo aquilo que se diz da absoluta simplicidade coincide com ela, porque aí o ter é ser, a *oposição dos opostos é oposição sem oposição*, assim como o *fim do que é finito é fim sem fim*. Por isso, tu, Deus, és a oposição dos opostos, porque és infinito, e, porque és infinito és a própria infinidade. Na infinidade, a oposição dos opostos é sem oposição¹⁷⁷.

Desta maneira, para Nicolau, Deus seria, como expressa André, “*supracoincidental*”, enquanto uma “plenitude anterior a qualquer multiplicidade”¹⁷⁸. Uma vez que Deus, para Nicolau, é uma infinidade que “é em ato tudo aquilo que pode ser”, o mesmo deve abarcar *tudo* “dado que, como infinito, não pode haver autêntica realidade que não seja a sua”¹⁷⁹. Portanto, segundo essa interpretação, o “Infinito” não se apresenta um *oposto* do “finito”, mas se apresenta como *um tipo* de “oposto” que não exclui sua presença no

¹⁷⁵ *De doc. ig.*, II, 3, 111. No original: “(…) licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et - ut est complicatio - omnia in ipso esse ipse, et - ut est explicatio - ipsum in omnibus esse id quod sunt”.

¹⁷⁶ (ANDRÉ, 1997, pp. 189-190).

¹⁷⁷ *De vis. dei.*, 13. (NICOLAU DE CUSA, *apud* ANDRÉ, 1997, p. 206. Grifos nossos).

¹⁷⁸ Nicolau de Cusa reformulará na obra *De visione dei* (Cap. 13) a ideia de “coincidência dos opostos”. Nesta obra Deus aparecerá como “*oppositio oppositorum*”, o que, segundo André (1997, p. 207), permitirá ao Cusano “eliminar qualquer possibilidade de considerar Deus um oposto”. Essa expressão remeteria ao “princípio fundante dos opostos” que é a “própria infinidade divina”.

¹⁷⁹ (ANDRÉ, 1997, p. 210).

“finito” e também que não reduza o mesmo ao próprio “finito”, que seria esse mesmo Infinito, porém “contraído”, o que entendemos como a paradoxal transcendência/imanência divina, ou um *panenteísmo*.

Consideramos essa interpretação adequada para se compreender alguns aspectos de difícil apreensão das relações entre o “infinito absoluto” (ou Deus) e o “finito” (ou Universo) e nos propomos a verificar se no *De principio* existem elementos para reforçá-la. Notamos claramente a dificuldade enfrentada pelo Cardeal para transmitir aquilo que concebia como a “Infinidade divina”. Tal dificuldade consiste, ao nosso ver, na necessidade de abandonar os axiomas da lógica aristotélica para se expressar o *Princípio*. Percebe-se que o Cusano, mediante as noções de *complicatio/explicatio*, esforça-se no sentido de transmitir uma relação “não-excludente”, porém, “não-reducionista” entre a infinidade de Deus e a do Universo. Na avaliação do *De principio*, as mesmas serão de grande valia para a compreensão das expressões “infinidade que finitiza” (*Infinitas finiens*) e “infinidade finitizável” (*Infinitas finibilis*).

2.2.2.2 A Eternidade é *tota simul essentia*

Prosseguindo na avaliação do sermão, o segundo argumento apresentado pelo Cardeal se fundamenta na necessária eternidade do *Princípio*. Podemos deduzir que, caso o *Princípio* não fosse eterno e participasse da natureza temporal, teria, assim, sido criado, pois a “criação” é justamente o momento no qual a natureza temporal passa a existir, e isso seria absurdo. Assim, o *Princípio* deve necessariamente ser eterno. Sendo que o *Pai* não pode ser denominado “pai” sem que haja um Filho, também o *Princípio* não pode ser denominado “princípio” sem que haja um *princiado*. Uma vez que Nicolau toma como *enigma* de seu “exercício intelectual” a denominação “Princípio” em referência a Cristo, apresentada pelo *Evangelho de João*, o *Princípio princiado* (Cristo) deve ser, da mesma forma, necessariamente eterno:

E para que não duvides de que o filho é *Princípio*, nota, então, que o *Princípio*, enquanto *Princípio*, é eterno e que todas as coisas que são vistas na eternidade são eternas. Assim, vê que não pode haver princípio sem princiado na eternidade. Agora, ver na eternidade o princiado é vê-lo, ele mesmo, no *Princípio*. Portanto, o princiado é *Princípio princiado*.¹⁸⁰

Caso o princiado seja eterno e, uma vez que tudo que é eterno seja também *Princípio*, o princiado torna-se, assim, *Princípio*, ou melhor, “*Princípio princiado*” (*principium principiatum*). Assim, admitido o “Princípio princiado” consubstancial ao *Princípio*, deve-se admitir a eternidade do mesmo. Isto se dá fundamentalmente porque

¹⁸⁰ *De princ.*, 10.

a eternidade (divina) é uma “essência toda-simultânea” (*tota simul essentia*)¹⁸¹, noção que indica que tudo aquilo que constitui o *Princípio* é ele mesmo. Ao invés de uma eternidade pensada a partir de uma *potencialidade*, ou seja, como uma sucessão indefinida e interminável de momentos, a eternidade da Trindade divina é concebida pelo Cusano como uma *essência toda simultânea*:

Saibas que a eternidade não pode ser considerada uma duração extensa mas, de uma só vez, uma *essência toda simultânea*, que é [o próprio] *Princípio*. Quando, portanto, a eternidade é considerada *Princípio*, não é diferente dizer *Princípio principiado*, tanto quanto eternidade do eterno ou eternidade principiada. A eternidade não pode ser outra, senão o eterno; nem tampouco a eternidade pode ser anterior à duração eterna; verdadeiramente, o eterno é coeterno com a eternidade. Do mesmo modo, o principiado é coeterno com o *Princípio*. Pois, se o *Princípio* é também *Princípio do principiado*, que é o mesmo do que se dizer que a eternidade é eternidade do eterno, então, torna-se patentemente claro o *principiado eterno*. Vês, portanto, o *Princípio sem princípio* e o *Princípio a partir do Princípio* (*principium de principio*).¹⁸²

Na passagem supracitada, Nicolau parece se remeter à concepção de eternidade apresentada por Boécio na obra *Consolatio Philosophiae*¹⁸³ onde este afirma: “A eternidade, então, é a toda, simultânea e perfeita possessão de vida interminável, que se torna clara em comparação às coisas temporais”¹⁸⁴. A eternidade, concebida como uma “toda simultânea essência”, inspirada provavelmente por Boécio, faz, então, com que tudo aquilo que seja eterno *coincida* em uma mesma natureza em ato, o que daria à consubstancialidade entre as “distintas”¹⁸⁵ Pessoas da Uni-Trindade um caráter de unicidade e remete ao mesmo Uno platônico (interpretado por Proclo), previamente consolidado¹⁸⁶.

A noção de *eternidade toda simultânea*, portanto, caracteriza o âmbito do Uno transcendente. Na busca de descrevê-lo, o Cusano também se utiliza das noções “*complicatio-explicatio*” e “*opositio oppositorum*”. Este *Princípio*, segundo o sermão cusano, deve, portanto, ser humanamente pensado como uma essência na qual é impossível a alteridade. A alteridade e a pluralidade somente serão concebíveis na dimensão temporal, a qual é entendida ao nível do Uno imanente, ou “*contraído*”, onde, para o Cardeal, encontra-se o “defluir” ou o *movimento* da potência ao ato.

¹⁸¹ Noção que parece incluir como seu fundamento a lógica *coincidental*, ou seja, aquela lógica que se utiliza da *coincidentia oppositorum* como uma forma de se ascender a uma visão de Deus, que, como discutido anteriormente, seria “supracoincidental”.

¹⁸² *De Princ.*, 10.

¹⁸³ *Consolatio Philosophiae*, V, 6. Obtido de Hopkins (*in*: NICOLAU DE CUSA, 1998, p. 905, nota 37).

¹⁸⁴ *Consolatio Philosophiae*, V, 6. No original: “*Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, quod ex collatione temporalium clarius liquet.*” (BOETHIUS, 1997, pp. 422, 423. Trad. nossa).

¹⁸⁵ Para o uso de “distintas” Pessoas da Trindade ver: *Suma theologicae*, q.31, a 2.

¹⁸⁶ *De princ.*, 11.

2.2.2.3 Imagem e semelhança

O terceiro argumento que se destaca no sermão remete à doutrina da “imagem e semelhança” entre a criatura e o Criador. Nicolau de Cusa trata desse tema em diversos momentos de sua obra, como no sermão *De dato patris luminum*:

(...) Portanto, o Infinito é recebido finitamente; o universal, singularmente; e o absoluto, contraidamente. Mas uma vez que tal recepção fica aquém da verdade de quem está se comunicando, transforma-se numa imagem e semelhança, de modo que não é a verdade do doador, mas a semelhança do doador.¹⁸⁷

Na dimensão do *Uno imanente*, ou do Universo, apresentam-se relações trinitárias, as quais somente podem ser concebidas caso aquele *Princípio*, que é sua causa, assim também for constituído, ou seja, trinitariamente. Caso observada a natureza temporal e encontradas aquelas relações, devido essa ser uma *imagem* do que se encontra no divino e eterno (o que é atestado nas *Escrituras*)¹⁸⁸, deve-se conceber que tais relações se deem infinitamente melhor neste último. Nicolau assim o demonstra na sequência do sermão:

E isto não parece implausível; pois vemos na natureza temporal o princípio sem princípio, a paternidade, o princípio principiado, a filiação, e o principiado de ambos, o nexa de amor procedente de um e de outro princípio. E como, na geração, o princípio sem princípio é temporal, assim, também, o princípio a partir do princípio é temporal. Da mesma maneira, é temporal o primeiro nexa de amor que procede de ambos; a primeira amizade ou o primeiro nexa de amor natural é entre o pai e o filho. Igualmente, o nexa amoroso temporal é proveniente daquela mútua *principiação* primordial. A primeira amorosidade é também o primeiro nexa amoroso natural entre Pai e Filho. Se vemos essas relações na temporalidade, então acreditamos, não sem mérito, que são, na eternidade, veracíssimas, pois o tempo está para a eternidade assim como a imagem está para o exemplar e o que se dá no tempo, similarmente, [dá-se] na eternidade..¹⁸⁹

Neste momento do sermão, surge a primeira explicação para a Terceira Pessoa da Trindade, ou seja, para o *Nexo Amoroso* (ou, “Espírito Santo”) que, segundo o Cusano, advém da “mútua principiação” entre *Princípio* e *principiado*. Este Nexa Amoroso, enquanto um terceiro princípio, pode ser observado no âmbito da criação, ou da *imagem*, por exemplo, através da amorosidade natural entre um pai e um filho. Ou, ainda, é possível visualizar esse terceiro princípio nas relações metafísicas concernentes ao mundo criado¹⁹⁰:

¹⁸⁷ *De dato patris luminum*, 99. No original: “*Recipitur igitur infinitum finite et universale particulariter et absolutum contracte. Talis autem receptio, cum sit cadens a veritate se communicantis, ad similitudinem et imaginem vergit, ut non sit veritas datoris sed similitudo*”.

¹⁸⁸ (Gen. 1:26-27)

¹⁸⁹ *De princ.*, 11.

¹⁹⁰ Nicolau de Cusa futuramente afirmará no *De poss.*, H. XI, n. 51, linhas 4-9, p. 62.: “Mas em qualquer coisa vejo o poder, o ser, e o nexa entre ambos, sem os quais é impossível que alguma coisa seja. E vejo que em qualquer coisa eles são de modo a poder ser de modo mais perfeito ainda. Por isso, onde

entre o poder e o ser, ou entre a potência e o ato, deve existir um fator de conexão entre ambos, que se compreende significar o exato instante no qual a potência *deixa* de ser potência e *ainda não é* ato, e seja responsável pela transformação da primeira no segundo. Caso não haja essa *conexio*, ou seja, o elo entre esses dois “opostos”, o movimento não existiria, pois aquilo que estava em potência deixaria de ser (potência) e *não se tornaria ato*, sendo ambos, assim, neutros¹⁹¹. Ao se vislumbrar tais relações no mundo gerado, uma vez que este último é “imagem e semelhança” do *Princípio Uni-Trino*, deve-se, segundo nosso filósofo, acreditar que, no seu *Exemplar eterno*, tais relações são máximas, absolutas, ou “veracíssimas” e constituam as três Pessoas da Trindade.

O Cardeal alemão concluirá sua argumentação dizendo que Jesus, enquanto *Verbo* divino, possui seu caráter de “princípio” por ser ele mesmo *Princípio* eterno, do mesmo modo que o *Pai* e o *Nexo Amoroso* e não devido à sua relação com o mundo criado, pois aquele já era, antes da criação, em eterna união com o “Pai”. Jesus, conforme o *enigma* que se propõe a compreender, para Nicolau, é o próprio *Princípio* eterno e que, por sua vez, também discursara no tempo¹⁹².

A doutrina cristã da imagem e semelhança, embora minimamente abordada aqui, é de fundamental importância para a *scientia aenigmatica* cusana, noção fundamental para nossa abordagem do sermão *De princípio*. O intelecto humano, enquanto uma *imago dei*, é também o criador de imagens e de similitudes da *divina mens*. Tais imagens, necessariamente, devem ser criadas a partir da própria imagem do Criador, ou seja, do Universo, no qual esse mesmo Criador infinito é recebido apenas “finitamente” e conforme a capacidade de cada uma de suas criaturas. O homem seria, portanto, capaz de ser encaminhado a um vislumbre daquele *Princípio* inefável e deve criar similitudes (metáforas, expressões enigmáticas, conjecturas) e noções que possam apontar o indizível que está além da capacidade de expressão humana, que constitui o âmbito do *Uno transcendente*. Segundo o Cardeal, é justamente nessa atividade criadora que realiza sua característica de “imagem e semelhança” de Deus.

2.2.2.4 A *reductio ad infinitum* em causas e a infinidade em ato

A quarta argumentação se utiliza da reflexão sobre a *infinidade em ato* desta eternidade toda-simultânea, o que viria a inutilizar o argumento da *reductio ad infinitum*¹⁹³ em princípios ou causas, argumento esse que poderia ser endereçado àquele que afirmasse que Jesus, sendo *Princípio*/Filho, não poderia ter, ele mesmo, um princípio, no caso, o

eles são de modo tão perfeito, que não podem ser mais perfeitamente, como no *possest*, aí vejo o princípio unitrino de todas as coisas existentes” (CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 432).

¹⁹¹ Cf. *De princ.*, 8.

¹⁹² Cf. *De princ.*, 12.

¹⁹³ A partir de agora referido por *RAI*.

Princípio/Pai. Serve-se também da inutilidade da “auto-predicação”¹⁹⁴ do *Princípio*, uma vez que o mesmo é de uma natureza diversa e superior daquela do âmbito “contraído” e é também “sem princípio”, conforme ensinam os filósofos platônicos¹⁹⁵. Assim se expressa o Cusano:

Se dissesse: ‘O ouvinte se perturba quando dizes que há um princípio do princípio; isto nenhum filósofo admite, já que, se se procedesse ao infinito, se suprimiria qualquer investigação da verdade, tendo em vista que não se poderia chegar a um primeiro princípio’. Eu digo que não é inconveniente que exista um *Princípio do Princípio* na eternidade pois, da mesma maneira que a brancura é brancura do branco, e, se o branco é assim devido a brancura, invariavelmente, é o mesmo do que se se dissesse que a brancura é a brancura da brancura do branco; assim se dá, da mesma forma, na eternidade, na qual o eterno é a eternidade e o principiado *Princípio*. E também não é mais inconveniente dizer ‘*Princípio do Princípio*’ e ‘*Princípio do Principiado*’, nem mesmo o transitar ao infinito o impede, pois aquilo é, em ato, infinito. Da mesma maneira, a eternidade que é *toda simultânea* não é, senão, a infinidade em ato. Mas, onde o contraído não é idêntico com o absoluto, ali é verdadeiro o que dizem os filósofos, ou seja, que não há um ‘limite do limite’, não há a ‘humanidade da humanidade’, porque nunca se chegaria a um princípio, pois o infinito não pode ser percorrido.¹⁹⁶

No passo inicial de seu texto, o Cusano utilizou-se da argumentação procleana como suporte para a consideração da unidade e da unicidade do *Princípio*. Teria ele, através disso, posicionado-se ao lado da tradição platônica, assim como Eckhart, ou seja, mediante uma *ontologia da unidade* (via a demonstração de uma unidade fundamentadora da pluralidade, esta que é manifesta no *Uno no Múltiplo* mas que, por ser *participada*, deve, por sua vez, ter uma instância imparticipada, ou seja, o *Uno Absoluto* transcendente) que está intimamente relacionada a uma *ontologia da participação* (todo ser deriva seu *ser* do Absoluto, ou da Unidade/Infinidade divina, mediante uma *participação*). Podemos estabelecer, a partir disso, que Nicolau se enquadra nas tentativas, apresentadas por Menn¹⁹⁷, como as de Mestre Eckhart, de conceber como solução para o problema da *RAI* uma *causa formal extrínseca ao fato de ser das coisas* e que as alicerça. Essa *causa formal* seria a “doadora do ser”, ou seja, tudo aquilo que *é* deve *participar deste Ser Absoluto* afim de subsistir. Nas palavras de Nicolau, aquela causa formal seria uma “*forma absolutíssima*”, ou a “*Forma das formas*”¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Ver: *Fédon*, 102 D-E: “Julgo evidente não só a grandeza ela mesma jamais ser grande e também pequena, como também a grandeza em nós jamais admitir o pequeno ou se permitir ser excedida” (PLATÃO, 2008, p. 156). Tal passagem parece apontar para a ciência de Platão a respeito da impossibilidade de auto predicação das Formas.

¹⁹⁵ Confrontar também: *Liber XXIV Philosophorum*, proposição VII: “*Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine*”. (D’AMICO, 2008, p. 206).

¹⁹⁶ *De princ.*, 13.

¹⁹⁷ (MENN in McGRADE, 2008, p. 199)

¹⁹⁸ *Apologia docta ignorantiae*, 8.15 - 9.10

Para se visualizar melhor a posição do Cardeal, faz-se necessário, primeiramente, recorrer a um trecho de sua *Apologia docta ignorantiae* onde Nicolau de Cusa, ao se defender da acusação de panteísmo feita por Johannes Wenk¹⁹⁹, estabelece que:

Deus não é isso nem aquilo, nem a terra nem o céu, mas é o doador de todo o ser, transcendendo todas as coisas - então é, propriamente falando, a *Forma de todas as formas*. E qualquer forma dada - uma vez que não é Deus - não é, propriamente falando, forma; pois é formada pela Forma *incontraída* e absoluta. Portanto, nenhum ser pode estar ausente da Forma absolutíssima, perfeitíssima e simplíssima, uma vez que esta Forma confere todo o ser. E uma vez que todo ser deriva seu ser a partir dela, todo ser nela é; e todo ser não pode ser nada além dessa mesma Forma, *pois ela é a infinita*, a mais simples e a mais perfeita forma de ser (*forma essendi*). Claramente, então, Deus não deve, em nenhum caso, ser concebido como tendo seu ser da maneira como se concebe algo singular, que é diverso e distinto e tampouco [deve ser concebido] da maneira que um universal ou um gênero ou uma espécie são concebidos, mas sim [deve ser pensado como existindo], além da coincidência do singular e do universal, como a Forma absolutíssima de todas os gêneros, espécies e singulares, e de quaisquer formas que possam ser concebidas e expressas. Pois a Inefável Forma excelsa acima de todo e cada conceito é Início, Meio e Fim de todas essas coisas.²⁰⁰

Tanto nesse excerto do livro *Apologia docta ignorantiae* como no decorrer do sermão *De principio*, Nicolau se refere a Deus como uma *infinitude*. No escrito *Apologia docta ignorantiae*, menciona uma “infinita forma de ser” e no sermão *De principio*, um “ato infinito”²⁰¹. Este “ato infinito” é eterno e constitui a eternidade do *Principio* (esse que é, também, meio e fim)²⁰² de todas as coisas. Onde o “contraído” (ou o “*Uno no Múltiplo*”, ou o “Universo”) não é idêntico ao “Absoluto” (este último, que é também o *Principio infinito* de nosso sermão), não se devem conceber as mesmas limitações daquele primeiro. O Absoluto, que “é tudo aquilo que [em geral] pode ser”²⁰³, não deve ser totalmente igualado àquilo que “não é em ato tudo aquilo que pode ser” (Universo, onde a possibilidade não é absoluta, mas uma *possibilidade de ser*) ainda que, por ser em ato *tudo aquilo que pode ser*, também *inclua em si* aquilo que *não é em ato tudo aquilo que pode ser*: ou seja, uma vez

¹⁹⁹ No livro *De ignota litteratura*. (WENK, 1988).

²⁰⁰ *Apologia docta ignorantiae*, 8.15-9.10. (NICHOLAS OF CUSA, 1988, p. 465. Trad. nossa. Grifos nossos). No original: “*Unde nec Deus est hoc aut illud, nec caelum nec terra, sed dans esse omnibus, ut ipse sit proprie forma omnis formae, et omnis forma, quae non est Deus, non sit proprie forma, quia formata ab ipsa incontracta et absoluta forma. Quapropter absolutissimae et perfectissimae atque simplicissimae formae nullum esse abesse potest, quoniam dat omne esse. Et cum omne esse ab ipsa sit forma et extra eam esse nequeat, omne esse in ipsa est; omne autem esse in ipsa forma non potest aliud esse quam ipsa, cum ipsa sit infinita essendi forma, simplicissima et perfectissima. Hinc patet Deum nequaquam concipi debere habere esse, modo quo singulare diversum et distinctum aliquod esse concipitur, neque eo modo, quo universale esse concipitur aut genus aut species, sed ultra coincidentiam singularis et universalis absolutissima forma omnium generalium, specialium ac singularium aut quarumcumque formarum, quae concipi et dici possunt. Est enim principium, medium et finis omnium talium ipsa omnem conceptum excedens ineffabilis forma*”.

²⁰¹ *De princ.*, 13.

²⁰² *Apol. doc. ig.*, 8.15-9.10.

²⁰³ Cf. *De doct. ig.*, I, IV, 11.

que “nenhum ser pode estar ausente da Forma absolutíssima”²⁰⁴, o “contraído” deveria também ser incluído na natureza *incontraída* e infinita do *Princípio*. Portanto, mesmo que se vislumbre, neste âmbito “contraído”, a possibilidade de causas sempre anteriores, naquele “Infinito Absoluto”, o mesmo não ocorreria necessariamente. Da mesma maneira, seria inútil adicionar infinitamente a denominação “brancura” sobre a brancura de algo branco, uma vez que a brancura não é da mesma natureza daquele algo branco e que “aquilo o que os filósofos clamam é verdadeiro, ou seja, que o limite não é limitado, ou, da mesma maneira, que não seja humana a humanidade”²⁰⁵.

O *Princípio* cusano não pode, portanto, ser concebido como se concebe um *existente* X, e o Cusano é claro, “não é verdade que o contraído (*contracto*) seja igual ao Absoluto”. Sendo assim, Deus não é igual ao existente, mas uma natureza superior²⁰⁶; tampouco pode ser concebido tal como os argumentos “físicos” para a existência de Deus²⁰⁷, ou seja, como a origem do movimento de algo *substancial*, pois tal “substância” somente pode ser concebida através da *pluralidade* e da *alteridade* que, como foi apresentado na primeira seção, para Nicolau, não subsiste *per se*. A impossibilidade da *RAI*, para Nicolau, se dá apenas em relação ao *Princípio*, que é de uma natureza superior ao “finito”, ou seja:

²⁰⁴ *Apol. doc. ig.*, 8.15-9.10.

²⁰⁵ Cf. *De princ.*, 13. Nicolau provavelmente se refere aqui ao famoso problema dos Universais. Através da tradução equivocada do *De interpretatione* aristotélico por parte de Boécio que fez aparecer o termo *res* em relação ao universal: “quoniam autem haec quidem rerum sunt universalia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod nom” - Cf. tradução do *De interpretatione*, 7, 17a 38 ss. (BERTELLONI, 1995, p. 156) -, surge a primeira informação “realista” que a idade média recebera do mundo antigo. Porém fora no *Isagoge* de Porfírio que o problema referido primeiramente se apresenta formalmente, com a nitidez dos possíveis modos de existência do universal, ou seja, se subsistem ontologicamente ou apenas no pensamento, se subsistem corpórea ou incorporeamente e se subsistem separados ou unidos ao sensível: “*Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensilibus et circa ea constantia, dicere recusabo*” (cf. *Isagoge Porfirii*, in: Aristóteles Latinus, I, 6-7: *Categoriarum Supplementa*), Bruges-Paris, 1966, p. 5, 10-14. (Cf. BERTELLONI, 1995, p. 156, nota 6). Nicolau de Cusa parece seguir a concepção adotada também por Pedro Abelardo de que “*Esse autem hominem non est homo nec res aliqua*”, ou seja, que o universal homem não é um homem, nem uma “coisa” (*res*), o que indica que o Cardeal se posiciona, ao menos, contra as concepções realistas do Universal.

²⁰⁶ No livro *De docta ignorantia*, I, VI, 15., Nicolau de Cusa afirma: “Mostrou-se, nos capítulos anteriores, que todas as coisas, exceto o uno [que é] o máximo de modo simples, são finitas e limitadas em relação a ele. Mas o que é finito e limitado tem algo em que começa e algo em que termina. E porque não pode dizer-se que determinada coisa seja maior que uma coisa finita dada e seja finita, progredindo sempre assim num processo até ao infinito, uma vez que nas coisas que admitem excedente e excedido não pode dar-se em ato um progresso até ao infinito - pois de outro modo o máximo seria da mesma natureza que as coisas finitas - é, portanto, necessário que o máximo em ato seja o princípio e o fim de todas as coisas finitas”. Tal passagem reforça o entendimento de que o Cardeal esteja considerando o *Princípio* como possuindo uma natureza superior às coisas que se encontram no mundo, ou seja, as que admitem um “excedente e um excedido”. Sobre a natureza inferior da “substância” destacamos o passo no qual Nicolau afirma: que “o máximo simplíssimo” deve ser chamado “super-substancial, isto é, não substancial, porque substancial é inferior a ele, ao passo que ele está acima da substância”. Cf. *De doct. ig.*, I, XVIII, 54. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 40). No original: *Dicitur autem supersubstantialia, hoc est scilicet non substantialia, quia hoc inferius eo, sed supra substantiam*.

²⁰⁷ As provas “físicas” para a existência de Deus giravam em torno da demonstração da “origem do movimento” e as “metafísicas” em torno da “conexão causal entre Deus e as outras coisas” (MENN in McGRADE, 2008, p. 181).

onde o mesmo é uma *infinidade em ato*. Mesmo que se dê *potencialmente* a necessidade de causas sempre anteriores de algo *substancial* no “contraído”, o *Uno mais que ente* (*plus quam ens*), tal como concebido por Nicolau de Cusa, não contemplaria tal potencialidade, devido o mesmo ser *infinito em ato*. O Cardeal ainda não se deixa enquadrar nas críticas endereçadas por Tomás aos “gentios”²⁰⁸: sua “Forma absolutíssima” não é o ser formal *em todas as coisas e*, assim, Deus não se confundiria em todos seus aspectos com o Universo, mas manteria sua “supersubstantialidade”. Nicolau de Cusa não se alinha ao panteísmo, tal qual Wenck o acusara. Antes, será ao lado de Eckhart e da tradição mística medieval que Nicolau se posicionará na construção da resposta à questão da *RAI*: esta “Forma Absoluta” deve ser entendida, por conseguinte, como um “*Não Ser*” *relativo* procleano que “tudo complica, na medida em que tudo está nele, e é aquele que tudo explica, na medida em que está em tudo”²⁰⁹. O Cardeal, desta maneira, acresce à sua noção de *Princípio* a noção de *infinidade em ato*, o que o torna ontologicamente distinto do Universo (ou do “*Uno no Múltiplo*”, ou do “*Uno contraído*”). O *Princípio* não pode ser concebido como se concebe a este último e seus elementos (como os existentes, X ou Y, por exemplo), inutilizando a argumentação da *RAI*: Deus não deve sua existência a nenhuma outra existência pois não é composto. É, antes, a “infinidade” *complicante* da qual provém a “contração” (enquanto uma *explicação* da mesma), sendo que, propriamente dita, essa *infinidade em ato* não pode ser caracterizada como “existente”. Sendo assim, ainda resta esclarecer as noções de “infinidade” tanto em relação ao *Princípio* como em relação ao Universo, para que se possa compreender como essa “infinidade em ato” de Deus se enquadra no conjunto argumentativo do sermão cusano.

2.2.2.5 A Trindade na Filosofia e nas Religiões

A quinta razão que se destaca em favor da Trindade do *Princípio* e da divindade de Cristo se mostra não tanto como um argumento propriamente dito, mas como uma constatação da concordância entre algumas concepções religiosas e filosóficas de relevo em respeito à Trindade do *Princípio* fundante. Para o Cardeal, tanto platônicos como peripatéticos, bem como os Muçulmanos (“Sarracenos”) e os Judeus concordam todos que o *Princípio* seja *Uno e Trino*:

Assim, a Trindade que os Cristãos acreditam, da mesma forma professam os Platônicos, que propõem diversas trindades e professam antes de todas uma eternidade, como antes de todas as coisas temporais a eternidade, como antes do homem temporal o [homem] eterno. Dizem também os Peripatéticos o mesmo da Causa Primeira quando a caracterizaram como *tricausal*. Do mesmo modo os Judeus atribuem ao Deus eterno o uno, o intelecto e o espírito, do mesmo modo os Sarracenos atribuem ao

²⁰⁸ *Summa contra gentiles*, I, 26. Ver: (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 87).

²⁰⁹ Cf. *De doct. ig.*, II, III.

Deus eterno o uno, o intelecto e a alma, como é evidente a partir de seus livros, os quais discutimos em outro momento.²¹⁰

Cabe aqui ressaltar a preocupação demonstrada pelo Cardeal Nicolau de Cusa na defesa de uma “tolerância religiosa”. Nicolau, nas obras *De pace fidei* (1458), um “diálogo notável sobre a concórdia entre as religiões”²¹¹, e *Cribratio alcorani* (1460-61), obra onde o Cardeal analisa a religião muçulmana, procura demonstrar a concordância a respeito da Trindade do *Principio* entre ambas religiões que, desde sua época, encontram-se em permanente conflito. No *De principio*, o Cardeal parece retomar o tema da “concórdia” entre as religiões e, também, entre as filosofias “pagãs” na questão da Uni-Trindade do *Principio*, tendo em vista os princípios éticos da “união” e do “amor”²¹², que se fará presente em outros momentos deste sermão²¹³.

Primeiramente, Nicolau nota que os platônicos admitem uma Trindade quando “se posicionam em favor da anterioridade da unidade eterna em relação à pluralidade”. Podemos supor que Nicolau de Cusa tem em mente, como tudo indica, o *In Parmenidem* procleano. Proclo admite, neste livro, três *Hipóstases*: o *Uno* (το εν), o *Intelecto* (Νους) e a *Alma* (Ψυχή)²¹⁴. Essa mesma divisão se encontra, também, em seu grande predecesor Plotino²¹⁵. Em segundo lugar, comenta a respeito dos “peripatéticos”, conforme nota Hopkins²¹⁶, referindo-se a Averróis em sua *Metafísica* e a Alberto Magno em seu comentário ao *De divinis nominibus* de Dionísio Pseudo Aeropagita²¹⁷, referência que é mais claramente desenvolvida na obra *De beryllo*, primeiramente no parágrafo XVII:

Averróis disse no Livro XI (XII) de sua *Metafísica* que todas as Formas estão no Primeiro Motor atualmente; e no livro XI (XII) de sua *Metafísica* que Aristóteles, através da negação da Teoria das Ideias de Platão, posiciona as Ideias e as Formas no Primeiro Motor. Alberto faz as mesmas colocações no seu comentário a Dionísio. Pois ele assevera que Aristóteles caracteriza a primeira causa como tricausal, ou seja, como causa eficiente, causa formal, e causa final (a causa formal como sendo

²¹⁰ *De princ.*, 14.

²¹¹ André (ANDRÉ in NICOLAU DE CUSA, 2003, p. IX) comenta que neste livro surge pela primeira vez a expressão “paz perpétua” utilizada por Kant como título de uma de suas obras.

²¹² Para André (1997, p. 473) “(...) toda a ética cusana conflui, no que se refere à configuração do comportamento do homem na prossecução do seu ser como tarefa, para uma ética do amor”. Conforme o *De coniecturis*, II, 17: “Quanto mais intelectualmente participas do amor em que há unidade e igualdade, tanto mais divino serás de acordo com a natureza intelectual mais alta da tua humanidade”. A respeito do tema da Ética em Nicolau de Cusa, consultar: (NOGUEIRA, 2008); e: (SOUZA, 2018).

²¹³ Cf. *De princ.*, 40.

²¹⁴ Ver: *In Parm.*, VI, 1041-1042. (PROCLUS, 1987, pp. 401-402).

²¹⁵ Para Ullmann (2008, p. 17), Plotino retira suas três Hipóstases (Uno, Nous e Alma do mundo) de sua interpretação do diálogo *Parmênides* de Platão, conforme as três primeiras “hipóteses” apresentadas na segunda parte do diálogo: prôton hên, hên pollá, hên kai pollá (πρωτον ηέν, ηέν πολλα, ηεν και πολλα) e também dos três “reis” mencionados por Platão na *Segunda Carta*.

²¹⁶ Hopkins (in NICHOLAS OF CUSA, 1998a, p. 905, nota 42).

²¹⁷ Albertus Magnus, *Super Dionysium de Divinis Nominibus*, V, 37. Cf. Hopkins (in NICHOLAS OF CUSA, 1998c, p. 833, nota 4).

a causa exemplar) e que Aristóteles não encontra falhas em Platão por esse entendimento das Formas.²¹⁸

E, posteriormente, nos parágrafos XXXV e XXXVI, Nicolau afirma a concordância a respeito da Trindade concebida por Platão e Aristóteles, enquanto *Inteligência* que tudo contém (ou, como entende o Cusano, que tudo “*complica*”), o que muito revela sobre o que entendia das filosofias platônica e aristotélica:

(XXXV) Os filósofos, mediante a ascensão do causado à Causa, tocaram tal Trindade, a qual vislumbraram presente no *Princípio*. Anaxágoras (e, antes dele, Emortinus Clasomenus, como reivindica Aristóteles) fora o primeiro a vislumbrar o *Princípio Intelectual*. Platão o exalta, frequentemente, lendo seus livros, pois parecera a ele que, nele, houvera encontrado um mestre. E o que disse Platão a respeito dele o dissera também Aristóteles. Pois Anaxágoras abriu os olhos de Platão e Aristóteles. Mas ambos galgaram descobrir o *Princípio* através da razão. E Platão o nomeara o *Princípio* pelo qual todas as coisas foram criadas como o *Intelecto Criador*; e o Pai do *Intelecto Criador* [nomeara Platão] Deus e Causa de tudo. E ele disse, primeiramente, que tudo está presente neste Primeiro, de tal modo em que [tudo] se faz presente em uma Causa Tríplice: eficiente, formal e final. Em segundo lugar, disse que tudo está no Intelecto Criador, o qual nomeia como a primeira criação de Deus, e mantém que a geração do Intelecto Criador pelo Primeiro é como a de um pai em relação a um filho. Esse Intelecto (o qual as Sagradas Escrituras denominam ‘Sabedoria criada a partir do *Princípio*’ e ‘criada anteriormente a todos os séculos’ e ‘primogênito de toda a criação’) Platão o denomina Criador, como sendo o mediador entre a Primeira Causa e os objetos perceptíveis causados. Este Intelecto executa os comandos, ou intenções, do Pai. Em terceiro lugar, Platão viu que um Espírito ou um Motor (*motum*) está difuso pelo Universo, unindo e conservando todas as coisas que no mundo existem.

(XXXVI) Assim sendo, primeiramente, Platão viu todas as coisas presentes em Deus através de um primário e mais simples modo de ser, como se tudo fosse presente no eficaz e todo poderoso poder divino. Em segundo lugar, ele viu que tudo está presente no sapientíssimo Executor dos comandos divinos. E este modo de ser ele denominou o Segundo. Em terceiro lugar, vira que tudo está presente no instrumento do executor, ou seja, no Motor, pois não é senão pelo Motor que aquilo que vem a ser (*fiunt ad effectum*) é atualmente produzido. E este terceiro modo de ser foi nominado por Aristóteles de a *Alma do Mundo*, conquanto [Platão] não utilizara tal termo. E o mesmo parece dizer [Aristóteles] a respeito de Deus, ou seja, que tudo está presente em Deus como em uma Causa Unitrina e que todas as Formas estão presentes na *Inteligência* que move os céus, bem como no movimento animado pela nobre alma [do Mundo]. Não obstante, ele multiplica as ‘*Inteligências* plenas de Formas’ segundo a multiplicidade de órbitas celestes, as quais denomina [inteligências] motrizes das órbitas. No entanto, de acordo com seu próprio procedimento, ele mostra que devemos chegar a um Primeiro Motor de

²¹⁸ *De ber.*, 17. (NICHOLAS OF CUSA, 1998c, p. 799). No original: *Dicebat Averroes “in XI Metaphysicae omnes formas” Averroes Met. XI (XII) esse “actu in primo motore” et in XII Metaphysicae quomodo Aristoteles negando ideas Platonis ponit ideas et formas in primo motore. Idem Albertus in commentariis super Dionysio asserit. Ait enim Aristotelem dicere primam causam tricausalem, scilicet efficientem, formalem et finalem, formalis est exemplaris, quodque ad illum intellectum non reprehendat Platonem.* Trad. nossa. Grifos nossos.

[entre] todas [estas] inteligências motrizes. E este Motor, ele denomina o Príncipe, ou Primeiro Intelcto.²¹⁹

Nicolau de Cusa, na passagem supracitada, remete-se primeiramente ao *Fédon* (97 B-D), onde Platão exalta a Anaxágoras em relação a ser o primeiro pensador grego a conceber o *Princípio* intelectual, sendo que o mesmo o faz Aristóteles na *Metafísica*²²⁰. Depois, cita o que Platão denomina “Intelcto Criador”²²¹ e o Pai do Intelcto Criador (a Causa de tudo)²²². Nicolau, em seguida, associa ao Intelcto Criador (o qual Platão denomina “*Demiurgo*” no *Timeu*) àquela *Segunda Pessoa da Trindade* que as *Escrituras* chamam de “Sabedoria criada a partir do *Princípio*”²²³ e “primogênito de toda a criação”²²⁴, como sendo o “*mediador* entre a Primeira Causa e os objetos perceptíveis”. E, em terceiro lugar, aparece em Platão, segundo o Cardeal, um “Motor”, ou o que Aristóteles

²¹⁹ *De beryllo*, 35-36. No original: “(XXXV) *Tetigerunt philosophi hanc trinitatem, quam viderunt in principio esse, a causato ad causam ascendendo. Anaxagoras et ante eum Emortinus Clasomenus, ut vult Aristoteles, fuit primus, qui intellectuale vidit principium. Quem Plato extulit eius libros sapissime legens, quia visum sibi fuit quod «magistrum invenisset». Et quae Plato de eo dicit, illa et Aristoteles. Ipse enim Anaxagoras tam Platoni quam Aristoteli oculos aperuit. Nisus est autem uterque hoc principium per rationem reperire. Et Plato principium, a quo omnia condita, nominavit conditorem intellectum et eius patrem deum accunctorum causam. Et ita primo apud primum omnia esse dixit, ut sunt in triplici causa efficienti, formali et finali. Secundo dixit omnia esse in conditore intellectu, quem primam dicit dei creaturam, et asserit generationem eius a primo esse quasi filius a patre. Hunc intellectum, quem etiam sacrae litterae sapientiam «ab initio et ante» omnia «saecula» creatam et primogenitam omnis creaturae nominant, dicit conditorem quasi inter causam et causata sensibilia mediatorem, qui exsequitur imperium seu intentionem patris. Tertio vidit per universum diffundi spiritum seu motum cuncta, quae in mundo sunt, conectentem et conservantem.*

(XXXVI) *Apud igitur deum omnia vidit primo modo essendi primo et simplicissimo, sicut omnia sunt in potestate effectiva et omnipotenti. Secundo vidit omnia esse sicut in exsecutore imperii sapientissimo. Et hunc essendi modum vocat secundum. Tertio vidit omnia esse ut in instrumento exsecutoris, scilicet in motu, nam per motum quae fiunt ad effectum producuntur. Et hunc essendi modum tertium animam mundi nominavit Aristoteles, licet non utatur terminis illis. Idem videtur dicere quoad deum, scilicet quod omnia apud ipsum sint ut in causa unitrina quodque omnes formae sint in intelligentia motrice caeli et in motu animato anima nobili. Ipse autem “intelligentias plenas formis” multiplicat secundum multitudinem orbium caeli, quia eas dicit motrices orbium. Tamen secundum regulam suam omnium intelligentiarum moventium ad primum motorem necessario deveniri oportere ostendit. Et hunc nominat principem seu primum intellectum”.* (Trad. nossa. Grifos nossos).

²²⁰ *Metafísica*, I, 3 984 15-19.

²²¹ No *Timeu*, 29 A e 41 A. Cf. Hopkins (in NICHOLAS OF CUSA, 1998c, p. 835, nota 85). Nas duas passagens referidas por Hopkins denominados *demiurgos* (δημιουργός). O *Demiurgo*, no *Timeu*, fixa seu olhar sobre o eterno, ou as Ideias, para imprimir ordem ao cosmos.

²²² Em outro lugar (*República*, X, 597 C1 - D8), conforme Reale (2004, pp. 392-393), Platão afirma que há um produtor, ou *Fiturgo* (φίτουργός) da “cama que é por natureza” (a Ideia de cama), passagem que, segundo Reale, suscita complexos problemas de interpretação da obra platônica e “sobre os quais a maioria dos estudiosos preferiu passar ao largo”. Tal denominação própria que Platão utiliza na *República* faz Reale conceber uma hierarquia dos “demiurgos”, na qual “no vértice está o Demiurgo ou Artífice divino, também chamado de ‘Fiturgo’, ou seja, criador das coisas *na sua natureza e no seu verdadeiro ser*”. (REALE, 2004, p. 393). Citemos Platão: “De fato, esse artífice não é só capaz de executar todos os objetos, mas faz também tudo o que cresce da terra e produz todos os vivos, *inclusive a si mesmo*, e além dessas coisas produz a terra e o céu e os Deuses, e tudo o que existe no céu e no Hades. (...) Mas diga-me: não pensa absolutamente que exista tal artífice, ou que um produtor de todas essas coisas *exista de certo modo e de certo modo não exista?*” *República*, X 596 B12 - E11. (PLATÃO *apud* REALE, 2004, p. 390). Grifos nossos.

²²³ Eclesiástico 24:14.

²²⁴ Colossenses 1:15.

denomina a “Alma do mundo” que, segundo o *Timeu*, (o *Demiurgo*): “instalou, estendida por ele por todo o corpo, e com a qual envolveu o exterior do corpo; (...)”²²⁵. Nicolau parece endossar, assim, a interpretação neoplatônica que vê no sistema de Platão as três *Hipóstases* e, a partir daí, as associa às três pessoas da Trindade cristã. Quanto a Aristóteles, o Cusano vê em seu sistema uma mesma hierarquia de inteligências que se inicia com o “Primeiro motor” passando às inteligências motrizes, sendo que, referente a essa causa primeira, a interpreta do mesmo modo que Alberto Magno, ou seja, enquanto uma “causa eficiente, formal e final”, o que a caracterizaria como uma “trindade”.

Além da concordância entre Platão e Aristóteles em respeito ao *Princípio* Uni-trino, melhor explicitada no livro *De beryllo*, Nicolau de Cusa, em terceiro lugar, também se refere àquelas duas obras supracitadas, onde ele discute tanto a religião judaica como a muçulmana²²⁶ e, aqui (no *De princípio*), observa as mesmas concordâncias, ou seja, ambos caracterizam seu Deus (implicitamente)²²⁷ como uma Trindade, a qual possui características semelhantes (o Uno, o Intelecto e a alma/espírito) e semelhantes também àquelas mesmas filosofias pagãs, oriundas de Platão e Aristóteles. Isso demonstraria que o Cardeal reafirma suas convicções humanistas no intuito de conciliar o pensamento cristão com a filosofia grega, bem como demonstrar uma certa concordância entre o cristianismo e as religiões judaica e muçulmana no tocante à tri-idade do *Princípio*.

2.2.2.6 Impossibilidade de uma causa irracional do *cosmos*

O sexto argumento em favor da Trindade e da divindade de Jesus como uma de suas *Pessoas* é a demonstração da necessidade de um “Princípio intelectual” para a ordenação do cosmos. Cristo, ou o *Logos*, aparece na eternidade como seu “princípio racional”, sem o qual a criação e a ordem não seria possível:

Talvez, quanto ao entendimento de nosso tema, hesitas, adicionalmente, em considerar de que modo o Verbo é *Princípio*. Digo: como ouvistes, [o Verbo] é o essencial e subsistente *per se* *Princípio a partir do Princípio* e sua eternidade, a qual é também sua essência, é o *Logos* ou *razão eterna da eternidade* (*ratio aeterna aeternitatis*) e de todas as coisas que estão complicadas na eternidade; nem tampouco nada seria *possível de ser criado* (*possibili fieri*) se [ele] não fosse esta razão de ser eterna (*aeterna essendi ratio*). Da mesma forma, desde que o que não subsiste *per se* não é causa de si mesmo e não é resultado do acaso ou da sorte, as quais não são senão causas por acidente e que não são *per se* e essenciais, deve ser o caso que [as mesmas] devam existir *a partir* de uma causa, a qual, [por sua vez], é a razão de ser *per se* das coisas (*per se essendi rerum ratio*), e até mesmo o Vivo Modelo Absoluto que é também razão eterna é, em si, causa de toda similitude.²²⁸

²²⁵ *Timeu*, 34 B.

²²⁶ *De pac. fid.*, 9.; *Crib. alk.*, II, 5.; Cf. Hopkins (*in*: NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 905, nota 44), obras as quais não pretendemos aprofundar aqui.

²²⁷ Cf. Hopkins (*in* NICHOLAS OF CUSA, 1998a, p. 905, nota 43).

²²⁸ *De princ.*, 15.

Nicolau, na passagem acima, além de manter-se fiel ao texto bíblico do Evangelho de João²²⁹, no qual o *Logos* é visto como o próprio Jesus Cristo²³⁰, retoma um argumento oriundo da filosofia platônica em favor da “boa ordenação” do cosmos. O “Intelecto” (*Nous*), que em Platão se constitui como um *Intelecto Demiúrgico*, aparece para o filósofo grego como a *causa da ordem*²³¹, caso não queiramos admitir que todo o *cosmos*²³², ou a ordem, surja através do acaso. Tal posição platônica pode ser ilustrada através do seguinte questionamento de Sócrates no *Filebo*: “Caro Protarco, todas as coisas no seu conjunto e o que é chamado o todo, devemos afirmar que os regem a força do irracional e do casual e do fortuito, ou ao contrário, como nossos predecessores diziam, que os governam uma inteligência e uma admirável sabedoria ordenadora?” ao que Protarco, na sequência, responde: “(...) afirmar que uma inteligência ordena todas as coisas é digno do espetáculo do cosmo, do Sol, da Lua, dos astros e de toda revolução celeste, e eu jamais poderia dizer nem pensar diferentemente essas coisas”²³³. Reale²³⁴ comenta que, nessa passagem, Platão se refere como seu “predecessor” a Anaxágoras - pensador pré-socrático pelo qual Nicolau de Cusa possui alta estima e de onde, provavelmente, este último retira seu princípio “*quodlibet in quodlibet*”²³⁵-, filósofo o qual, anteriormente, fora explicitamente citado e comentado por Platão no *Fédon*, diálogo onde surge pela primeira vez o tema da Inteligência *Demiúrgica* na obra platônica, o qual, posteriormente, apareceria também, por exemplo, nos diálogos *República*, *Filebo* e *Timeu*.

A narrativa do *Fédon* apresenta os últimos momentos de Sócrates, nos quais o mesmo se encontra na prisão a poucos momentos antes da morte, dialogando com seus discípulos a respeito da imortalidade da alma. Nesse momento dramático, Sócrates pro-

²²⁹ Jo. 1:1-3: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito”.

²³⁰ Cf. Jo. 1:14: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade”.

²³¹ Tal parece ser a posição também do Sócrates histórico, conforme Reale (1997, p. 427). Reale cita a passagem de Xenofonte (*Memoráveis*, I, 4, 8 s), onde Sócrates expõe a tese segundo a qual “todos os seres vivos e todas as coisas que tendem a um fim não são produzidas pelo acaso (τύχη), mas por um conhecimento (ἀπὸ γνώμης)”.

²³² “É a Pitágoras que se atribui a invenção da palavra *kósmos*, a fim de designar a beleza e o arranjo da Natureza. ‘Foi Pitágoras [o relato é de Aécio] o primeiro a dar o nome de *kósmos* ao invólucro do universo <holós>, em razão da ordem <taxís> que nele se observa’ ”. (SPINELLI, 2006, p. 41).

²³³ *Filebo*, 28 D. (PLATÃO *apud* REALE, 1997, p. 426).

²³⁴ (IDEM, *Ibidem*, p. 427)

²³⁵ Ver: *De doct. ig.*, II, 5; (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 83): “Se consideras com agudeza o que já foi dito, não te será difícil ver o fundamento de verdade daquela frase de Anaxágoras ‘qualquer coisa é em qualquer coisa’, talvez ainda mais profunda do que o próprio Anaxágoras pensou”. No original: “*Si acute iam dicta attendis, no erit tibi difficile videre veritatis illius Anaxagorici ‘quodlibet esse in quodlibet’ fundamentum fortassis altius Anaxagora*”. Para a fórmula indicada pelo Cusano, ver: Anaxágoras, *Frag.*, 6 (KIRK *apud* ANDRÉ, 1997, p. 353, nota 51). André (1997, p. 353) comenta que segundo M. de Gandillac em (*La philosophie de Nicolas de Cues*), Nicolau de Cusa terá colhido este pensamento não de Anaxágoras, mas do *In Parmenidem* procleano (*In Parm.*, VI, 1048). Outras fontes desta fórmula, segundo André, são Mestre Eckhart e Raimundo Lúlio, conforme Alvarez-Gomez em (*Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, 149, n. 134).

move uma autobiografia intelectual²³⁶, mostrando como havia chegado à conclusão de que o conhecimento não poderia ser alcançado pela via dos físicos, a qual havia se dedicado no início de suas especulações filosóficas. Sócrates viria a concluir que a Física e seus métodos não forneciam explicações convincentes de como se dava o pensamento²³⁷, bem como se produziriam os números e como qualquer coisa viria a ser, fosse destruída ou existisse²³⁸. Tendo se desiludido com os físicos, no entanto, encontrara em Anaxágoras uma plausível explicação para a *causa da ordem* de todas as coisas:

Numa certa ocasião, fiquei sabendo de alguém que lera num livro, segundo ele de autoria de Anaxágoras, que é a *inteligência* a causa de todas as coisas e as causas. Vi-me satisfeito com essa causa e a mim pareceu algo acertado ser a inteligência a causa de todas as coisas. Refleti que, sendo desse modo, a inteligência ordenaria tudo e organizaria cada coisa do melhor modo que lhe conviria. Assim, se fosse desejo de alguém conhecer a causa da geração (vir a ser), da corrupção, ou da existência de uma coisa particular, *teria de apurar qual a melhor maneira de essa coisa ser, sofrer a ação e agir.*²³⁹

No entanto, Sócrates havia se desiludido com a explicação que se seguia por parte de Anaxágoras, pois esse não “apontou quaisquer causas para a ordenação das coisas, limitando-se a mencionar como causas o ar, o éter, a água e muitas outras coisas despropositadas”²⁴⁰. Assim, a “força divina”²⁴¹ que *produziria a ordem* fora, por aqueles que assim cogitavam, confundida com as próprias coisas e esquecida, sendo que ele, Sócrates, deveria por sua própria conta descobrir a natureza do *Bem*, “o qual deve abarcar e unir todas as coisas”²⁴². Ou seja, Sócrates demonstra que deveria encontrar a maneira pela qual a “Inteligência” ordenaria do “melhor modo” todas as coisas. A partir de então, propusera-se a “segunda navegação”²⁴³, que o levaria a estabelecer as *Ideias* como a *causa* pela qual a *inteligência*, ou a *força divina*, traria tal ordem²⁴⁴.

Nota-se, na passagem supracitada, além da adesão ao argumento platônico para a causa da ordem, aqui adaptado ao cristianismo e à Teologia do Verbo, novamente uma composição dos vocabulários platônico e aristotélico²⁴⁵. Para Nicolau, aquilo que não

²³⁶ *Fédon*, 96 A - 102 A. Considerada por alguns a “primeira projeção e demonstração racional da existência de uma realidade supra sensível e transcendente”, e também a “magna charta” da metafísica ocidental. (REALE, 1997, p. 101).

²³⁷ *Fédon*, 96 B. (PLATÃO, 2008, p. 246).

²³⁸ *Fédon*, 97 B. (IDEM, *Ibidem*, p. 247).

²³⁹ *Fédon*, 97 C-E. (IDEM, *Ibidem*, p. 248. Grifos nossos).

²⁴⁰ *Fédon*, 98 C. (IDEM, *Ibidem*, p. 250).

²⁴¹ *Fédon*, 99 C. (IDEM, *Ibidem*, p. 250).

²⁴² *Fédon*, 99 C. (IDEM, *Ibidem*, p. 250).

²⁴³ Δευτερον πλοῦν (*deuteron ploün*), literalmente: segunda travessia. (IDEM, *Ibidem*, p. 251, nota 78).

²⁴⁴ *Fédon*, 100 C - 105 C. (IDEM, *Ibidem*, pp. 251-261). Interpretando o desenvolvimento do autotestemunho socrático no *Fédon* dessa maneira, parece que as *Ideias* seriam um *instrumento* da inteligência ordenadora, ou seja, a *causa* da ordem *mediante a ação* da mesma.

²⁴⁵ Qual o sentido desta composição constantemente revisitada? Na nossa opinião poderia ser a de que Nicolau de Cusa, como num enigma, trata da relação entre o transcendente (o *Uno* platônico) e

subsiste *per se* não é causa de si mesmo e, também, não é o mero resultado do acaso e da sorte, como também avalia Platão. E o que é resultado do acaso e da sorte aparece, então, como uma “causa por acidente” (*causae per accidens*). Tal caracterização aparece na *Metafísica* de Aristóteles e o Estagirita a define como: “uma causa no sentido de acidente, e as classes que encerram os acidentes. Por exemplo, a causa de uma estátua num sentido é Políclito, enquanto num outro sentido é o escultor, porque o escultor ser Políclito é um acidente”²⁴⁶. Esta definição aristotélica é retomada por Tomás de Aquino no sermão *De principiis naturae* onde o Aquinate diz sobre a causa *per se* e a causa *per accidens*:

Da mesma maneira há uma causa *per se* e outra *per accidens*. Se diz causa *per se* a causa de algo enquanto é de tal modo; como o construtor é causa da casa e a lenha do banco. Causa accidental é aquela que se adiciona a causa *per se*, assim como dizemos que o gramático constrói. Pois o gramático se diz por acidente causa da edificação, não enquanto gramático, mas enquanto acontece ao construtor ser gramático. E, similarmente, assim ocorre às outras causas.²⁴⁷

Tendo em vista as definições apresentadas, o que Nicolau de Cusa pretende significar quando afirma que o acaso é uma causa *per accidens*? Uma causa *per accidens* nunca é a verdadeira causa, uma vez que é por concomitância que ela é dita de algo. Então, uma causa só pode ser *per accidens* um acaso se ela é, *per se*, necessária. Nicolau de Cusa deseja, segundo tudo indica, por um lado, transmitir o sentido de que nada, em verdade, seja causado pelo acaso e, por outro, o sentido de que a verdadeira causa *per se* (de tudo) deve, necessariamente, ser aquela na qual está presente a inteligência, ou seja, que haja uma *providência* em tudo aquilo que parece ser o acaso. Seria, então, o *Logos* que tornaria a causa *per se* dotada de inteligência, todavia, sem pluralizá-la²⁴⁸. O *Logos* é o “Vivo Modelo Absoluto” enquanto fonte de todas as “razões” possíveis, ou seja, como uma “*forma formarum*”. Uma vez que o *Logos* é “causa de toda similitude”, todas as “ra-

o imanente (a *substância* aristotélica), de modo a indicar dois níveis de discurso ou, possivelmente, indicar algo sobre a relação entre os domínios transcendente e imanente. Este tema será retomado no segundo capítulo, quando avaliarmos a questão da infinidade de Deus e do Universo em seu pensamento.

²⁴⁶ *Metafísica*, V, 1014 a 1.

²⁴⁷ *De principiis naturae*, V. No original: *Item causarum alia est per se, alia per accidens. Causa per se dicitur causa alicuius rei in quantum huiusmodi, sicut aedificator est causa domus, et lignum materia scamni. Causa per accidens est illa quae accidit causae per se, sicut cum dicimus grammaticus aedificat. Grammaticus enim dicitur causa aedificationis per accidens, non enim in quantum grammaticus, sed in quantum accidit aedificatori. Et similiter est in aliis causis..* (TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia*, ONLINE, 2018. Trad. nossa).

²⁴⁸ No *De doc. ig.*, I, 10., Nicolau de Cusa afirma: “(...) 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 concepção correta da unidade máxima e mais perfeita, e ela sem as correlações destes três elementos não pode ser intelecção nem a intelecção mais perfeita, não concebe corretamente a unidade quem não atinge a trindade da própria unidade”. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 21).

zões essenciais” presentes na mente divina dependem dele enquanto o mesmo é “princípio complicador” de todas elas. Tal “essência racional” só pode ser “eterna” e condição de possibilidade para todas aquelas demais “razões essenciais”:

Da mesma maneira, a razão do círculo é eterna, subsistente *per se* e absoluta, uma vez que não é contraível e nem sensivelmente representável, entretanto, sem ela, nenhum círculo é capaz de existir nem de ser pensado, e [também] é eterno exemplar intelectual de quaisquer círculos sensíveis; da mesma forma, tudo o que pode ser, está nesta razão de ser eternamente como o exemplar na verdade, e é o que é, por essa mesma razão de seu ser.²⁴⁹

Mais uma vez, então, Nicolau de Cusa alia as noções “*complicatio-explicatio*” à sua Teologia do Verbo. O *Logos*, enquanto *Princípio*, é o princípio complicador de todas as essências racionais tais como, por exemplo, a de um círculo. As *Formas* platônicas são adotadas aqui, porém, elas dependem daquela “essência racional” *per se*. Poderíamos afirmar que, *in divinis*, esta essência “é em ato tudo aquilo que pode ser” (pois ela é *infinita*) e nela aparecem *complicadas* todas as *Formas*, porém sem pluralizar-se. Se as *Formas* são, como se destacou anteriormente, aquilo a partir do qual o Intelecto Demiúrgico (para Platão) se serve para ordenar o *cosmos*, podemos compreender que Nicolau de Cusa também as vê assim, porém enquanto presentes naquele *Princípio Intelectual* Uni-trino que as *complica*, cuja segunda Pessoa é Cristo e sem o qual tudo não passaria de “disforme infinidade e indeterminação”²⁵⁰. Dessa maneira, podemos supor que Nicolau de Cusa se desvia da tese realista do universal: antes, os universais se *explicam* nos particulares existentes, ainda que, de uma forma *complicada* permaneçam transcendentem em relação àqueles, pois estão complicados na *divina mens*, ou no *Logos* e, portanto, na *forma absolutissima* que é de outra *ordem*, ou seja, *incontraída* ou absoluta²⁵¹.

2.2.2.7 O autotestemunho de Cristo nas *Sagradas Escrituras*

Por fim, reconhecemos que Nicolau de Cusa encerra seu conjunto de sete razões em favor da divindade de Jesus evocando a *Sagrada Escritura*, através da qual o “*Verbo* que se fez carne” revela seu próprio auto-testemunho:

²⁴⁹ *De princ.*, 15.

²⁵⁰ Cf. *De princ.*, 7.

²⁵¹ O *locus* para a interpretação da posição do Cardeal em relação ao problema dos universais e em relação ao nominalismo parece ser o Cap. VI do *Livro II* do *De docta ignorantia*, onde no parágrafo 125 ele afirma: “(...) vê-se como os universais não são senão contraidamente em ato. E é por isso que os Peripatéticos dizem, com verdade, que os universais não são em ato fora das coisas. Com efeito, só o singular é em ato e nele os universais são o próprio singular de modo contraído. (...) Os universais não são apenas entes de razão, embora não se encontrem fora das coisas singulares em ato. (...) Mas o intelecto, por abstração, faz com que eles sejam fora das coisas. Ora o que resulta da abstração é um ente de razão porque o ser absoluto não lhe pode convir. O universal completamente absoluto é Deus.” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p.89).

Se atentardes, aquelas palavras do *Evangelho* ditas por Jesus: “[Eu] sou o Princípio, [Eu] quem vos falo” (Jo. 8, 25), são a própria luz da inteligência; de fato, o *Verbo feito carne*, que é Deus, que é *Princípio*, fala sensivelmente. E o que se segue não é difícil de se captar, a saber: que a *razão de ser eterna* (*aeterna essendi ratio*), naquelas coisas que são elas mesmas sensíveis, fale sensivelmente. Falar é revelar ou manifestar. Portanto, tudo o que subsiste, enquanto é, é por aquele que subsiste *per se*, que é a razão da sua substância, e a fala é a revelação ou a aparição de si mesmo.²⁵²

Nicolau se refere ao *enigma* do sermão, o testemunho apresentado no Evangelho de João “*principium quia et loquor vobis*”. Evoca, assim, uma *fé* que, por sua vez, assim a concebia quando do seu *De docta ignorantia*:

Os nossos antepassados afirmaram em concordância uns com os outros que a fé é o início do conhecimento intelectual. Com efeito, em qualquer disciplina pressupõe-se coisas como princípios primeiros, que só são aprendidos pela fé, dos quais brota a inteligência do que deve ser tratado. É necessário que todo aquele que quer ascender ao saber creia neles, sendo impossível, sem eles, ascender. Diz efetivamente Isaías: ‘Se não acreditardes, não entendereis’. Por isso a fé é o que complica em si tudo o que é inteligível. E o conhecimento intelectual é a explicação da fé. Assim, o conhecimento intelectual é dirigido pela fé e a fé estende-se pelo conhecimento intelectual. Daí que onde a fé não é sã, nenhum conhecimento intelectual é verdadeiro. É bem manifesto a que conclusões conduzem o erro dos princípios e a debilidade dos fundamentos. Mas nenhuma fé é a mais perfeita que a própria verdade que é Jesus.²⁵³

Nicolau de Cusa, nessa passagem do *De docta ignorantia*, reconhece que em qualquer disciplina é necessário admitir (no caso de Nicolau, pela fé) certo conjunto de princípios primeiros indemonstráveis, uma vez que, caso estes tenham demonstração, não seriam princípios primeiros. O mesmo é afirmado por Aristóteles. Aubenque²⁵⁴ coloca o problema do conhecimento filosófico procurado na *Metafísica* aristotélica da seguinte forma: se a Filosofia é a “ciência dos primeiros princípios” e “se os primeiros princípios constituem isso pelo que tudo existe e pelo que tudo é conhecido, é necessário que os primeiros princípios sejam imediatamente conhecidos, se se quer que as outras coisas o sejam”²⁵⁵. Porém, uma vez que “todo ensinamento dado ou recebido pela via do raciocínio vem de um conhecimento preexistente”²⁵⁶, ou seja, se o conhecimento vêm através da demonstração

²⁵² *De princ.*, 16.

²⁵³ *De doct. ig.*, III, 11. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 171). No original: “*Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitor. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est hiis, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Isaías: «Nisi credideritis, non intelligetis.» Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est*”.

²⁵⁴ (AUBENQUE, 2012, pp. 57-63).

²⁵⁵ (IDEM, *Ibidem*, p. 58).

²⁵⁶ Cf. *Segundos Analíticos*, I, 1, 71 a 1. (IDEM, *Ibidem*, p. 59)

silogística, há o risco de se cair em um raciocínio circular, ou seja, se são necessárias premissas anteriores, através das quais se deduz o conhecimento “científico”, as premissas anteriores ou primeiras, além das quais não há outras, seriam indemonstráveis²⁵⁷ devido à impossibilidade de um regresso ao infinito e, portanto, impossíveis de “ciência”.

Platão já havia fornecido uma resposta para esse problema, fundamentada na “reminiscência” e na preexistência da alma no diálogo *Ménon*²⁵⁸, resposta com a qual Aristóteles não concordava: como o princípio através do qual tudo o mais é conhecido seria para nós obscuro e esquecido? A ciência dos princípios deveria ser a mais conhecida, ou seja, a primeira na ordem do saber. As premissas serão, para Aristóteles, “primeiras” *porque* indemonstráveis²⁵⁹, pois “de outro modo não poderíamos conhecê-las”²⁶⁰. A Filosofia da natureza de Aristóteles, da mesma forma, adotará a impossibilidade do regresso ao infinito: é necessário postular-se uma causa incausada como o princípio do movimento natural. O conhecimento seguia, assim, a mesma ordem do *ser*: de um lado o *Primeiro Motor* imóvel e, do outro, a premissa não deduzida que é o *princípio indemonstrável* da demonstração. Mas, de acordo com Aristóteles, como era possível afinal a obtenção do(s) primeiro(s) princípio(s)? Sua resposta era que se os obtém através da *intuição direta*, ou *imediata* (“*nous*”)²⁶¹.

Para o Cusano, como para grande parte da Filosofia Cristã, é a *fé* (e, no seu caso, a fé nas *Escrituras*) a responsável por ditar os *princípios* nos quais o “exercício intelectual” desenvolvido nesse sermão se fundamenta²⁶². O Cardeal busca, através do presente discurso, por uma compreensão intelectual do *enigma* presente no Evangelho de João: como é possível *entender* que o *Verbo*, enquanto *Princípio* eterno, tenha vindo a se presentificar encarnando numa natureza humana, como Cristo? Essa afirmação se encontra na *Sagrada Escritura*²⁶³ e é o fundamento da fé cristã em torno do qual Nicolau de Cusa se propõe a raciocinar. O *Verbo*, ou Jesus, aparece para o raciocínio possuindo, portanto, duas naturezas opostas: uma transcendente e uma imanente, as quais devem *coincidir* mediante a *encarnação*. A *transcendente* complica (e é de modo *incontraído*) a natureza

²⁵⁷ Cf. *Segundos Analíticos*, I, 2, 71 b 26. (IDEM, *Ibidem*, p. 59).

²⁵⁸ *Ménon*, 81 D.

²⁵⁹ Cf. *Segundos Analíticos*, 71 b 26. (AUBENQUE, 2012, p. 59).

²⁶⁰ *Segundos Analíticos*, 71 b 27. (IDEM, *Ibidem*, p. 59).

²⁶¹ *Segundos Analíticos*, II, 19, 100 b 13. *Ética Nicomaqueia*, VI, 6, 1141 a 6. (AUBENQUE, 2012, p. 61)

²⁶² Para André (1997, p. 66), os domínios teológico e filosófico constituem uma “dialética interpenetração e complementaridade” no pensamento cusano, de tal maneira que “se pode afirmar que nele a filosofia é um caminho para o saber de Deus e o saber de Deus um caminho para a filosofia”. Os pressupostos teológicos “estão, assim, tão profundamente intrincados nos desenvolvimentos filosóficos de Nicolau de Cusa que seria extremamente redutor e falseador da sua perspectiva não os ter em conta. Ele está tão longe da teoria da ‘dupla verdade’ formulada em Paris na sequência da redescoberta de Aristóteles e da sua apropriação pela filosofia escolástica, como da separação, que o nominalismo de Ockham logo a seguir estabeleceria, entre discurso racional e discurso teológico. Isto, todavia, não quer dizer que um e outro se confundam no pensamento cusano. A ligação entre eles não significa aqui identificação, mas dialética interpenetração e complementaridade (...)”.

²⁶³ Jo. 1: 14. Jo. 8:25.

imane (sensível), pois “é em ato tudo aquilo que pode ser”, incluindo esta última. Mesmo que a natureza divina venha a se manifestar enquanto *encarnada*, ela deveria manter-se como plena *infinidade*, não vindo a se reduzir à sua natureza *contraída*. Cristo, enquanto *Princípio* seria, então, o “*Verbo feito carne*” e também aquela natureza divina *incontraída*, que é o *Princípio*. Isso só seria possível devido ao *Princípio* ser subsistente *per se* e *infinito*, enquanto aquilo que é subsistente *per aliud*²⁶⁴ e que deriva seu ser daquele primeiro for de uma natureza “finita”, mas que, ainda que finita, não possa ser excluída ou desvencilhada da infinidade absoluta do *Princípio*.

Entretanto, não se pode afirmar que toda a criação se encontre nivelada ao *Princípio* tal como Jesus. As criaturas possuem “graus de semelhança” possíveis em relação àquela “*igualdade absoluta*”²⁶⁵ que constitui o *Princípio*, o que leva a Nicolau de Cusa afirmar que o maior entre eles seria o Cristo:

Da mesma forma, desde que tudo que se torna quente assim [se torna], originalmente, a partir daquilo que é quente *per se*, ou seja, o fogo, então, em toda a variedade de [coisas] quentes, o fogo fala ou se revela a si mesmo. Não obstante, o fogo se revela de diferentes modos de acordo com a variedade e as diferenças dos quentes: de modo mais puro na pura chama do que na chama fumosa e mais puramente em um carvão inflamado do que nas cinzas quentes, assim, o *Logos* se proclama em todo ser racional, revelando-se com maior pureza nos espíritos seráficos do que nos espíritos angélicos, mais puramente nos anjos do que nos homens e numa maior pureza nos homens que se converteram aos céus do que naqueles que se quedam na terra e, no Cristo, no seu maior grau, o *Logos* não falava em outro do que si mesmo, senão na pureza do princípio, assim como o fogo não se revela de todo em qualquer quente, mas na puríssima flama, na qual em ígnea e indissolúvel união se detém.²⁶⁶

Tais graus de semelhança em relação ao *Princípio* reapresentam o “universo escalonado” advindo das metafísicas dionisiana e procleana²⁶⁷, cuja importância, nas palavras de Cassirer:

(...) está no fato de que neles, pela primeira vez, se encontram e passam a se desenvolver conjuntamente as duas forças, os dois temas espirituais básicos, sobre os quais repousam a fé e a ciência da Idade Média; neles se opera, portanto, a verdadeira fusão sincrética da doutrina cristã da salvação com a especulação helenística. O que esta especulação, mais particularmente o neoplatonismo, ofereceu ao cristianismo foi principalmente o conceito e a imagem geral do *universo escalonado*. O mundo

²⁶⁴ Ver: Santo Anselmo, *Monologion*, 2; 6-11.

²⁶⁵ Ver: *De aequalitate*, 35-36..

²⁶⁶ *De princ.*, 16.

²⁶⁷ Conforme D’Amico (2009, p. 108), Nicolau de Cusa considera que há uma vinculação direta entre o pensamento de Proclo e o de Dionísio. A linha que traça o Cusano vai de Platão a Dionísio e deste a Proclo. Sendo assim, Nicolau de Cusa toma em consideração a anterioridade de Dionísio em relação ao pensamento de Proclo, considerando ser Dionísio o discípulo grego de Paulo e Proclo um “devedor tardio da obra de Dionísio” (D’AMICO, 2014, p. 85), atribuição que somente depois foi desmentida. Sobre a relação Dionísio/Proclo, ver: (DILLON *in* GERSH, 2014, pp. 111-124).

se divide em mundo inferior e superior, em mundo sensível e inteligível, que não apenas se opõem, mas cuja essência consiste justamente de sua negação mútua, de sua oposição polar. Por sobre esse abismo de negação que se abre entre ambos, porém, estende-se um vínculo espiritual. De um polo a outro, das alturas do supra-ser e do supra-uno, do reino da forma absoluta até a matéria, entendida como o grau absoluto do informe, estende-se uma via contínua de *mediação*. Por meio dela, o infinito passa a finito; e é também por meio dela que o finito volta a ser infinito. Todo o processo da *redenção* está encerrado aqui: é por ele que o Deus se faz homem, assim como o homem se faz Deus. Para tanto, sempre resta um ‘entre’ a ser superado, um meio divisor que não se pode transpor de um salto, mas sim passo a passo, numa sequência sujeita a leis rigorosas. Essa escada que leva das alturas do mundo celestial ao mundo terrestre, e deste novamente para aquele, é sistematicamente descrita e representada nos escritos de Dionísio, o Areopagita. (...) Nicolau de Cusa nunca contestou essa imagem; ele parece mesmo tomá-la como pressuposto de toda a sua obra especulativa.²⁶⁸

Poderíamos remeter tais palavras do Cusano àquelas proferidas por Tomás de Aquino na sua *quarta via*: “assim como o fogo que é quente, no mais alto grau, é causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido”²⁶⁹. Todavia, acredita-se que Nicolau reproduza, aqui, uma imagem originalmente presente na obra *Hierarquia Celeste* de Dionísio Pseudo-Areopagita, onde o mesmo diz:

(...) É claro, todavia, que ela se revela a qualquer um que seja dotado de inteligência, à medida de suas capacidades receptivas. Tendo feito dom de sua própria luz às essências mais antigas, ela usa da mediação dessas essências, enquanto ocupam o primeiro lugar, para transmitir, de maneira harmoniosa, esta mesma luz às essências de categoria inferior, seguindo a aptidão visionária de cada ordem. Ou bem, se preferirmos uma expressão mais clara e imagens mais adequadas (entendo imagens mais claras para nós, embora inaptas para celebrar a absoluta transcendência divina), a difusão do raio solar atravessa facilmente a primeira matéria que é mais translúcida que todas as outras e, através desta matéria, seu próprio esplendor brilha com um clarão mais visível; porém, quando ela encontra matéria mais opaca, sua potência de difusão se obscurece, porque as matérias atravessadas resistem mais, por sua própria natureza, à passagem da efusão luminosa, e esta resistência se acresce progressivamente, a ponto de impedir quase inteiramente a passagem do raio. Da mesma forma, também o calor do fogo se transmite melhor nos corpos que são mais aptos a recebê-lo e que, por seu movimento interno de ascensão, se aproximam mais de sua semelhança. Todavia, quando ele se fecha às substâncias refratárias, sua atividade abrasadora permanece sem efeito, ou ao menos não deixa por vezes um leve traço. Digamos ainda melhor: o fogo não age sobre as substâncias que tem afinidade com

²⁶⁸ (CASSIRER, 2001, pp. 16-17).

²⁶⁹ *Suma Theologicae* I, q. 2, a. 3. (TOMÁS DE AQUINO, 2003, p. 168). No original: “*sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum* (...)”. Geffré comenta que o exemplo do fogo fora uma ilustração talvez muito eficaz na Idade Média e que, na época de Tomás, via-se no fogo um corpo no qual se realizava o calor absoluto mas que, atualmente, tal exemplo se tornou inoperante. Para Geffré, o exemplo dado por Tomás “evoca o grande tema metafísico da participação, o qual não provém de Aristóteles, mas de Platão, e que, profundamente remodelado pela introdução da causalidade eficiente e da limitação do ato pela potência - estas sim provenientes de Aristóteles -, está no centro da metafísica de Sto. Tomás”. (GEFFRÉ *in* TOMÁS DE AQUINO, 2003, p. 168, nota 04).

ele senão por intermédio de corpos já familiarizados com ele, de maneira a colocar, se for possível, primeiro o fogo em objetos facilmente inflamáveis e, somente depois, por meio destes objetos inflamáveis, segundo sua capacidade, água ou alguma outra substância rebelde à ignição.²⁷⁰

A imagem do fogo que transmite sua chama primeiramente aos materiais mais aptos e, posteriormente, conforme uma escala - ou segundo graus de participação no Uno²⁷¹ - que se inicia em Deus e chega até o Homem remete à ideia de um Universo escalonado de matiz platônico e neoplatônico e a uma hierarquia espiritual²⁷², presente no pensamento dionisiano. Notamos que Nicolau de Cusa se refere, no âmbito da hierarquia que o mesmo propõe, a uma superioridade daqueles que se “converteram aos céus” (*conversatio in caelis*)²⁷³ em relação aos que se quedam na terra (*quorum in terra*), ou seja, entende-se que Nicolau se refira àqueles que se voltam à busca do *Princípio* e nos quais o *Logos* melhor se manifesta.

O motivo da *conversão* a Deus em Nicolau de Cusa fomentará em sua antropologia os conceitos de “*filiatio*” e de “*divinatio*”, debatido na obra *De filiatione Dei*. A “*filiatio*” se apresenta como um processo de busca por parte do homem em assemelhar-se à “*divinatio*”, ou seja, à filiação divina demonstrada de Cristo em relação ao Pai. Segundo André²⁷⁴, o homem, para Nicolau de Cusa, torna-se cada vez mais semelhante a Cristo através do saber e do conhecimento, sendo que a ascensão do conhecimento parte do conhecimento sensível ao racional e do racional ao intelectual²⁷⁵. Nível máximo de participação no Uno, ou no *Princípio*, tal qual a puríssima chama em relação ao fogo, o Cristo tem uma plena identidade com o *Princípio*, sendo sua *filiatio* uma *divinatio*, a qual o homem logra atingir e que, entretanto, apenas pode alcançar enquanto uma “*deiformitas*” ou “*deificatio*”. A verdadeira “*divinatio*”, segundo Nicolau, está “fora do alcance de nossas possibilidades

²⁷⁰ *A hierarquia celeste*, XIII, 3. (PSEUDO-DIONÍSIO O AREOPAGITA, 2004, pp. 183-184).

²⁷¹ Bezerra (2009, p. 89), seguindo a opinião de R. Roques (em: *L'univers dionysien*), afirma que a visão de mundo dionisiana “(...) inegavelmente, deriva do último neoplatonismo: o Uno, como fundamento único que se estende progressivamente e determina, a partir dos momentos distintos da sua expansão, novas realidade cuja dignidade ontológica será medida por sua aproximação com o Uno”. Beierwaltes (2005), ressalta que Proclo esboça no começo de sua *Teologia Platônica* “a gradação da realidade em seu conjunto desde o ponto de vista dos graus respectivamente diversos de intensidade da unidade”.

²⁷² No pensamento de Dionísio esta hierarquia se reflete na estrutura da Igreja, ou seja, na hierarquia eclesiástica. Segundo Bezerra (2009, p. 89), as hierarquias dentro da Igreja, para Dionísio, “servem, deste modo, para estabelecer uma ‘distribuição’ da sabedoria proporcional à capacidade de recepção de cada um”, e “(...) a Hierarquia é, antes de tudo, uma ordem, tanto interior (alma) quanto pública.” (BEZERRA, 2009, p. 90). Ver: *A hierarquia celeste* de Dionísio Pseudo-Areopagita.

²⁷³ A *conversatio caelestis* seria, em sentido lato, “uma consagração a Deus concretizada pela vida monástica” (BEZERRA, 2009, p. 89, nota 77).

²⁷⁴ Cf. (ANDRÉ, 1997, p. 479).

²⁷⁵ “Poderás pré-saborear então, com uma intuição oculta, que a filiação não é senão a passagem dos sinais cheios de sombras dos simulacros à união com a própria razão infinita, na qual e pela qual o espírito vive e sabe que vive, de tal maneira que vê que nada vive fora dele e só vivem todas as coisas que nele são ele próprio, e sabe que tem tão grande exuberância de vida que tudo vive eternamente nele, de modo que não são as outras coisas que lhe proporcionam a vida, mas é ele próprio a vida de todos os que vivem”. *De filiatione Dei*, III. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 480).

intelectuais ou intuitivas, só podendo ser atingida após a libertação de mundo²⁷⁶.

Finalmente, restará ao Cusano se posicionar claramente contra às heresias que viam em Jesus uma “criatura”²⁷⁷. Tais heresias se fundamentavam nas passagens em que Cristo se referia a seu “Pai”²⁷⁸. Assim, nota o Cardeal que nas mesmas *Escrituras*²⁷⁹ é afirmado que “o Pai dá-se todo ao Filho”. Então, este último não deve ser chamado de “princiado”, mas de *Principio*, ou “Principio principiado do Principio”. Para além de toda alteridade, o *Verbo* não é um “outro” que não ao Pai²⁸⁰. E Nicolau de Cusa terminará seu conjunto de argumentos reafirmando o *Credo Niceno Constantinopolitano*: este *Verbo* é a “luz a partir da luz e Deus a partir de Deus”²⁸¹.

Propusemos nesta seção uma divisão da argumentação do Cardeal no *De principio* em favor da divindade de Jesus, enigma principal do sermão que, todavia, indicaram noções importantes para a questão da *infinidade* do Universo em seu pensamento. Por toda sua argumentação perpassam noções que se fazem, ao nosso ver, necessárias para entender as expressões enigmáticas: “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*” e que serão retomadas no terceiro capítulo. Por ora, destaca-se que Nicolau de Cusa, através deste conjunto argumentativo, indica sua posição perante importantes debates que atravessaram todo o pensamento “medieval”, como a “*reductio ad infinitum* em causas”, a “*creatio ex nihilo*”, a “eternidade e o tempo”, a “divindade de Jesus”, a “Trindade” (enquanto princípio intelectual), o tema da “imagem e semelhança” e a “concordia entre as religiões”. Visualiza-se, ainda que de forma breve, a hermenêutica bíblica própria do Cardeal alemão, no tocante à sua aplicação das noções *complicatio-explicatio* em relação à sua Teologia do *Verbo*. Mas será, principalmente, pelas caracterizações: i) da *infinidade em ato* de Deus; ii) da *coincidentia oppositorum/contradictorum* em Deus e da *oppositio oppositorum*; iii) da criação enquanto *semelhança*; iv) das relações entre a eternidade e o tempo; e, como se mostrou mais evidente, v) das noções de *complicatio/explicatio*; que, ao nosso ver, tais argumentações nos serão úteis na compreensão do debate a respeito da *infinidade de Deus e do Universo*.

2.2.3 As Teologias catafática e apofática

“A precisão da verdade resplandece de modo incompreensível nas trevas de nossa ignorância”.
(*De docta ignorantia*, I, XXVI, 89)

Passaremos agora à avaliação do tema das teologias “catafática” e “apofática”, que

²⁷⁶ Cf. (ANDRÉ, 1997, p. 478). Ver: *De fil. Dei.*, Cap. 1.

²⁷⁷ *De princ.*, 17.

²⁷⁸ Jo. 8:27.

²⁷⁹ Jo. 5:16

²⁸⁰ Ver também: *Suma Theologicae*, I, q. 31, a. 2.

²⁸¹ *De princ.*, 17.

consideramos de suma importância para a compreensão do pensamento do Cardeal alemão e que se faz presente desde seu primeiro livro, o *De docta ignorantia*²⁸². Esta temática constitui um dos principais elos de ligação entre o diálogo *Parmênides* de Platão²⁸³ e o pensamento de Proclo (mediante seu *Comentário ao Parmênides*)²⁸⁴ com a mística cristã, passando, primeiramente, pela obra de Dionísio Pseudo-Areopagita (através do seu *De divinis nominibus*) e culminando no pensamento de Nicolau de Cusa.

Faz-se necessário, para a avaliação deste tema, primeiramente, indicar o significado dos termos “catafática” e “apofática” em relação à Teologia. De forma resumida, catafática - do grego κατάφαση: afirmação, confirmação, ou presença (*katá*) de afirmação (*phasis*)²⁸⁵ - é a Teologia que se utiliza de nomes positivos ou afirmativos para se referir a Deus. Seu oposto, a Teologia apofática - do grego ἀπόφασις, negação, ou ausência (*apo*) de afirmação (*phasis*) -, ou “Teologia negativa”, é a Teologia que se refere a Deus por “remoção ou negação”²⁸⁶. Esta última é claramente preferida por Nicolau de Cusa no *De docta ignorantia*: “Onde todas as coisas são uma só, nenhum nome pode ser apropriado”²⁸⁷.

No intuito de apresentar as interpretações neoplatônicas (de Plotino e de Proclo) que dão início à tradição da Teologia negativa, a qual Nicolau de Cusa se insere, faremos uma breve digressão para avaliá-las. Tais interpretações, a nosso ver, são de fundamental importância para a compreensão da posição de Nicolau perante à problemática da relação Deus/Universo. Nicolau receberá, principalmente, a posição de Dionísio Areopagita, a qual, por sua vez, não poderá, a nosso ver, ser compreendida sem tal avaliação prévia.

Os neoplatônicos Plotino e Proclo veem na “primeira hipótese” do *Parmênides* platônico seu Princípio fundamental (o Uno *acima do ser*)²⁸⁸ o qual nenhuma afirmação convém. Platão, naquela primeira hipótese, reúne um conjunto de quinze negações a respeito do uno²⁸⁹: i) não é muitos; ii) não é um todo nem uma parte; iii) não possui

²⁸² Livro I, Capítulos XXIV a XXVI.

²⁸³ *Parmênides*, 137 C- 142 B. A primeira hipótese da segunda parte do diálogo: “Se é Um”.

²⁸⁴ A discussão da “primeira hipótese” do diálogo *Parmênides* de Platão atravessa todo o capítulo VI do *In Parmenidem* procleano. A associação da primeira hipótese do *Parmênides* de Platão ao princípio fundamental da realidade já havia sido elaborada anteriormente por Plotino e, no decorrer de sua obra, “as reminiscências às negações da primeira hipótese são várias. Charrue as identificou nas *Enéadas* V 2, V 3, V 4, V 5, VI 5, VI 6, VI 7, VI 8 e VI 9.” (BRANDÃO, 2007, p. 95).

²⁸⁵ Ver também: Agostinho, *De rhetorica*, 11.

²⁸⁶ *De doct. ig.*, I, XXVI, 87. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 62).

²⁸⁷ *De doct. ig.*, I, XXIV, 74, 13. (IDEM, *Ibidem*, p. 55).

²⁸⁸ Cf. Plotino *En.*, V, 5, 6: “O Ser deve ter alguma definição e, portanto, ser limitado, mas o Primeiro não pode ser pensado como possuindo uma definição e um limite, pois assim não seria a fonte mas o item particular indicado pela definição atribuída a ele. Se todas as coisas pertencem ao causado, quais delas poderiam ser consideradas como o Supremo? Não incluído entre as mesmas, isto só poderá ser descrito como transcendendo elas: mas estas coisas são o ser e os seres, então aquilo transcende o Ser”. (PLOTINUS, 1991, p. 397. Trad. nossa). Na *República*, VI, 509 B., Platão escreve: “Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder”. (PLATÃO, 1996, p. 312).

²⁸⁹ *Parmênides*, 137 C- 142 B. Conforme a exposição de Proclo no *In Parm.*, VI, 1083. 7-15. (PROCLUS,

princípio, meio nem fim; iv) não tem limite; v) não tem forma; vi) não está nem em algo nem nele mesmo; vii) não está em movimento nem em repouso; viii) não é nem o mesmo de si, nem o outro de si; ix) não é outro, nem de si mesmo, nem de outro; x) não é nem igual, nem maior e nem menor do que si mesmo; xi) não é nem mais jovem nem mais velho do que si mesmo desde que não participa do tempo; xii) não participa na geração; xiii) não participa nem ao menos do ser; xiv) não é nem nomeável nem expressável; e xv) não é nem opinável nem conhecível. Apesar das diversas interpretações deste enigmático diálogo platônico, centraremos nossa atenção na interpretação dada pelos neoplatônicos Plotino e Proclo do significado desta passagem, uma vez que é através dessas interpretações que aquele *diálogo* será recebido no pensamento místico cristão.

O “Uno”, para Plotino, é todas as coisas e nenhuma. É todas as coisas porque é princípio de tudo e, assim, não é nada em particular. Quando Plotino nega toda a possibilidade de predicação do “Uno” busca, assim, fundamentar sua transcendência. Diz Plotino: “Sim, é o nada no sentido de nenhuma das coisas das que é princípio, mas é tal que, não podendo predicar-se nada dele, nem ser, nem essência, nem vida, é o que sobrepassa todas as coisas”²⁹⁰. Bezerra comenta²⁹¹ que, nessa passagem, Plotino faz uma referência direta ao passo 142 A do *Parmênides* platônico, “em que Platão afirma a completa inefabilidade do Uno superior a todo esquema categorial”. Essa inefabilidade fará germinar a Teologia mística medieval cristã mediante “a fundamentação de um saber que se ignora e que se constitui como o supremo grau do conhecimento”. O *Uno* plotiniano anterior ao *Nous*, inefável e superior a toda predicação é, conforme observa o próprio Plotino, “um simples nome convenientemente aplicado”, uma vez que se refere a um “Não Ser” no sentido de “superior ao ser”. Plotino o diz na *Enéada* VI, 9:

Porque a Natureza do Uno, sendo como é progenitora de todas as coisas, não é nenhuma delas. Não tem, pois, nem qualidade, nem quantidade, nem inteligência, nem alma. Tampouco está em movimento nem em repouso, nem em lugar, nem no tempo, mas que é ‘auto-subsistente e uniforme’, melhor dito, aforme, anterior a toda forma, anterior ao movimento, anterior ao repouso. Porque todas estas coisas pertencem ao ser, que fazem o múltiplo.²⁹²

Em Plotino, conforme Beierwaltes²⁹³, a primeira hipótese platônica é interpretada como uma absoluta simplicidade (τὸ ἀπλῶς ἔν) ²⁹⁴, como uma não-relacionalidade em si mesma e uma não-alteridade do Uno. Por um lado, o Uno é tudo, pois tudo existe por meio dele ou a partir dele, devido ao fato de ser a origem e o princípio (μεγάνε ἀρχή), (ou causa,

1987, p. 433. Trad. nossa).

²⁹⁰ (*En.*, III, 8, 10 (10-15)). (PLOTINO *apud* BEZERRA, 2006, p. 69).

²⁹¹ Para toda essa passagem, ver: (BEZERRA, 2006, pp. 68-69).

²⁹² *En.*, VI, 9, 3 (40-45). (IDEM, *Ibidem*, p. 72).

²⁹³ (BEIERWALTES, 1991, pp. 48-49).

²⁹⁴ *En.*, III 8, 10, 22. V 3, 13, 34 s.

fundamento) de tudo²⁹⁵, porém, em virtude dessa absoluta não-relacionalidade também é o “nada de tudo”²⁹⁶ e, enquanto “nada de tudo” implica que “em si mesmo seja *in-finito* (ἄπειρον), sem forma e sem figura (ἀνείδεον, ἄμορφον), anterior ou além do Ser e também anterior a algo”²⁹⁷. Enquanto “nada de tudo” o Uno plotiniano se encontra acima de toda categoria de pensamento onde haja determinação, ou delimitação espacial/temporal, daí Beierwaltes afirmar que: “Por isso em senso estrito não é nem ao menos exprimível em si ou como tal, enquanto toda afirmação deve concernir a ‘um algo’, só pode ser delimitada de forma negativa; a sua inexprimível realidade só pode aparecer como o espelho invisível do ‘Não Ser’ ”²⁹⁸.

Já Proclo interpreta a primeira hipótese do *Parmênides* platônico como se referindo ao Uno “acima de todas as coisas”²⁹⁹ e “acima do ser”³⁰⁰, sendo este mesmo “Uno” (indicado por Platão) o “Deus primeiro” e que “por esta razão que tudo é negado deste Uno”³⁰¹, ou seja, o Uno sendo causa das *hénades* intelectuais e inteligíveis, o mesmo não pode ser inteligível³⁰². Seu sentido, dessa maneira, é mais captável através das negações, as quais o discurso platônico indicava:

A entidade primeira é, no entanto, acima da Forma e não é adequado aplicar a ela nenhum desses atributos próprios das coisas secundárias, nem transferir para ela atributos próprios para nós. Em relação a todas as coisas desconhecidas, nos encontraremos conversando sobre nós mesmos e não a respeito delas. Então, não devemos usar em relação àquelas asserções, mas sim negações desses atributos próprios das coisas secundárias. Pois as afirmações se esforçam por verificar que alguma coisa é verdadeira de alguma outra; enquanto o Primeiro é inacessível às cognições que estão relacionadas a qualquer coisa existente e não é possível considerar qualquer coisa como se aplicando a ele, mas sim enquanto não se aplicando a ele; pois o mesmo transcende toda a composição e participação.³⁰³

Para Proclo, nem ao menos pelo Νοῦς - ou à Inteligência à qual as Formas estão associadas ou co-ordenadas constituindo a segunda *Hipóstase* - a Unidade absoluta pode ser totalmente conhecida, uma vez que o Νοῦς possui dois tipos de conhecimento: “o primeiro enquanto intelecto e o segundo enquanto não-intelecto; e o primeiro conhecendo a si mesmo e o outro estando embriagado como dizia alguém (...)”³⁰⁴. Segundo Proclo, tudo o que é negado do Uno dele procede e, devido a isso, ele mesmo não pode ser

²⁹⁵ Cf. *En.*, V 3, 15, 23. VI 7, 32, 9 ss. V 2, 1, 1 s. V 5, 13, 35. (BEIERWALTES, 1991, p. 48, nota 4).

²⁹⁶ Cf. *En.*, VI 7, 32, 12 s. III 8, 9, 54. (IDEM, *Ibidem*, p. 49, nota 9).

²⁹⁷ (IDEM, *Ibidem*, p. 49. Trad. nossa. Grifos nossos).

²⁹⁸ (IDEM, *Ibidem*, p. 49. Trad. nossa).

²⁹⁹ *In Parm.*, VI, 1065, 29. (PROCLUS, 1987, p. 420).

³⁰⁰ *In Parm.*, VI, 1066, 17-18. (IDEM, *Ibidem*, p. 420).

³⁰¹ *In Parm.*, VI, 1069, 14-15. (IDEM, *Ibidem*, p. 423).

³⁰² *In Parm.*, VI, 1069, 19-20. (IDEM, *Ibidem*, p. 423).

³⁰³ *In Parm.*, VI, 1073, 22 - 1074, 1. (IDEM, *Ibidem*, p. 426. Trad. nossa).

³⁰⁴ Conforme Dillon, Proclo se refere a Plotino nas *Enéadas*, VI, 7.35 com referência ao mito do *Banquete* (203 B 5). (IDEM, *Ibidem*, p. 431, nota 55).

nenhuma dessas coisas. Por isso, Proclo afirma que Platão, no diálogo *Parmênides*, coloca na primeira hipótese a negação de todos os atributos possíveis (ambos opostos) em relação ao Uno: “não é nem o todo nem a parte”, “nem igual nem diferente”, “nem inerte nem em movimento”, pois: “o Uno transcende todas as antíteses, está acima de toda relação, é puro de toda dualidade, sendo ele mesmo a causa de toda multiplicidade, dos coordenados pares de opostos, da díade primordial e de toda relação e de toda antítese”³⁰⁵. Assim, nas suas palavras: “a causa de toda antítese não é em si mesma oposta a nada, pois neste caso deveria haver alguma outra causa dessa antítese, e o Uno não seria mais a causa de todas as coisas”³⁰⁶.

Dionísio, por sua vez, inscreve-se dentro da tradição de exegese do diálogo *Parmênides*³⁰⁷ e trará ao pensamento cristão uma verdadeira sincretização com o neoplatonismo plotiniano/procleano, embora mantendo em relação ao mesmo algumas divergências³⁰⁸. Segundo Bezerra, a segunda hipótese que, para Platão, se opunha diretamente ao Uno da primeira e “que os neoplatônicos (Plotino e Proclo) compreenderam como sinônimo das Ideias eternas ou como uma hipótese autônoma e, inclusive, inferior, será pensada por Dionísio como Deus no seu manifestar-se no mundo”³⁰⁹. Dionísio profere uma visão inovadora do “Uno que não é” e do “Uno que é”, sua principal e peculiar contribuição para a exegese do diálogo, conforme afirma Andía:

A originalidade de Dionísio em relação com a tradição neoplatônica é a de haver unificado as duas primeiras hipóteses concernentes ao ‘Uno que é Uno’ e ao ‘Uno que é’ referindo-os a um Deus único, o Deus da revelação judaico-cristã, e reduzindo-os assim a dois modos de discurso sobre Deus, a teologia afirmativa e a teologia negativa.³¹⁰

Entende-se, portanto, com Bezerra, que “a redução das duas hipóteses e dos dois movimentos (*catafático* e *apofático*) são os pontos máximos da conciliação entre a teologia cristã e a filosofia neoplatônica”³¹¹. Para uma melhor compreensão desta afirmação, cabe a apresentação de uma síntese das conclusões da segunda hipótese do diálogo *Parmênides*

³⁰⁵ *In Parm.*, VI, 1077. (IDEM, *Ibidem*, p. 429. Trad. nossa). Retenhamos esta citação na memória, pois ela nos será útil quando avaliarmos a posição de Proclo em relação a Platão, no que se refere à questão da “díade primordial”.

³⁰⁶ *In Parm.*, VI, 1077, 5-8. (IDEM, *Ibidem*, p. 429. Trad. nossa). A mesma ideia aparece em Plotino na *En V*, 5, 4: “O Uno não tolera ser numerado com qualquer outra coisa, com uma ou duas ou qualquer outra quantidade; recusa-se a tomar o número porque ele é a medida e não o medido; não há outras entidades a serem encontradas entre a medida e o medido; pois assim, eles seriam incluídos em algum recipiente e este seria anterior, anterior que o Uno não pode ter.” (PLOTINUS, 1991, p. 395).

³⁰⁷ Cf. Andía (2000, p. 369).

³⁰⁸ Cf. Bezerra (2009, p. 21). Cícero C. Bezerra concorda com Werner Beierwaltes em afirmar que, por um lado, o “objetivo da obra *Dos Nomes Divinos* é estabelecer uma investigação com bases filosóficas e bíblicas dos predicados divinos presentes nas hipóteses do diálogo platônico”. (BEZERRA, 2009, p. 23). Enquanto, por outro lado, em Dionísio: “a passagem do Uno ao Múltiplo será pensada como um ato da vontade divina”. (IDEM, *Ibidem*, p. 24).

³⁰⁹ (IDEM, *Ibidem*, p. 24).

³¹⁰ (ANDÍA, 2000, p. 371. Trad. nossa).

³¹¹ (BEZERRA, 2009, p. 26).

(O Uno que é, ou *Uno no Múltiplo*)³¹² de Platão: i) o Uno é um todo (Uno-Ser) composto de partes (unidades e ser); ii) é ilimitado (enquanto divisibilidade infinita em unidades) e limitado (enquanto totalidade de partes); iii) tem extensão e figura; iv) pode estar em si e em outro; v) pode ter movimento e repouso; vi) é o mesmo que, e diferente de si mesmo e dos outros; vii) é semelhante e dessemelhante de si mesmo e dos outros; viii) tem contato consigo mesmo e com os outros; ix) é igual e desigual a si mesmo e aos outros; x) existe no tempo; xi) pode ser objeto de conhecimento e de discurso.

A segunda hipótese platônica fora interpretada, primeiramente por Plotino, como sendo a Inteligência (Νοῦς), esta que procede do Uno Absoluto³¹³. O Uno, para Plotino, “por ser perfeito e não desejar nada, desborda, transborda e engendra algo distinto de si mesmo que, por sua vez, ao contemplar o Uno, faz-se limitado e definido e, ao ver-se a si mesmo, faz-se inteligência”³¹⁴. Já Proclo analisa mais propriamente a segunda hipótese na obra *Teologia Platônica* e a considera como Uno *coordenado* ao Ser³¹⁵, ou o Uno entitativo (*unum ens*)³¹⁶. O “*Uno que é*” se apresenta em Proclo como uma “determinação do Ser que é” *no tempo* e participa do ser (*ousia, οὐσία*) como uma “primeira forma de manifestar-se do Uno derivante do Primeiro” (como “consequência da divisão originária” - *diákrisis, διώκρισις* - e da “divisão do Uno *per se* no princípio da multiplicidade”³¹⁷) que não é “somente *per se* mas também o outro do originário (Uno)”³¹⁸. Segundo Beierwaltes:

O ‘Uno que é’: não é, como o Uno *per se*, um ente que em si é sem diferença, mas a primeira e ampla realização da diferença e relação, mas de tal maneira que as relações fixadas no desdobramento da causa universal estão conectadas em uma Unidade contínua, que cria em si mesma plenitude ou multiplicidade em si mesma unitária.³¹⁹

Assim, a segunda hipótese platônica, para Proclo, retrata o Uno que é diferente do “Ser” na sua totalidade (*hyperousia, autotheos*) de maneira que é uma *Unidade na multiplicidade* ou uma “unidade dinâmica”, que é pensada como um efeito da causa universal e que tem por essência o “retorno” (*epistrophé*), ou a tendência à unidade enquanto uma “superação do diferente no *Uno que é*”³²⁰, ou seja, assim ela “tem parte” ou participa do Uno *per se*. A inovação de Proclo consiste em pensar de que maneira há uma “mediação ativa” entre o Uno primeiro e o segundo, de maneira que encontra nas “tríades”, que operam em todos os graus e em toda as fases da “processão”, (*proodos, προοδος*) a ligação

³¹² Cf. (BEZERRA, 2006, p. 80)

³¹³ Segundo Bezerra, Plotino “é o primeiro filósofo grego que não coloca a inteligência como princípio supremo. A Inteligência é um deus, mas, um deus múltiplo que contém todos os seres e, por isso, é modelo do mundo sensível.” (IDEM, *Ibidem.*, p. 78).

³¹⁴ (IDEM, *Ibidem*, p. 77).

³¹⁵ Cf. *Teologia Platônica*, Livro III, cap. 26.

³¹⁶ (BEIERWALTES, 2005, p. 83).

³¹⁷ Cf. Beierwaltes (1991, p. 184).

³¹⁸ Para toda essa passagem ver: Beierwaltes (1991, pp. 182-184).

³¹⁹ (BEIERWALTES, 1991, p. 183. Trad. nossa).

³²⁰ (BEIERWALTES, 1991, P. 183)

entre o *Uno per se* e o *Uno que é*³²¹. O *Uno que é* se apresenta, então, como uma Unidade triádica (*Ser, Vida e Nous*) *dinâmica*, enquanto um “todo unitário”³²².

Retornando a Dionísio, pode-se afirmar, conjuntamente com Bezerra, que enquanto para Plotino e Proclo as duas hipóteses do *Parmênides* platônico correspondem “aos dois aspectos, negativo e positivo do Uno”, para Dionísio, “estes dois aspectos se encontram precisamente *no Uno mesmo: o Uno é tudo e nada daquilo que é*”³²³, sendo que, assim, o Pseudo-Areopagita adota o “duplo aspecto de transcendência e imanência” do Uno-Bem, que:

(...) como *epékeina tes ousías*, isto é, *transcende* de maneira absoluta toda determinação ou forma; no entanto, enquanto causa de tudo, *funda* e dá ser a tudo o que é. Isso supõe, em efeito, compreender a negação de toda substancialidade não como privação, mas como expressão da sua *hipersubstancialidade*.³²⁴

Na obra *Os Nomes Divinos*, Dionísio apresenta tanto uma teologia *catafática* quanto uma *apofática*, esta última como sendo a superação, rumo ao silêncio da contemplação da “treva divina”. Dionísio, nessa obra, distingue três tipos de nomes divinos:

a) *os que convém à Deidade inteira*: mais que boa (*tò hyperágonon*), mais que Deus (*tò hypertheon*), mais que substancial (*tò hyperousion*), mais que vivente (*tò hyperzoon*) mais que sábia (*tò hypersophon*); b) *os nomes que expressam causalidade*: Bem (*tò aghaton*), Belo (*tò kalon*), Ser (*tò on*), Fonte de vida (*tò zoogónon*) Sabedoria (*tò sophòn*) e todos os outros que fazem alusão a Causa de todo bem; c) *os nomes que correspondem às realidades distintas (não intercambiáveis)*: o Pai (*tò patròs*), o Filho (*tò míou*), o Espírito (*pneúmatos*).³²⁵

Assim, para Dionísio, se de um lado - segundo estes três modos de nomeação - é possível usarmos “símbolos que nos são próprios para atingir as realidades divinas”, sendo que “são eles que nos elevam, à medida de nossas forças, à verdade simples e uma dos espetáculos inteligíveis”³²⁶, por outro, é:

(...) usando plenamente da intuição que podemos ter da forma divina, despojando-nos de toda operação intelectual, tendemos, o quanto é permitido sem sacrilégio, a este Raio supra-essencial, que contém desde toda

³²¹ Para Bezerra (2006, p. 118), as tríadas “são elementos motores da participação”, ou “forças de mediação também definidas como *phília* e *eros*”. Em Plotino não havia qualquer intermediação entre as três Hipóstases e Proclo, “movido por uma tradição que remonta a Porfírio, Jámblico, Siriano, bem como à tradição teológico-religiosa dos Oráculos Caldeus e aos escritos órficos”, pensa as *tríadas* como uma “mediação entre a multiplicidade constante das coisas e a unidade superior a todo devir” e, assim, como uma resposta à “pergunta primeira da filosofia antiga: ‘*Como do Uno provém o múltiplo?*’” (BEZERRA, 2006, p. 74). Retomaremos esta discussão na seção sobre as Hipóstases.

³²² (BEIERWALTES, 1991, p. 185).

³²³ (BEZERRA, 2009, p. 48).

³²⁴ (IDEM, *Ibidem*, p. 49).

³²⁵ (IDEM, *Ibidem*, p. 38).

³²⁶ *De divinis nominibus*, 4, 592 D.

eternidade, segundo um modo do qual é dizer muito pouco chamá-lo inefável, os termos de todo conhecimento, este Raio que não se saberia nem conceber, nem exprimir, nem captar por alguma espécie de visão, porque ele está separado de todas as coisas; se é demasiado pouco dizê-lo incognoscível, possui ele contudo em si antecipadamente de maneira global e supra-essencial as definições de todo conhecimento e de toda potência relativos às essências; seu poder não é acessível a nenhuma criatura e seu trono domina toda criatura supraceleste. Todo conhecimento, com efeito, leva a um ser. Ora, todo ser é limitado. O Raio, por conseguinte, que está além de toda essência, deve transcender também todo conhecimento.³²⁷

Remetendo àquela compreensão neoplatônica previamente avaliada, Bezerra afirma que, para Dionísio: “dito de outro modo, por não ser ‘nada do que é’ o Princípio é anônimo, mas, por conter em si todos os seres, de maneira imanente, é um *esse inominabile* que, de modo paradoxal, tem que ser nomeado”, assim, “a única possibilidade de que o *nomen innominabile* não ‘prejudique’ o ser de Deus é compreendê-lo como *nomen omnino-minabile*”. Desta maneira, Deus, compreendido no seu manifestar (o Uno que é), “é nome que se desfila em todos os nomes”³²⁸. Conclui Bezerra que, por ser Deus, em Dionísio, o “nome anônimo”, ele é “todos os nomes e nenhum deles”. Na medida em que Deus existe (enquanto *Uno que é*), mas é considerado além do ser (*Uno que não é*) ele “sobrepassa todos os conceitos e predicados”³²⁹. Nicolau de Cusa cita diretamente Dionísio sobre essa questão no *De docta ignorantia*:

A sagrada ignorância ensinou-nos que Deus é inefável; e isto porque é infinitamente maior do que tudo o que se possa nomear; e porque isto é sumamente verdadeiro, dele falamos de modo mais verdadeiro por remoção e negação, tal como o tão grande Dionísio quis que não fosse nem verdade, nem intelecto, nem luz, nem nenhuma dessas coisas que se podem exprimir com palavras.³³⁰

Segundo o Cardeal, o culto de Deus se funda necessariamente em proposições positivas que o afirmam e “toda religião ascende necessariamente ao seu culto por intermédio da teologia afirmativa, adorando Deus como uno e trino, como sapientíssimo, piíssimo, ‘luz inacessível’, vida, verdade, etc” e dirigindo sempre seu culto pela fé a que chega “mais verdadeiramente pela douta ignorância”, ou seja, “crendo que este Deus, que adora como uno, é todas as coisas de um modo uno, e que venera como luz inacessível não é como luz corpórea a que se opõe as trevas, mas [é] a luz *simplíssima e infinita* em que as trevas são a luz infinita”³³¹. Essa “luz infinita” que nossos conceitos não podem alcançar, que em

³²⁷ *De divinis nominibus*, 4, 592 D. (PSEUDO-DIONÍSIO O AREOPAGITA, 2004, p. 15).

³²⁸ Para toda essa passagem, ver: (BEZERRA, 2009, p. 39).

³²⁹ Cf. (BEZERRA, 2009, p. 42, nota 84).

³³⁰ *De doct. ig.*, I, XXVI, 87. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 63).

³³¹ *De doct. ig.*, I, XXVI, 86. (IDEM, *Ibidem.*, p. 62).

Dionísio se demonstrava inacessível e em Eckhart como uma *puritas essendi*³³², Nicolau de Cusa a tenta expressar mediante a *scientia aenigmatica*, uma de suas principais contribuições para a tradição que deriva da exegese do diálogo *Parmênides* de Platão. Nicolau utilizará, neste intuito, no decorrer de toda a sua obra, um rico simbolismo (notavelmente, o simbolismo matemático) para indicar a inefabilidade do *Princípio* e encaminhar seu leitor à uma visão mística do mesmo³³³.

Para Nicolau, no *De docta ignorantia*, os nomes afirmativos que atribuímos a Deus “lhe convém em termos infinitamente diminutos, pois são-lhe atribuídos segundo algo que se encontra nas criaturas”, sendo que a Deus não convém senão de um modo “sumamente diminuto qualquer nome particular, distinto, que tenha algo que lhe seja oposto”, assim “como diz Dionísio”³³⁴. Portanto, qualquer coisa que se diga de Deus na Teologia catafática funda-se “na consideração das criaturas, mesmo no que diz respeito aos santíssimos nomes em que se encontram os maiores mistérios do conhecimento divino”, porém, “todos esses nomes são nomes que explicam a complicação do único nome inefável” e, “pelo fato de o nome apropriado *ser infinito*, assim ele complica tais nomes, em número infinito, de perfeições particulares”, sendo que “qualquer um desses nomes está para o nome próprio e inefável como o finito está para o infinito”³³⁵.

Apresentados brevemente, a título de esclarecimento do tema, alguns passos da tradição que interpretou o *Parmênides* platônico, veja-se o texto cusano, onde o Cardeal retoma avaliação do *enigma* presente no *Evangelho de João*:

Talvez cogitas fortemente se deve convir [a locução] ‘*authypostaton*’ ao *Verbo*, e verás que [sim], isso acontece. Pois, no *Evangelho*, seguem-se [as palavras]: ‘então você saberá que eu sou’ (Jo. 8, 28). Apenas [aquele que é] subsistente *per se* pode verdadeiramente dizer: ‘eu sou’. Digo que as locuções humanas não são precisas em relação ao divino, mas, como Cristo falou do divino humanamente, porque [as coisas divinas] não podem ser

³³² Gilson (2001, p. 864) considera que, nas *Questões Parisienses*, Eckhart toma parte também de Proclo na questão da teologia negativa, sendo que “Eckhart considera Deus como aquele que tem o privilégio de ser puro de todo ser (*puritas essendi*) e que, em razão dessa pureza mesma em relação ao ser, pode ser causa do ser”. Assim Deus “é algo mais elevado do que o ser: *est aliquid altius ente*. Ele possui tudo em si de antemão em sua pureza, sua plenitude, sua perfeição de raiz e causa de tudo”. Gilson afirma que também Nicolau de Cusa se inspirará em Eckhart, bem como na exposição da *Expositio in Elementationem theologiam Procli* de Bertoldo de Mosburgo.

³³³ No *De docta ignorantia*, Nicolau de Cusa afirma que o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigma (Cf. 1 Cor: 13, 12), e que as “coisas espirituais, em si por nós inatingíveis, possam ser investigadas simbolicamente tem a sua raiz naquilo que acima se disse, ou seja, que todas as coisas têm em si reciprocamente uma certa proporção, embora oculta e incompreensível por nós, de tal maneira que de todas surge um único universo e que todas são no máximo uno o próprio uno”. Cf. *De doc. ig.*, I, XI, 30. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 23). Assim, a matemática surge como o auxílio indispensável para tal empresa, sendo que os entes matemáticos são as coisas “mais firmes e as mais certas para nós” e que “quando se faz uma investigação através da imagem é necessário que nenhuma dúvida haja acerca da imagem em cuja proporção transumptiva se investiga aquilo que é desconhecido, uma vez que o caminho para o incerto não é possível senão através daquilo que é pressuposto como certo” Cf. *De doc. ig.*, I, XI, 31. (IDEM, *Ibidem*, p. 23).

³³⁴ *De doct. ig.*, I, XXIV, 78. (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 56-57).

³³⁵ Para toda essa passagem ver: *De doct. ig.*, I, XXV, 84. (IDEM, *Ibidem*, p. 60).

entendidas senão humanamente pelos homens, é oportuno pressupormos que as locuções evangélicas são, humanamente, totalmente precisas; e que o *Verbo de Deus* fala de si [mesmo]. De fato, dizemos *per se* subsistente o princípio que não é por outro, visto que não somos capazes de nada conceber se não concebemos que esse existe; pois, o que primeiramente se oferece à nossa conceituação é o ente, [a segunda] a seguir, *tais e tais entes* (*ens tale*); e, desde que o *Princípio* dos entes não é nenhum dos entes e [que] o *Princípio* nada é do principiado, no entanto, se não concebermos o *Princípio*, não podemos formular nenhum conceito.³³⁶

No parágrafo supracitado, Nicolau chama a atenção para a atribuição da locução *authypostatón*, ou “subsistente *per se*”, também ao *Verbo*. Uma vez que a mesma ressoa com as palavras de Jesus³³⁷, pode-se associar àquela a possibilidade de designar o *Princípio* afirmativamente (segundo a teologia catafática). Porém, segundo ele, “as locuções humanas não são precisas em relação ao divino”. Somente aquele subsistente *per se* pode realmente afirmar que “é”, uma vez que todos os “seres” derivam dele. Porém, como fora destacado, o subsistente *per se* deve, com mais propriedade, ser considerado “além do Ser” - como uma *hyperousía* no sentido plotiniano e procleano (quando os mesmos interpretam a primeira hipótese do *Parmênides*). Dessa forma, tendo em vista aquela tradição, o sentido da afirmação de Cristo “eu sou” não seria também, para Nicolau, possível de ser captado pelos homens. Porém, ainda assim, deve-se atribuir a esta locução divina, na medida de nossa capacidade, o sentido de que o *Verbo* fala de si mesmo (enquanto *Princípio*) e, no sentido de ser *causa de tudo aquilo que é*, deve-se levar em consideração a imperfeição da linguagem humana, que não é capaz de expressar a infinidade divina. Para Nicolau, o *Princípio* dos seres não é nenhum dos seres, assim como para os autores avaliados anteriormente, mas uma unidade que “não é princípio devido a outro que não ele mesmo” e que é a causa da multiplicidade de entes (*ens tale*), que se encontra associada primeiramente ao “ente” (ou *Unum ens*, ou Uno que é). Essa *unidade associada à multiplicidade de entes* (*ens*) não poderia ser concebida sem se conceber um *princípio de unidade anterior e superior* (o *Uno que não é*).

O Cusano se demonstra favorável ao princípio “além do ser”, visto por Platão (aqui interpretado por Proclo no *In Parmenidem*), sendo que indica, na sequência de seu sermão, que o filósofo grego está correto em afirmar o Uno tanto no seu aspecto *incontraído* quanto no seu aspecto *contraído*:

Platão que viu verdadeiramente que um era o ente, uma a potência de ser, um o céu, uma a terra, vendo o uno passivo, *contraído* e alterado, separando e tirando tudo do uno, viu o Uno [*incontraído*] em si e absoluto. E, de acordo com [essa] sua visão, o Uno nem é ente, nem *não ente*; nem é, nem subsiste; nem é subsistente, nem subsistente *per se*; nem princípio, nem é, de fato, ‘uno’. De fato, não é apropriada a locução ‘o Uno é uno’, desde que a copula ‘é’ não pode ser conveniente ao Uno,

³³⁶ *De princ.*, 18.

³³⁷ (Jo. 8:28)

tampouco a cópula que diz ‘um Uno’ é uma locução apta [a descrevê-lo], uma vez que todas e quaisquer locuções, que sem alteridade e dualidade não são proferíveis, não convém ao Uno. Por isso, se considerardes o princípio de tudo o que é nominável, não podendo ser nada dos principia- dos, [ele mesmo] é, então, inominável e [também] não pode ser nomeado ‘princípio’, mas é o *Princípio inominável do princípio nominável* que, enquanto melhor, antecede qualquer coisa que de qualquer maneira é nominável.³³⁸

A denominação “contraído” referente ao ente Uno (*unum ens*) indica que o Cusano associe o “*Uno que é*” ao “*Universo*”. No livro *De docta ignorantia*, nosso autor explica melhor o que entende por Uno “contraído” no capítulo IV do livro II, denominado “*O universo, sendo apenas o máximo contraído é imagem do absoluto*”³³⁹: “efetivamente, Deus é a quiddidade absoluta do mundo ou do universo. Mas o universo é a própria quiddidade contraída. Contração significa relativamente a uma coisa, o ser isto ou aquilo. Deus, pois, que é uno, é no universo uno. Mas o universo é contraidamente em todas as coisas”³⁴⁰. O “Universo” se apresenta como uma unidade contraída em todas as coisas, ou seja, é uno na multiplicidade (isto ou aquilo), sendo que: “(...) assim pode entender-se como Deus, que é a unidade mais simples, 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”³⁴¹. O “Máximo contraído” tendo “do absoluto aquilo que é, imita então o quanto pode este máximo maximamente absoluto”³⁴².

Nicolau de Cusa, na sequência do mesmo capítulo do *De docta ignorantia*, afirma também que o “máximo absoluto” é “princípio” e “fim” de todas as coisas, proposição que será de grande valia para a compreensão das *expressões enigmáticas* do *De princípio*³⁴³. Nicolau de Cusa utiliza, na passagem abaixo, o “simbolismo matemático” da “linha infinita”, principal exemplo que apresenta no *De docta ignorantia* para indicar de que modo a infinidade de Deus complica todas as coisas. Também discute o “modo de ser” do *Máximo contraído*, ou do Universo, que se constitui como uma “*infinitude contraída*”. A “contração” faz, por fim, que a infinidade de Deus se comunique sem se “misturar”, o que seria um forte indicativo da tentativa do Cardeal em buscar expressar uma paradoxal *transcendência/imanência* divina:

Sendo Deus a maximidade absoluta e a unidade antecedendo e unindo

³³⁸ *De princ.*, 19.

³³⁹ No original: *Quomodo universum, maximum contractum tantum, est similitudo absoluti.*

³⁴⁰ *De doct. ig.*, II, IV, 116. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 83). No original: *Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta. Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud. Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte.*

³⁴¹ *De doct. ig.*, II, IV, 116. (IDEM, *Ibidem*, p. 83). No original: *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.*

³⁴² *De doct. ig.*, II, IV, 112. (IDEM, *Ibidem*, p. 80).

³⁴³ Pretendemos retornar a esse ponto em nossas considerações finais.

absolutamente as coisas diferentes e distantes, como é o caso dos contraditórios entre os quais não há posição intermédia. [Essa maximidade absoluta] é de modo absoluto aquilo que são todas as coisas, é o princípio absoluto em todas, o fim das coisas e a entidade. Nele todas as coisas são sem pluralidade o próprio máximo absoluto de modo simplíssimo e indistinto. 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. Nele todas as coisas sem pluralidade são o próprio máximo contraído com contraída simplicidade e indistinção, assim como a linha máxima contraída é, de modo contraído, todas as figuras. Daí que, quando se considera retamente a contração, todas as coisas são claras. Pois a infinitude contraída ou simplicidade ou indistinção, desce, na contração, em grau infinito, daquele que é absoluto, de modo que o mundo infinito e eterno caia, sem proporção, da infinitude e da eternidade absoluta e o uno da unidade. Por isso, a unidade absoluta está desligada de toda a pluralidade. Mas a unidade contraída que é o universo uno, apesar de ser o máximo uno, uma vez que é contraída, não está deligada da pluralidade, embora não haja senão só um máximo contraído. E assim, ainda que seja maximamente uno, a sua unidade é, contudo, contraída pela pluralidade, como a infinitude é contraída pela finitude, a simplicidade pela composição, a eternidade pela sucessão, a necessidade pela possibilidade, etc., como se a necessidade absoluta se comunicasse sem misturar e terminasse de modo contraído no seu oposto.³⁴⁴

Já no *De principio*, o modo contraído ou alterado do “Uno” que se demonstra como o “*Uno que é*” indicará que a infinidade divina, simbolizada no *De docta ignorantia* pela “linha infinita”, se “explica” (*explicatio*) como uma *unidade do ser*, coordenada à pluralidade. Essa *unidade do ser* se apresenta como um *modo de ser* “contraído” do Infinito (o *Uno acima do Ser*), sem proporção em relação ao mesmo. Segundo essas colocações, a infinidade de Deus não se confundiria com a infinidade “contraída”. Tal unidade “contraída” seria, porém, mediante o “universo uno”, presente em todas as coisas e não poderia ser concebida a não ser mediante a sua presença na “pluralidade” em que se “explica” (*explicatio*) de forma *imane*nte. No *De principio*, o “máximo contraído”, que consta no seu primeiro livro, poderia, então, ser associado, na passagem anteriormente citada³⁴⁵, ao “Uno ente” (*unum ens*).

Na sequência daquela mesma passagem³⁴⁶, Nicolau passa a falar sobre o Uno (*incontraído*) de forma negativa: “não é ser nem *não ser*, não é nem subsiste”, etc., o que remete àquela mesma negatividade do Uno na interpretação de Plotino e Proclo em referência à “primeira hipótese” platônica. Nem ao menos a locução “o Uno é uno” é conveniente para afirmar tal “maximidade”, uma vez que a cópula “é” implica o “ente” (que é *contraído*) e uma certa relação entre um sujeito e um predicado e, portanto, uma

³⁴⁴ *De doct. ig.*, II, IV, 113-114. (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 80-81).

³⁴⁵ *De princ.*, 19.

³⁴⁶ *De princ.*, 19.

divisão (ainda que mediante a linguagem) na unidade absoluta. Assim, toda locução que possua tal cópula implicaria em uma “dualidade” e não seria capaz de expressar corretamente a infinidade de Deus. Uma vez que o máximo, ou o *Princípio* é uma infinidade que “complica” tudo, onde coincidem opostos e contraditórios, o *Princípio* deveria mais corretamente (embora não totalmente) ser dito “inominável”, “maior” e “antecedente a todo o nominável” (o que inclui, por sua vez, a negação). A partir dessas considerações, talvez se possa entender como uma Teologia *apofática* “radical” cusana aquela Teologia mística que visa transcender a ambas: as afirmações e as negações, em direção à uma “experiência mística” do Absoluto. Ou seja, da mesma maneira que afirmações não convêm ao Uno Absoluto, as negações, por sua vez, também não convêm, sendo que, em seguida, o Cardeal se propõe explicar de que maneira o *Princípio* transcenderia todas as locuções possíveis:

Em seguida, vejas que, a partir do que foi dito [sobre o *Princípio*], as [locuções] contraditórias são negadas [quando tentardes descrever o Uno]: não é o caso que *seja*, nem é o caso que *não seja*; não é o caso que *seja e não seja*; nem é o caso que *seja ou não seja*. Todas essas expressões não o atingem, pois [o mesmo] antecede tudo aquilo que é dizível.³⁴⁷

Vejamos o que o Cardeal acaba de afirmar, mostrando as quatro negações apresentadas no parágrafo supracitado:

- (a) não é o caso que o *Princípio seja* algo
- (b) não é o caso que o *Princípio não seja* algo
- (c) não é o caso que o *Princípio seja e não seja* algo
- (d) não é o caso que o *Princípio seja ou não seja* algo

A proposição (a) indica que o *Princípio* não pode ser denominado afirmativamente (o *Princípio é* algo) e, assim, entendemos que Nicolau nega a possibilidade de uma “teologia catafática”, enquanto a proposição (b) indica que, da mesma maneira, não possa ser expresso através da negação “não é o caso que o *Princípio não seja* algo”, negando também a pertinência de uma “teologia apofática”. Ambas proposições não captam de que maneira Deus pode ser dito, nem ao menos a proposição (c) que expressa a conjunção de ambas as proposições (“que o *Princípio seja* algo” e “que o *Princípio não seja* algo”) é capaz de expressar a natureza da divindade, uma vez que tal proposição é formulada tendo por base uma dualidade (ser e *não ser* algo) e, portanto, uma “pluralidade” e, a respeito do *Princípio*, devido ao mesmo ser *infinito* e “não admitir proporções” ou comparações, tais dualidades (geradas por nossa linguagem) perdem o sentido; ademais, como comentado anteriormente, o *Princípio* não é da *natureza* das coisas que admitem “um mais e um menos”, ou seja, não é da mesma natureza daquilo que aparece como uma pluralidade.

³⁴⁷ *De princ.*, 19.

No entanto, é na afirmação (d) que Nicolau de Cusa claramente abandona um dos princípios fundamentais da lógica aristotélica, ou seja, o princípio do *Terceiro Excluído*, no que diz respeito à descrição do *Princípio Primeiro* e esse abandono pode ter grande valia para compreensão das expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” (a “infinidade que finitiza”) e “*Infinitas finibilis*” (a “infinidade finitizável”), pois indica que Nicolau de Cusa, ao propor um discurso possível sobre o *Princípio*, mantém constantemente uma tensão entre a capacidade de expressão da linguagem e a *infinidade* de seu objeto. Essa tensão, presente em alguns autores místicos³⁴⁸ leva André³⁴⁹ a caracterizar o discurso cusano como retrato de um “primado do sentido” e sua filosofia como uma “filosofia do símbolo e da interpretação” e a observar uma “dificuldade interna para a interpretação de Nicolau de Cusa” que “reside na permanente luta que o seu discurso acaba por travar com a própria linguagem em que se exprime”³⁵⁰. Para o comentador português, indícios dessa luta com a própria linguagem por parte do Cardeal “estão espalhados ao longo de toda a sua obra”³⁵¹.

Na sequência do sermão³⁵², o Cardeal retoma a reflexão sobre a denominação “subsistente *per se*”, quando se refere ao Uno absoluto, indicando que, mesmo sendo esta a mais próxima expressão capaz de representar sua natureza por ser conveniente ao mesmo enquanto “causa” do subsistente (*per aliud*), ainda assim a mesma é falha, pois não é inteligível sem a alteridade e a dualidade. Sem saída para utilizar-se de uma expressão que mais propriamente indique a natureza daquilo que é, por natureza, indizível, o Cusano afirma que é, então, necessário escolher aquela expressão que mais se aproxima daquilo que pretende significar pois, assim, melhor se aproximará daquilo que é a fonte de todos os significados. Dito em outros termos, entre “subsistente *per se*” e subsistente “*per aliud*” deve-se escolher o subsistente “*per se*”, pois significa mais propriamente o que se

³⁴⁸ Ludueña (2016) destaca a mesma tensão nos escritos de Eriúgena, afirmando que: “(...) la idea de la ‘semejança’ entre causa y efecto se refleja en el plano del lenguaje en el uso de ciertas fórmulas que Eriúgena toma prestadas del falso Areopagita, y que, morfológicamente, se definen por la presencia del prefijo latino *super* (‘sobre’). Dios es, metafóricamente hablando, ‘essencia’; pero, en rigor, no es esencia, es más que esencia: es sobre-esencial. Vía positiva, vía negativa, vía superlativa. Como las afirmaciones del simbolismo negativo de la vía positiva, los términos superlativos obligan al pensamiento a detenerse en ellos, a considerar todos los aspectos implícitos en cada órmula construida con el prefijo ‘sobre’. El valor de esta tercera vía está en que, precisamente, no es una tercera vía, sino un artefacto que mezcla las dos partes de la teología a fin de conseguir un objetivo concreto: que el ser humano piense. La tensión entre la postura para la cual Dios se identifica con la creatura y aquella para la cual la diferencia entre ambos es abismal e insalvable recorre el *Periphyseon* de punta a punta. El pensamiento eiuigeniano se complace en el esfuerzo que supone no abandonar nunca esa tensión” (LUDUEÑA, 2016, pp. 127-128).

³⁴⁹ (ANDRÉ, 1997, p. 14).

³⁵⁰ Para toda essa passagem: (ANDRÉ, 1997, p. 47).

³⁵¹ (IDEM, *Ibidem*, p. 47). André destaca a proposição do *De docta ignorantia*, I, II: É mais necessário, àquele que quiser atingir o sentido, elavar o intelecto acima da força das palavras do que insistir nas propriedades dos vocábulos que não podem adaptar-se convenientemente a tão elevados mistérios intelectuais”. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 48). Ver também: *Complementum theologicum*, I. (Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 48).

³⁵² *De princ.*, 20.

diz por “subsistência”, embora seu significado não possa ser apreendido sem a divisão *per se/per aliud*, não representando, corretamente, a Unidade absoluta. Outro exemplo dado pelo Cusano é o da “substância”, ou seja, é mais verdadeiramente nomeado “substância” aquilo que é a *causa* da substância e, portanto, a transcende, não sendo, ela mesma, propriamente uma substância³⁵³.

Os níveis de realidade³⁵⁴, ou seja, o escalonamento do Absoluto em um nível transcendente e um imanente, onde a causa do mundo não se encontra no mesmo nível deste último (imanente/coordenado ao ser) e, portanto, lhe transcende, parece ser pensado por Nicolau de Cusa a partir daquilo que ele recebe da henologia procleana. Desta forma, é, através de Platão (mediante Proclo)³⁵⁵, que Nicolau de Cusa parece conceber a ontologia que lhe permite expressar de que maneira o *Princípio* transcendente, que complica todos os pares de opostos em si, *antes da criação*, pôde criar o mundo *ex nihilo*, sendo que ele cita diretamente o nome desse pensador na imediata sequência do sermão, encerrando a temática das “teologias catafática e apofática”, preparando o “terreno” para a exploração do tema da “eternidade” do *Princípio*:

³⁵³ Podemos nos remeter ao princípio procleano no qual “Não sendo nem um nem outro, deve-se mencioná-lo pelo nome do melhor entre eles: da oposição entre uno-múltiplo, é melhor eleger *uno*; da oposição causa-causado, é melhor eleger *causa*”. Cf. (D’AMICO, 2009, p. 113). Para D’ Amico, “Todos os nomes, uma vez que possuam opostos, devem ser predicados dele (Uno) de maneira transcendental e em sentido absoluto” (IDEM, *Ibidem*, p. 113). No original: “todos los nombres puesto que tienen opuestos deben ser predicados de él de maneira transcendental y en sentido absoluto”. Cf. *De docta ig.*, I, IV, 12.

³⁵⁴ Dillon (PROCLUS, 1987, p. 205), na introdução ao *Livro IV* do *In Parmenidem*, utiliza-se da mesma expressão (“level of reality”) ao comentar a distinção apresentada por Proclo das diferentes espécies de Formas, ou seja, aquelas coordenadas ao ser (as formas imanentes à matéria), que estão no mesmo “nível de realidade que nós” (“objects on the same *level of reality* as ourselves”) e aquelas que se situam acima deste nível. A interpretação procleana da passagem 133 A 8 - 134 E 8 do *Parmênides* platônico (*In Parm.*, IV, 924. 1, em diante) distingue o “conhecimento” das formas no nível “coordenado” sendo que, as formas pertencentes ao nível “intelectual” (as formas na alma), que podem ser conhecidas, são diferentes daquelas que estão presentes no nível do *Νοῦς*, que transcendem nosso poder de compreensão (“the intelligible-intelectual and the intelligible which transcend our powers of understanding”). Tal apreensão das Formas que se encontram no nível superior, ou seja, das Formas presentes no Intelecto divino (*Νοῦς*), segundo Dillon, fora tematizada por Plotino (*En.*, III, 8.9; VI, 9.3) e formalizada por Jâmblico (*In Phaedro*, 150.24 ff), sendo aprimorada posteriormente por Siriano e Proclo. Segundo a posição destes autores “neoplatônicos”, o homem possui em si uma “faculdade superior” ao intelecto (“can only be apprehended, if at all, by some faculty in us superior to intellect”) capaz de captar, acima da razão, o “mais alto nível de realidade, o Uno” (“highest *level of reality*, the One”). Tal doutrina talvez esteja na origem da mística medieval e, em Nicolau de Cusa, pode remeter à experiência da “*visio intellectualis*”. Também demonstra a caracterização, por parte do “neoplatonismo”, de diferentes espécies de Formas: as *Formas-na-matéria* e as *Formas-na-mente-divina* e, ainda, o escalonamento do “ser” em “níveis”.

³⁵⁵ D’ Amico explica que o neoplatonismo seria pensado por Nicolau como uma “explicação” daquilo que se encontrava “complicado” na doutrina de Platão: “Um platônico é, para Nicolau de Cusa, aquele que explicita de um modo diverso a unidade da filosofia de Platão. Em algumas ocasiões, apresenta esta comparação: assim como a sabedoria é una e se explicita em cada um dos sábios, do mesmo modo a unidade da doutrina platônica complica aquilo que se explica de um modo variado na doutrina de seus discípulos” (D’ AMICO, 2009, p. 109. Trad. nossa). Cf. Sermo CCLX: “(...) *sicut sapientia Platonis se explicat et communicat atque sic se multiplicat in discipulis, in quibus non nisi una est platonica sapientia explicata et multiplicata*”.

Platão contemplou de que modo o ente *per se* existiu anteriormente a todo ente, e [viu] também [existindo anteriormente] o homem *per se* e o animal *per se*, etc. Não é verdade que ele contemplou todas essas [entidades] *per se* subsistentes, não *em outro*, mas presentes *em si mesmo*, conceitualmente, como debatemos no sermão precedente? Assim como esses entes que, em si, viu conceitualmente, como no princípio das noções ou *entes de razão*, [entes esses] que são similitudes dos entes reais, viu também, acima de si, [que tais entes] são *essencialmente* no *Criador dos entes*, [assim] como viu existir, em si, *conceitualmente*, no criador das noções.³⁵⁶

Nicolau associa a anterioridade do subsistente *per se*, enquanto o “criador dos entes” (o Uno absoluto) àquela anterioridade dos “entes de razão” (*entium rationium*) contemplados na filosofia platônica. No sermão precedente, o *De aequalitate*, Nicolau afirma que tais entidades (“o homem *per se*” e o “animal *per se*”), ou seja, os “princípios conceituais” ou “entes de razão”, encontram-se “conceitualmente” presentes na “alma intelectiva”:

(...) E, dentro de si, a alma vê todas as coisas mais verdadeiramente do que nas coisas fora de si. E quanto mais ingressa nas coisas [exteriores] para conhecê-las, mais ingressa em si mesma, para se conhecer. E, assim, quando se esforça para medir e atingir a outras coisas inteligíveis por meio de seu próprio ser inteligível, ela mede seu próprio ser inteligível, isto é, mede a si mesma. Portanto, a verdade que a alma vê nas coisas diferentes vê por meio de si mesma. E [a alma intelectiva] é a verdade conceitual das coisas cognoscíveis, uma vez que a alma intelectiva é a verdadeira noção [das coisas cognoscíveis]. Por uma visão intuitiva, a alma ilumina e mede todas as coisas por meio de si mesma; e por meio da verdade conceitual julga a verdade nas outras coisas. E por meio da verdade, que ela acha estar presente de diferentes maneiras em coisas diferentes, ela é dirigida a si mesma, a fim de ver dentro de si, verdadeira, estável e sem alteridade, a verdade que ela viu existindo de diferentes maneiras em coisas diferentes, de modo que, dentro de si, como em um espelho da verdade, pode ver todas as coisas conceitualmente e pode reconhecer que ela própria é a noção de todas as coisas.³⁵⁷

A passagem acima indica que, para Nicolau, se os entes de razão se encontram presentes na alma intelectiva, no *supra se*, ou no *Princípio Uno* que é o “Intelecto universal”, as mesmas se encontrariam *complicadas* em sua simplicidade. Partindo agora de uma *teologia catafática*, Nicolau propõe que esse “*conditore entium*” seria, portanto, *tanto criador como assimilador (assimilator)*. Nicolau de Cusa associa, assim, mais uma vez, a característica do *Intelecto* ao Uno: Ele é tanto *criador* quanto *exemplar figurativo de tudo*,

³⁵⁶ *De princ.*, 21.

³⁵⁷ *De aeq.*, 9. No original: “*Et in se verius omnia videt quam sint in aliis ad extra. Et quanto plus egrreditur ad alia, ut ipsa cognoscat, tanto plus in se ingreditur, ut se cognoscat. Et ita, dum per proprium intelligibile alia intelligibilia mensurare et attingere satagit, per alia intelligibilia suum proprium intelligibile sive se ipsam mensurat. Anima igitur veritatem quam videt in aliis per se videt. Et est notionalis ipsa veritas cognoscibilium, quoniam anima intellectiva vera notio est. Visione intuitiva per se lustrat omnia et mensurat et iudicat per notionalem veritatem veritatem in aliis. Et per eam, quam in aliis comperit aliter, ad se revertitur, ut eam, quam in aliis aliter vidit, in se intueatur sine alteritate veraciter et stabiliter, ut in se quasi in speculo veritatis notionaliter omnia perspiciat et se rerum omnium notionem intelligat*”. (NICOLAU DE CUSA, 1998, p. 847. Trad. nossa).

o que demonstra uma divergência de seu pensamento em relação àqueles dos neoplatônicos Plotino e Proclo que, por sua vez, atribuíam a função de receptáculo das Formas ao Νουϛ, ou à mente divina, *derivada do Uno*. No *Princípio*, ou no “Intelecto divino”, segundo o Cardeal, consubstancialmente, encontram-se o Pai (enquanto doador de essência, *essentians*) e o Filho (enquanto *Logos, assimilator*)³⁵⁸.

Talvez seja no livro *De mente* o local onde Nicolau de Cusa melhor desenvolva essa doutrina, sendo que no sermão *De principio* ele parece condensar alguns resultados por ele, contemplados mais extensamente em obras anteriores. Para uma melhor compreensão dessa temática, cabe aqui remontar àquele escrito de maneira breve. Nessa obra o Cardeal apresenta o tema da “imagem e semelhança” entre a *divina mens* e a *humana mens*, tema central do diálogo *De mente*, noção de grande valia para a interpretação daquelas expressões enigmáticas que nos propomos debater. Nicolau de Cusa apresenta naquela obra a concepção de que a *mente divina* tanto “cria” quanto “assimila” e, neste sentido, a mente humana seria dela uma imagem³⁵⁹. A mente humana, para Nicolau, também é ativa³⁶⁰, sendo que sua atividade é descrita por ele como uma “assimilação”, ou melhor “uma assimilação do assimilável”, ou seja, daquilo que *pode* ser assimilado³⁶¹. A diferença entre as duas “mentes” reside no fato de que na mente divina conceber é criar, ou seja, ela tem um “poder reificador” (*vis entificativa*), enquanto a mente humana tem um “poder assimilador” (*vis assimilativa*)³⁶². A mente humana enquanto “figura das figuras” (*figura figurarum*) também é uma imagem da *divina mens* (que, por sua vez, é *forma formarum*)³⁶³. Entendemos que, mediante essas colocações, Nicolau mantém-se ao

³⁵⁸ *De princ.*, 21.

³⁵⁹ Ver: *De mente*, 4.

³⁶⁰ Ver: *De mente*, 5.

³⁶¹ Hopkins (*in* NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 906, nota 71) propõe que o vocábulo “assimilar” utilizado por Nicolau de Cusa se refira a “fazer semelhança” (“to make like”), segundo ele: “a mente assimila a si mesma a uma coisa através da recepção de uma imagem, ou semelhança (*assimilatio*), da coisa. Desde que a mente é mais do que uma mera recebedora passiva, isto é algumas vezes dito por Nicolau como ‘fazer uma semelhança da coisa’”. No original: “The mind assimilates itself to a thing by receiving an image, or a likeness (*assimilatio*), of the thing. Since the mind is more than a mere passive receiver, it is sometimes said by Nicholas to make a likeness of the thing”. Talvez a referência daquilo que “*pode* ser assimilado” remeta a uma divisão entre aquilo que possa e não possa ser concebido mediante a assimilação, ou seja, talvez remeta àquilo discutido sobre as teologias apofática e catafática.

³⁶² Cf. *De mente*, 7, 99: “Pois nossa mente difere da Mente divina enquanto [nela] o ato de ver é diferente do ato de criar. A mente divina cria ao conceber; nossa mente assimila ao conceber, ou seja, fazendo visões intelectuais. A Mente divina é um poder reificador (*vis entificativa*); nossa mente um poder assimilador” (*vis assimilativa*). No original: “*Idiota: Non puto aliud illos voluisse quam dixi, licet alium dicendi modum haberent. Inter enim divinam mentem et nostram interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa.*” (NICHOLAS OF CUSA, 1996, p. 556. Trad. nossa).

³⁶³ Cf. *Theologicis Complementis*, 2: 21-22. Obtido de Hopkins (NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 906, nota 73): “Assim, desde que a mente, a qual vê figuras em si mesmas, as vê como livres de uma alteridade perceptível, ela descobre que ela própria está livre da alteridade perceptível. Portanto, a mente está livre do material perceptível e se encontra relacionada às figuras matemáticas como sendo sua forma. Se você disser que essas figuras [matemáticas] são, elas mesmas, formas, então a mente será

lado da tradição neoplatônica no que se refira ao “lugar” onde se encontram as “Formas”. As *Formas superiores* se encontrariam complicadas na simplicidade da mente divina, associada por Nicolau de Cusa ao *Logos*, a segunda Pessoa da Trindade, enquanto que as *formas na matéria* são assimiladas, ou seja, são, através de um poder da mente humana, abstraídas da mesma, mediante a *vis assimilativa*³⁶⁴. O Cardeal mantém, então, diferentes funções às duas *Pessoas* da Trindade: enquanto “criador”, o Pai se vê como o “exemplar formativo de tudo” e, enquanto “assimilador”, o *Logos* se vê enquanto “exemplar nocional e figurativo de tudo”, sendo que os dois, pensados em conjunto, tornariam-se, mediante um discurso “catafático” e que, ainda assim, utiliza-se da lógica coincidental, o “*Intelecto criador*” (*conditur intellectus*).

Vimos, nesta seção, a temática das “teologias catafática e apofática” que consideramos de suma importância para a compreensão da tradição de pensamento na qual Nicolau de Cusa se insere, ou seja, a tradição que remonta à “henologia” platônica operada no diálogo *Parmênides* e às suas interpretações ao longo da história. Consideramos que é mediante a obra de Dionísio Areopagita que tal tradição adentra na reflexão cristã e sofre importantes modificações, sendo, uma delas, a associação das duas hipóteses (platônicas, do *Parmênides*) a dois aspectos do *mesmo Deus*, operada por Dionísio. Tal fato remete, ao nosso ver e segundo os autores consultados, no reforço à possibilidade de compreensão de que esta tradição (a teologia mística) propõe uma *paradoxal transcendência/imanência divina*, onde o mundo é considerado uma *teofania* e que a mesma propõe meios pelos quais a alma humana possa remontar à divindade. Notamos que, em relação à descrição do *Princípio*, Nicolau de Cusa parece abandonar o princípio lógico do *Terceiro excluído* aristotélico e que esse abandono indicaria a possibilidade de leitura de uma paradoxal transcendência e imanência divina. Indicamos, também, a relação estreita entre o pensamento de Nicolau de Cusa e Proclo, mediante a estratificação de “níveis de realidade”, que permite conceber uma transcendência do *Princípio*, fato talvez impossível na metafísica aristotélica. Essa transcendência irá fomentar a investigação da característica da eternidade do *Princípio*, tema da seção seguinte, na qual o Cardeal aprofundará, no sermão, a compreensão da natureza divina enquanto uma *complicatio* daquilo que se encontra no tempo.

a forma dessas formas”. No original: “*Quapropter mens ipsa, quae figuras in se intuetur, cum eas a sensibili alteritate liberas conspiciat, invenit se ipsam liberam a sensibili alteritate. Est igitur mens a sensibili materia libera et habet se ad figuras mathematicas quasi forma. Si enim dixeris figuras illas formas esse, erit mens forma formarum.* (NICHOLAS OF CUSA, 1998, p. 748. Trad. Nossa. Grifos nossos).

³⁶⁴ Para uma maior compreensão da divisão entre as formas superiores e inferiores e seu *locus* no pensamento procleano ver todo o texto do *In parm.*, IV. Uma passagem significativa para a exploração da relação de “imagem” entre as *formas na matéria* e as *formas na mente divina* (Demiurgo) pode ser encontrada no *In parm.*, IV, 839-841. (PROCLUS, 1992, pp. 211-213).

2.2.4 A Eternidade e o Tempo

“Quem compreende, pois,
 que a criatura seja devido ao eterno
 e com isso seja de modo temporal?
 Não pode, pois,
 a criatura não ser na eternidade no próprio ser
 e não pode ser antes que houvesse tempo,
 já que antes do tempo não existiu o antes.
 E, assim, existiu sempre,
 já que pôde existir”.
 (*De docta ignorantia*, II, II, 101)

A partir do vigésimo segundo parágrafo, o sermão se propõe abordar mais diretamente o problema da “eternidade e do tempo”, em relação àquilo que já fora estabelecido anteriormente: a natureza do *Princípio* “além do *ser*”, sua natureza “unitrina” e *incontraída* e sua característica de “subsistente *per se*” e “complicação” (*complicatio*) de todas as coisas. No entanto, entendemos que uma aproximação da posição de Nicolau de Cusa à tradição filosófica se faz necessária para que se possa visualizar o sentido de suas afirmações. Essa relação com o pensamento anterior parece se dar, principalmente, com o pensamento de Agostinho e de Proclo, no que se refere ao tema da eternidade.

Talvez o *locus* principal da reflexão sobre a “eternidade” no pensamento cristão se encontre nas *Confissões* de Santo Agostinho, onde este procura “ardentemente” desvendar o mistério do tempo³⁶⁵, tendo em vista o primeiro versículo do *Gênesis*³⁶⁶. Agostinho, segundo Novaes³⁶⁷, buscava contornar as objeções dos Maniqueus em relação à “criação” do mundo. Segundo essa seita sincrética, o mundo era resultado “do embate entre dois princípios, duas forças, e não o resultado de uma iniciativa do único princípio, o princípio do bem”³⁶⁸ e, desta forma, o mundo não possuía uma origem “no tempo”, sendo eterno. Para o maniqueísmo, caso “houvesse um princípio do tempo, teria havido ócio divino antes dele, interrompido subitamente”³⁶⁹ e ainda, uma vez que há tal ócio, a vontade divina de criar não seria eterna³⁷⁰, sendo que ela deveria ter aparecido em algum momento. Caso a vontade divina de criar fosse eterna, deveríamos conceber a criação como sendo *coeterna* com Deus, o que nos levaria a abandonar a concepção de um “momento da criação”. Caso ela aparecesse em um dado momento, Deus não seria perfeito, ou seja, um dos atributos

³⁶⁵ *Confissões*, XI, 10-31. (AGOSTINHO, 1984, pp. 314-336).

³⁶⁶ Gn. I, 1. “*in principio fecit deus caelum et terram*”. Cf. *Confissões*, XI iii, 5. Segundo Novaes (2007, p. 231), anteriormente a Agostinho, Ambrósio de Milão (*In Hexameron* I, 6, 20) já havia interpretado o “Princípio” como princípio do tempo.

³⁶⁷ (NOVAES, 2007, p. 231).

³⁶⁸ (IDEM, *Ibidem*, p. 231).

³⁶⁹ (IDEM, *Ibidem*, p. 231).

³⁷⁰ Pergunta Agostinho, remetendo à esta crítica: “Mas se algo surgiu na substância de Deus que antes não existia, não é justo denominá-la substância eterna. Pelo contrário, se era eterna a vontade de Deus que existisse a criatura, por que não é eterna também a criatura?” (*Confissões*, XI, 10. (AGOSTINHO, 1984, p. 314).

dele, o da “vontade de criar o mundo”, deveria ter aparecido em algum momento e, portanto, Deus “mudaria” ou se alteraria, não sendo, assim, imutável e perfeito.

A resposta agostiniana aos Maniqueus se tornará um dos norteadores desta temática no pensamento cristão: a “anterioridade do eterno face ao temporal não pode ser ela mesma temporal”³⁷¹. Tal resposta “supõe um princípio do tempo, como instante inicial, sem comprometer a eternidade da vontade divina”, ou seja, ele destaca que a natureza daquela eternidade é “não-temporal” e, portanto, inefável. Segundo Novaes³⁷²: “Deus antecede aos tempos não no tempo, porque de outro modo não precederia os tempos. A eternidade não é perpetuidade, a eternidade é aquilo que absolutamente não passa, não muda, permanecendo idêntica a si mesma”. Deus sendo “criador dos céu e da terra”, aqui significando a “totalidade da criação” é, assim, o criador de todas as coisas, *incluindo o tempo*. Assim, há uma “incomensurabilidade entre os dois níveis”³⁷³, ou seja, a natureza da eternidade é diversa daquela do tempo: não se deve conceber a eternidade como uma “extensão” indefinida de momentos entre o passado e o futuro, ou seja, como uma “perpetuidade”, ainda que, assim, não tenhamos como descrever em termos humanos a natureza mesma desta eternidade³⁷⁴. O Bispo de Hipona recorre, desta maneira, a um *apofatismo* na resposta à pergunta: “*O que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?*”³⁷⁵. Essa distinção de naturezas entre a eternidade de Deus e a temporalidade da criação agostiniana é, ao nosso ver, tomada como fundamento também por Nicolau de Cusa, que pretende aprofundar a compreensão daquela eternidade do *Princípio* “além do ser” e, portanto, daquela “outra” natureza, *incontraída* e subsistente *per se*. É neste sentido que, primeiramente, o Cardeal recorre ao texto bíblico, onde o Cristo afirma a “criação do mundo”³⁷⁶. Nicolau parece conceber essa criação assim como Agostinho, ou seja, nela há também a criação do “tempo” e também busca apoiar-se nas *Escrituras* neste intuito. O Cardeal chama a atenção para as locuções emitidas pelo Cristo, que afirmam uma anterioridade do *Princípio* em relação à criação e ao criado, sendo que, a partir destes

³⁷¹ (NOVAES, 2007, p. 244). Tal concepção talvez corresponda àquela proferida por Platão no *Timeu*, onde lê-se: “Mas mesmo que fosse eterna a natureza do Ser Vivo, era impossível conferi-la plenamente a qualquer coisa que é gerada; portanto, ele concebeu produzir uma imagem móvel da eternidade, e à medida que ordenava o céu ele produziu, simultaneamente, uma imagem eterna daquela eternidade que permanece na unidade, e essa imagem se movendo de acordo com o número, mesmo o que chamamos de tempo. De fato, simultaneamente à criação do céu, ele concebeu a produção de dias, noites, meses e anos, os quais não existiam antes do céu (universo) ter sido gerado. (...) O tempo, portanto, veio a ser (foi gerado) simultaneamente ao céu (universo), de modo que, tendo sido gerados juntos pudessem ser também dissolvidos juntos na hipótese de algum dia haver para eles uma dissolução; e veio a ser conforme o modelo da natureza eterna, de modo a poder assemelhar-se o máximo possível ao seu modelo; de fato, enquanto o modelo é algo existente por toda a eternidade, ela, por seu turno, foi, é, e será por todo tempo continuamente.” *Timeu*, 37 D - 38 D. (PLATÃO, 2010, pp. 187-189).

³⁷² (NOVAES, 2007, p. 246).

³⁷³ (IDEM, *Ibidem*, p. 244)

³⁷⁴ Agostinho confessa: “Porventura minha mão é capaz disso, ou a mão de minha boca, pelas palavras, realiza coisa tão grande?”. *Confissões*, XI, xi 13. Cf. (IDEM, *Ibidem*, p. 245).

³⁷⁵ “Aqueles que falam, ainda não te compreenderam, ó Sabedoria de Deus, ó luz das inteligências; ainda não compreenderam como se fazem as coisas que são criadas por ti e em ti”. *Confissões*, XI, 11.

³⁷⁶ *De princ.*, 22.

fundamentos, propõe-se a conjecturar, mediante um “exercício intelectual”, de *que modo* deve-se conceber tal anterioridade do *Princípio*:

De que modo, então, aquilo que existe *per se* poderia ser visto posteriormente *àquilo que é possível de ser criado (possibili fieri)*? Quem traria à existência (*deduxisset*) o *possível de ser criado*? Não seria algo em ato? Corretamente, portanto, deve-se ver o subsistente *per se* em ato, anteriormente a todo e qualquer *possível de ser criado*. Então, de que modo é possível vê-lo [como sendo] anterior ao *possível de ser criado*?³⁷⁷

O exercício intelectual proposto no excerto supracitado parte daquelas proposições bíblicas dignas de fé, porém, tomadas como premissas para o desenvolvimento de seu raciocínio: há nelas a proposição de uma certa criação. Primeiramente, Nicolau pergunta como devemos conceber a natureza daquilo que se encontra “antes” desta criação. Algo possível somente pode “vir a ser” através de algo que esteja, por sua vez, em ato, como o demonstra Tomás na *via prima*³⁷⁸: “(...) nada pode ser levado ao ato senão por um ente em ato”. Assim, sob esse viés, deve-se conceber aquilo anterior à criação (de tudo) como estando em *ato*. Todavia, também em ato deveria estar o “*possibili fieri*”, o qual, caso Deus seja criador de tudo (e esteja “antes da criação de tudo”), também deveria ser criado por Deus. A partir daí, como seria possível ser concebido aquilo que é “possível de ser criado” (*possibili fieri*) em comunhão (ou consubstanciação) com este *Princípio* em ato, mesmo sendo posterior a ele?³⁷⁹ Eis a seqüência do sermão:

Não é [o caso de que] aquilo que será futuramente seja sempre anterior ao futuro [ele mesmo]? Portanto, o *poder ser criado (posse fieri)* sempre está presente [no] subsistente *per se*. Então, a partir disso, quando [aquela possibilidade] é [tornada ato], é [tornada] temporal, conseqüentemente, o poder ser criado temporalmente (*posse fieri temporaliter*) se encontra eternamente presente no subsistente *per se*. No entanto, aquilo que é visto eternamente acompanhando aquilo que subsiste *per se* é, certamente, eterno. Nada é anterior ao eterno. Similarmente, [isso] também se dá com o subsistente *per se*. Conclui-se, então, que aquilo que é criado no tempo é *per se* subsistente na eternidade. A título de exemplo: quando dizemos que iremos fazer algo, é evidente que esse algo é [presente] em nós e em nós o vemos anteriormente ao seu *ser feito visível*, de modo verbal, ou como um conceito mental, a todas as outras pessoas invisível e, então, [só depois] é tornado visível [a elas] no tempo.³⁸⁰

Não se pode separar aquilo que “é possível de ser criado” (temporalmente) daquele subsistente *per se* em *ato* mediante o qual o “*possibili fieri*” vem a ser. Os dois devem ser

³⁷⁷ *De princ.*, 22.

³⁷⁸ *Suma Theologicae*, I q. 2 a. 3. (TOMÁS DE AQUINO, 2003, p. 166). No Original: “*De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu*”.

³⁷⁹ A edição crítica de Heidelberg destaca a provável fonte para tal questionamento como sendo o *Periphyseon* (III, 17) de Johannes Scotus Eriúgena que afirma: “*Quomodo enim creaturam uidit quae adhuc non erat facta? (...) Quomodo autem uidit quod adhuc non erat?*”. (NICOLAI DE CUSA, 1988, p. 31).

³⁸⁰ *De princ.*, 22.

coeternos e, uma vez que tudo aquilo que se vê na eternidade deve ser uma “toda simultânea essência”, deve-se ver, na eternidade, a *coincidência entre ato e potência absolutos*. Eis uma dificuldade aparente, a qual a proposição de uma “criação” sugere: *in divinis*, antes da criação, o subsistente *per se* deve ser concebido em ato absoluto como causa do “possível de existir”, no entanto, esta possibilidade absoluta (*posse fieri*) deve *também* ser vista como anterior à criação. Isso implicaria em dificuldades para uma teologia pensada em apenas um “nível de realidade” e fundamentada nos princípios da lógica aristotélica, uma vez que, na natureza divina, ter-se-ia que fazer coincidir ato e potência, o que não é um problema para a teologia cusana, que admite “níveis de realidade” (um imanente e outro transcendente). Menn expõe esse problema, ainda que avaliando outra questão³⁸¹:

Se essas essências não forem elas próprias criadas, estamos negando que tudo - exceto Deus - é criado por Deus. Se Deus criou tais essências, será que o fez dando existência a alguma essência anterior e assim por diante ao infinito? Mas se uma essência pode ser criada sem uma essência anterior, por que não supor que Bucéfalo seja criado sem uma essência anterior? Poderíamos sustentar (como faz Tomás) que Deus cria a essência de X somente quando dá a ela existência (isto é, quando cria X), e elimina também boa parte da razão original de fazer uma distinção entre essência e existência. E leva muitos pensadores cristãos a concluir que essência e existência não podem ser realmente distintas, assim como uma coisa é distinta de outra, uma vez que sempre que há duas coisas outras que não Deus, Deus deve ser capaz de criar qualquer uma delas sem a outra.³⁸²

Antes da criação e, portanto, na eternidade, o “poder ser criado temporalmente” (*posse fieri temporaliter*) deve ser concebido como participante da própria natureza da eternidade, eternamente presente no subsistente *per se*, porém de modo verbal, ou seja, enquanto a *ecceidade* das essências, ou *Logos* divino. O *Logos*, assim, é uma potência infinita de criação no sentido de representar a possibilidade absoluta de expressão no tempo (e, por conseguinte, no *ente*) de uma infinidade de formas, que naquele último se encontram *explicadas* (temporal e sensivelmente). Na natureza divina elas, mesmo sendo uma *potência* de geração, estão em ato no subsistente *per se*, porém não de modo temporal, mas enquanto eternidade toda-simultânea. É assim que vemos aquela distinção entre as naturezas da eternidade e do tempo, operada por Platão e Agostinho, no pensamento de Nicolau de Cusa. Na sequência, Nicolau afirma que “toda a temporalidade existe a partir do eterno intemporal”, ou seja, da eternidade:

É evidente que tudo deriva seu ser a partir do eterno. No eterno, tudo é, em si mesmo, o próprio eterno subsistente *per se*, a partir do qual são

³⁸¹ Menn avalia aqui a distinção entre essência e existência proposta pelos teólogos para evitar a *RAI*, discutida na segunda seção deste capítulo. Deus deveria ser o criador de tudo, incluindo as essências pelas quais ele adicionaria existência aos entes, o que levava também, ao propor tal distinção, a uma redução ao infinito. Como Deus criaria as essências? Através de outras essências?

³⁸² (MENN *in* McGRADE, 2008, p. 196).

todas as coisas que são criadas. Todas as coisas temporais são a partir do eterno, como todos o nomináveis são a partir do inominável e, assim por diante. O eterno é anterior a todos os séculos; [e] antes do antes não há antes; [pois], o antes absoluto é a eternidade. O *antes do mundo ser criado* é visto como anterior e o *anterior a este anterior* [é visto] como o nada. Nisso está implícito que, anteriormente ao mundo ter sido criado, ele é visto como não feito, por isso subsistente *per se* e, também, [por isso], o subsistente *per se* é anterior ao mundo.³⁸³

No eterno *intemporal* tudo é *complicado* e, no temporal, aquilo que se encontra complicado no eterno se apresenta *explicado*. A eternidade se projeta como uma imagem do eterno. Assim, dá-se também com todo nominável, ou seja, com tudo aquilo passível de serem aplicadas distinções mediante proporções, que é passível de “um mais e um menos” e que se encontra no nível do *ente*: ele também deriva daquele *Princípio* inominável, *anterior* ao ente. O eterno, portanto, além do tempo, não pode ser pensado e dito da mesma forma como são pensadas e ditas as coisas temporais, pois lhes é “anterior”. E, anteriormente ao mundo ter sido criado, ele era visto como o próprio subsistente *per se*. Assim, a eternidade deve ser pensada como um “*Não Ser* relativo” procleano que não é nem *algo da temporalidade* nem o *nada absoluto*, pois é o *Princípio* inefável. E aquilo que se *explica* no tempo deve ser pensado como coordenado ao nível do *ente Uno* (*Unum ens*). Na sequência do sermão, Nicolau termina por demonstrar de que modo o que é expresso no *ente* se encontra presente na eternidade³⁸⁴ remontando à concepção de Tomás de Aquino na qual aquilo que é “criado” se encontra “inteligível e imaterialmente no Verbo divino”³⁸⁵ e que é ponto comum também ao pensamento de Agostinho, o qual oferece aquele mesmo exemplo citado por Nicolau, o da criação da luz, retirado do *Gênesis*³⁸⁶:

Por isso, a natureza da luz está primeiramente no Verbo de Deus segundo a razão pela qual foi criada, ou seja, na Sabedoria coeterna ao Pai; e, em seguida, na própria condição da luz segundo sua natureza, a qual foi criada. Lá não foi feita, mas gerada; aqui foi feita, porque foi formada da informidade. Por isso, Deus disse: ‘Faça-se a luz’ e foi feita a luz, para que o que estava lá no Verbo aqui estivesse na obra.³⁸⁷

No entanto, na sequência de sua exposição, retoma Proclo no sentido de conceber de que maneira se dá a *complicação* das “ideias” no *Logos* divino:

Proclo, no entanto, afirma que o nome ‘*authypostaton*’ somente é conveniente ao *Primeiro* enquanto causa dos subsistentes *per se* e, ao *homem*

³⁸³ *De princ.*, 23.

³⁸⁴ *De princ.*, 23.

³⁸⁵ *Summa Contra Gentiles*, IV, 13. “*Verbum Dei Deus subsistens est (...) res facta per intellectum praexistit in ratione intellectus, ante etiam quam sit in seipsa; prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum, Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta (...) Oportet igitur quod omnia quae sunt facta a Deo praexistiterint in Verbo Dei, antequam sint etiam in propria natura. (...) domus enim in mente artificis intelligibiliter et immatereialiter exisitit*”. (Cf. NICOLAU DE CUSA, 1988, p. 35).

³⁸⁶ Gen. 1:3.

³⁸⁷ *Comentário literal ao Gênesis*, Livro 2, Cap. 1, VIII. (AGOSTINHO, 2005, p. 49).

subsistente per se, somente enquanto [este último é também] eterno. Proclo denomina aquela Causa ‘*Uno ele mesmo*’, ‘regente de todas as coisas’ e ‘Deus dos deuses’; as espécies e demais entidades, que coloca como [sendo] eternas e, da mesma maneira, subsistentes *per se*, naquele *primeiro* estão *complicadas* (*complicari*) como na sua Causa e Fonte e se encontram *explicadas* (*explicata*) na eternidade; no [mundo] eterno estão [explicadas] eterna e intelectualmente e, no mundo sensível, temporal e sensivelmente. E, como [Proclo] nega que o *Uno*, o qual assevera ser tudo e [também] causa de tudo subsista *per se*, [pois ele] não é senão melhor e anterior a todo subsistente *per se*, tampouco afirma que o *Uno não é*, mas [sim] que [o *Uno*] seja *anterior a tudo que é*, e [também afirma] que [o *Uno*] não é em algum lugar (*in loco*) ou temporal, mas [é] *anterior a todo lugar e tempo*, e [é] [anterior] a tudo, anterior também à toda afirmação e negação. E, nesse assunto, [Proclo] fala corretamente quando posiciona [o *Uno*] antes e melhor em relação a tudo aquilo [a respeito] do que possuímos locuções afirmativas e negativas.³⁸⁸

Na passagem supracitada, Nicolau associa a Proclo o par conceitual *complicatio-explicatio* em relação àquilo que se apresenta na eternidade e no tempo. Primeiramente, retoma a denominação “*authypostaton*” procleana, dizendo que a mesma só convém “ao primeiro” enquanto *causa dos subsistentes per se*³⁸⁹, ou seja, àquilo que é a fonte das *Formas* no *Νοῦς* e, a estas últimas, somente enquanto são, também, eternas. Aquela causa, Proclo denominava *ipsum unum* e *deum deorum* (τεὸς τεῶν)³⁹⁰ e aquelas outras coisas que o Diádoco coloca como sendo eternas (as *Hénades*) estariam, para ele, anteriormente *complicadas* naquele *ipsum unum* e, posteriormente, explicadas na eternidade³⁹¹. Cabe aqui, então, citar a passagem dos *Oráculos Caldeus*³⁹² da qual Proclo retira sua concepção do Intelecto divino como receptáculo das Formas. Essa concepção procleana entendemos ter sido recebida e interpretada por Nicolau de Cusa quando o mesmo indica uma “*complicatio*” das Formas no *Logos* divino:

Zumbira o Intelecto do Pai/ Concebendo com sua vontade infatigável
Ideias de todas as Formas/ E elas saltaram em voo para fora desta fonte

³⁸⁸ *De princ.*, 24.

³⁸⁹ “Nicolau se refere ao *In Parm.*, VII, 1150, onde Proclo afirma: “(...) o Uno não seria auto-constituído, mas ao invés, a causa de todas as entidades auto-constituídas, em virtude do fato de que todas as coisas são preservadas pela ação do Uno, ambas as coisas que são geradas por si mesmas como as que são geradas por outros”. (PROCLUS, 1987, p. 506. Trad. nossa). Na tradução de Moerbeke: “*non utique erit le unum authypostaton, sed authypostatorum omnium causa, eo quod omnia saluentur propter le unum, et quecumque a se ipsis, et quecumque ab aliis subsistunt*”. (PROCLUS, 1985, p. 424). Nicolau adiciona a marginália (C. 120v): “*unum non est autypostaton, quia ipsum qualitercumque divisibile, sed non unum; est enim unum authypostatorum causa*”. (IDEM, *Ibidem.*, p. 551).

³⁹⁰ Cf. Platão, *Epístola II*, 3128 1-3; *Timeu*, 41 A; Proclus, *Teol. Plat.*, II, 8.

³⁹¹ A *Opera Omnia* traz como referência a este passo o *In Parm.*, III, 802. Na tradução de Moerbeke: “*tymeus quidem intelligencialibus repousit unam primordiale causam omnium specierum (...) oracula autem fontem ydearum in conditore praeexistere aiunt*.” Cf. (NICOLAI DE CUSA, 1988, p. 34).

³⁹² Os *Oráculos Caldeus* são o produto do sincretismo alexandrino, uma fusão de pensamentos órficos, pitagóricos, platônicos, estoicos e sabedoria caldaica que constituía a teologia dos eruditos alexandrinos a partir do século III. Paralelamente àquilo que fora conhecido como o *Corpus Hermeticum*, síntese e fusão entre helenismo e sabedoria egípcia, os *Oráculos Caldeus* apresentava um sincretismo do helenismo e da sabedoria caldaica. Ver: (MEAD, 1908, pp. 9-10).

única/ Pois este foi seu conselho e realização/ Mas elas foram divididas pelo fogo da inteligência e distribuídas dentre outros seres inteligentes/ Pois seu Senhor havia colocado, diante deste Cosmos Multiforme, um inteligível modelo eterno/ E o Cosmos se esforçou modestamente para seguir seus traços e apareceu na forma atual, agraciado com todos os tipos de Ideias/ Sobre essas [formas] havia uma única fonte mas, quando irromperam, inumeráveis outras foram estilhaçadas e dispersas/ Através dos corpos do Cosmos, pululando tal qual abelhas sobre as poderosas cavidades do mundo e girando em todas as direções, tais ideias inteligentes emitidas da fonte paterna agarraram-se à poderosa flor de fogo/ No primeiro momento do tempo que nunca adormece, Esta primária e auto-suficiente Fonte do pai jorrou tais gerativas-primordiais Ideias.³⁹³

No momento em que Proclo, no *In parmenidem*, se refere aos *Oráculos Caldeus*, o mesmo procura demonstrar a ligação entre tais ensinamentos (aos quais ele atribui uma origem divina) e os ensinamentos de Pitágoras, Orfeu e Platão. Em relação a este último traço o comentário de que a mesma concepção de uma origem das Formas presente naqueles *Oráculos* se encontra no *Timeu* platônico, sendo que visa também demonstrar o lugar das Ideias divinas, fonte de toda organização do *Cosmos*. Esse lugar seria o próprio *Intelecto divino*, ou o *Demiurgo*³⁹⁴.

Como vimos, Nicolau entende o Intelecto divino como aquele *Conditor Intellectus*, ou seja, o Cardeal interpreta o Intelecto Divino Platônico/Procleano como sendo o *Logos*, a segunda Pessoa da Trindade. Nicolau, todavia, não aceitará a doutrina procleana de que as “Ideias divinas” são *complicadas* no *Novos* e *explicadas* na eternidade, ideia derivada da adoção dos ensinamentos dos *Oráculos Caldeus*. Em Proclo, no mundo eterno, a *explicação* daquilo que era *complicado* na “Mente divina” se daria “eterna e intelectualmente” e, no mundo sensível, “temporal e sensivelmente”. Nicolau de Cusa discorda dessa posição procleana e afirma que “assim como o Uno não pode ser pluralizado, da mesma forma, também, o eterno e a eternidade”³⁹⁵.

Finalmente, o Cardeal termina sua reflexão sobre a eternidade reafirmando o caráter apofático do Uno que, para Proclo, não deve ser chamado de subsistente *per se*, pois é a *causa* também dos *subsistentes per se*. Na reflexão de Proclo, o Uno deveria ser concebido como sendo *acima* do tempo, uma vez que é anterior a tudo que é (aí incluso o próprio tempo). Nicolau concorda com ele no que diz respeito ao Uno estar *acima do ente e do tempo*, concepção a qual o Cardeal recebe, incorporando-a à sua Teologia do Verbo.

³⁹³ *Oráculos Caldeus*, Fr. 37. In: *In Parm.*, III, 800-802. (PROCLUS, 1987, pp. 168-169. Trad. nossa). Proclo adiciona o seguinte comentário àquela passagem: “Nestas palavras, os deuses claramente revelam onde as Ideias tem sua fundação, em qual deus sua singular fonte é contida, como sua pluralidade procede desta fonte e como o cosmos é constituído de acordo com elas e também que elas são agentes do movimento em todos os sistemas cósmicos, todas-inteligentes em essência e transbordantemente diversas em suas propriedades”. In *Parm.*, III, 801-802. (IDEM, *Ibidem*, p. 169. Trad. nossa).

³⁹⁴ “(...) O *Timeu* coloca a singular e primária causa produtora de todas as ideias entre os inteligíveis e os *Oráculos* [Caldeus] dizem que a fonte das ideias preexiste no *Demiurgo*” (PROCLUS, 1987, p. 169. Trad. nossa).

³⁹⁵ *De princ.*, 25.

Vimos nesta seção que Nicolau de Cusa concebe a eternidade “acima do tempo”, da mesma maneira que o Uno transcendente é concebido “acima do ente”. Entendemos que o Cardeal tem por referência a concepção agostiniana de eternidade, bem como a de Proclo. Talvez o Cardeal encontraria aqui mais uma forma de apresentar uma concordância entre o pensamento cristão e pagão. A eternidade assim concebida leva à uma outra compreensão: i) a visão intelectual da coincidência entre ato e potência absolutos no *Principio*; Leva também, novamente, à ii) consideração das noções *complicatio-explicatio*. Essas noções serão fundamentais, ao nosso ver, na compreensão de nossa questão norteadora.

2.2.5 As Hipóstases: O *Uno exaltado* e o *Uno coordenado*

*“Omne igitur, quod in considerationem cadit,
aut est unum exaltatum
aut coordinatum multitudini”.*
(*De principio*, 28).

Destaca-se, neste momento, a temática das *Hipóstases* que, todavia, já fora avaliada no decorrer de nossa exposição das temáticas abordadas por Nicolau de Cusa no sermão *De principio*. Do vigésimo quinto ao trigésimo parágrafo, porém, o Cardeal trata diretamente desse assunto, comentando sua aplicação no pensamento procleano. Pretendemos agora avaliar, ainda que não exaustivamente, aquilo que Proclo entendia por “*hipóstase*” e quais seriam elas para o Diádoco. Abordaremos de forma breve, também, a origem deste termo e de sua aplicação no pensamento de Plotino. Acreditamos que, assim, teremos uma maior compreensão daquilo que Nicolau de Cusa recebe da “henologia” plotiniana e procleana e de suas divergências em relação àquelas.

O termo “hipóstase”, do grego “ὑπόστασις”, significa, em termos gerais, uma “existência substancial”, ou uma “subsistência”³⁹⁶. Esse termo fora adotado pelos primeiros padres da Igreja Católica significando o mesmo que *ousia* (ουσία), ou seja, “substância”, sendo que, posteriormente, a partir do Séc. IV, adquire um significado, contrastando com aquele termo, mais nuançado, aplicando-se à “realidade individual” e sendo transformado, em um contexto cristológico, em um sinônimo de “Pessoa”, como se se referisse, por exemplo, a uma das Pessoas da Trindade³⁹⁷.

Para Beierwaltes³⁹⁸, a reflexão plotiniana que estabelece as três principais Hipóstases (Uno-Nous-Alma) (έν-Νουσ-Ψυχή), ou três realidades fundamentais³⁹⁹, é um escopo

³⁹⁶ “Substantial existence”, assim como traduz Mackeena, em: (PLOTINUS, 1991, p. 356). Brun afirma que a transcrição exata dessa palavra é “*subsistentia*” e que “o termo grego e latino designam o que permanece sob a mudança e sob as modificações de toda a ordem” (BRUN, 1991, p. 45).

³⁹⁷ “Três Hipóstases em uma Ousia” veio a ser aceita como uma epítome da doutrina trinitária ortodoxa. Cf. (LIVINGSTONE et. al., 2013, p. 274. Trad. nossa).

³⁹⁸ (BEIERWALTES, 1991, p. 142).

³⁹⁹ *En.*, V, 1, 8. Plotino nesta passagem explicita sua interpretação da Epístola II (312 E) de Platão que apresenta a “Triplicidade”, onde “ele nomeia como Primários os Seres reunidos sobre o Rei de

comum no filosofar neoplatônico estritamente coligado ao problema da unidade e da multiplicidade, da gradação hierárquica do existente no todo, da estrutura do cosmos sensível e, ainda, da posição ontológica do homem neste mesmo cosmos. Reflexão essa que será repensada por Proclo, porém, com uma diferença característica, ainda que resguardada em seus aspectos essenciais. Tal diferença se dá, segundo Beierwaltes, através da influência, em Proclo, de uma tradição teológico-religiosa da qual fazem parte Porfírio, Jâmblico e Siriano, ou seja, daquela derivada dos *Oráculos Caldeus* e dos mistérios órficos. Procuraremos expor alguns pontos da doutrina das *Hipóstases* e as diferenças entre ambos os pensadores neoplatônicos no tocante à mesma.

Plotino fora o responsável por introduzir o termo “hipóstase” no vocabulário filosófico⁴⁰⁰. Ele considera que são três as principais Hipóstases: o Uno, o *Νοῦς* e a Alma, sendo que as extrai principalmente do diálogo *Parmênides* de Platão⁴⁰¹. A primeira hipóstase (o Uno-Bem) *além do ser* é a absoluta simplicidade primeira, fonte do *ser*. Bezerra considera, acompanhando Aubenque⁴⁰², que Plotino estabelece o Uno a partir de três exigências: i) lógica: o *Uno superior a todo ser* “responde à pergunta primeira da filosofia aristotélica: que significa o verbo ser quando dizemos que algo é uma coisa ou um ente? Se Aristóteles responde essa pergunta afirmando a *entidade* da coisa mesma, ou seja, a *ousía*”⁴⁰³, Plotino responde que é o Uno⁴⁰⁴; ii) epistemológica: trata do limite do conhecimento noético; sendo que Plotino considera o Uno além do ser, a inteligência não o pode captar como tal, sendo que, para tanto, é necessário uma experiência supranoética⁴⁰⁵; e iii) metafísica: para Plotino o ser é entendido como “permanente”, logo é necessário buscá-lo fora de todas as categorias dos seres existentes. O princípio de tudo não pode ser nada em particular, sendo que deve transcender o *ser* de maneira inefável⁴⁰⁶.

Tudo e estabelece um Secundário contendo os Secundários e um Terciário contendo os Terciários” (PLOTINUS, 1991, p. 356. Trad. nossa). Ali, Plotino afirma que Platão concebe um autor da Causa, ou seja, do Princípio-Intelectual, sendo que este último, para ele, seria, por sua vez, o criador da Alma. Assim, o autor da mente divina (Nous) seria o Bem que “transcende o Princípio-Intelectual e transcende o Ser” (IDEM, *Ibidem*, p. 357. Trad. nossa). E, por fim, apresenta a ordem da geração: “a partir do Bem, o Princípio-Intelectual, a partir do Princípio-Intelectual, a Alma” (IDEM, *Ibidem*, p. 357. Trad. nossa), sendo que demonstra como tal pensamento é retratado no *Parmênides* platônico: “(...) uma distinção é feita entre o Primeiro Uno, uma estrita e pura Unidade, e um Uno secundário, o qual é Uno-muitos e um terceiro o qual é Uno-e-múltiplo; isto também em concordância com nossa tese sobre os Três Reinos” (IDEM, *Ibidem*, p. 357. Trad. nossa). Proclo se refere a tal passagem de Plotino no *In parm.*, VI, 1090.

⁴⁰⁰ Cf. (BRUN, 1991, p. 44).

⁴⁰¹ Bezerra considera que Plotino se baseia nas três primeiras hipóteses da segunda parte do diálogo *Parmênides* para “entender a construção do mundo sensível mediante os quatro elementos da cosmologia platônica do *Timeu*: o demiurgo, as formas inteligíveis, o receptáculo e a alma do mundo” (BEZERRA, 2006, p. 65).

⁴⁰² Aubenque, P. *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*. In: *Colloques de Royaumont, Le Neoplatonisme*. Paris: Centre National de Recherche Scientifique, p. 101-110. (BEZERRA, 2006, p. 67).

⁴⁰³ (BEZERRA, 2006, p. 67).

⁴⁰⁴ Cf. *En.*, VI, 9, 1 (3-5). (IDEM, *Ibidem*, p. 67).

⁴⁰⁵ Cf. *En.*, VI, 9, 2 (30-35). (IDEM, *Ibidem*, p. 68).

⁴⁰⁶ Segundo Bezerra (2006, p. 69), tal exigência é extraída do passo 142 A do *Parmênides*.

A segunda hipóstase, ou seja, a Inteligência (Νους), é definida por Plotino como “algo universal e múltiplo”⁴⁰⁷, ou seja, “Universal poque abarca todos os seres e múltiplo porque coexistem, em sua natureza, simultaneamente, o inteligente (Inteligência) e o inteligível (ser)”⁴⁰⁸. O Νους é um deus múltiplo (εν πολλά) que contém todos os seres, associado, por Plotino à segunda hipótese platônica do Parmênides (o Uno que é), sendo que se apresenta como a primeira multiplicidade e primeira instância da processão (προοδος), constituindo-se como uma imagem do Uno⁴⁰⁹ e uma “identidade dinâmica” que, conforme Beierwaltes, é uma “alteridade na diferença ou apesar da diferença”⁴¹⁰. Para Brun, ele constitui o “mundo inteligível” de que falava Platão, “o vivente em si que contém nele os paradigmas eternos de tudo o que existe”⁴¹¹.

A terceira hipóstase plotiniana, a Alma (Ψυχή)⁴¹², segundo Bezerra, refere-se à passagem 155 E do diálogo *Parmênides*, “onde Platão formula a ideia de um Uno que é uno e muitos e não uno nem múltiplo e que está no tempo”⁴¹³. É através dela que o mundo sensível é organizado segundo a Inteligência, sendo que, assim, deve-se, primeiramente, falar da *Alma do Mundo* e, depois, das almas particulares, o que remete ao dito de Platão segundo o qual “a alma é feita de uma essência indivisível e de uma essência dividida nos corpos”⁴¹⁴. Ela é, então, a intermediação entre a Inteligência e a matéria, em seus dois aspectos (cósmico e individual), sendo que também é um princípio organizador da vida.

Longe de contemplar todos os aspectos da teoria plotiniana das Hipóstases, deseja-se reter, ao menos, uma consequência de sua henologia: Plotino pensaria a “processão” (*proódos*) de suas Hipóstases *sem que haja um elemento de mediação*⁴¹⁵, ou seja, entre Uno, Nous e Alma, não há graus intermediários, mas apenas uma *processão* que provém do “anterior ao posterior”, segundo um elemento motor ou *Logos não hipostático*⁴¹⁶ (μεταξι οὐδέν), enquanto que, para Proclo, haveria uma “mediação ativa” (μέσον, μεσότεες, μεταξι)⁴¹⁷ das “Hénades” entre as Hipóstases⁴¹⁸.

Proclo, herdeiro da tradição teológico-religiosa que via na *teurgia*⁴¹⁹ um método de

⁴⁰⁷ Cf. (BEZERRA, 2006, p. 78).

⁴⁰⁸ (IDEM, *Ibidem*, p. 78).

⁴⁰⁹ (BRUN, 1991, p. 53).

⁴¹⁰ (BEIERWALTES *apud* BEZERRA, 2006, p. 79).

⁴¹¹ (IDEM, *Ibidem*, p. 53).

⁴¹² Para a concepção de Alma plotiniana, ver: *En.*, IV, completa e VI, 1.

⁴¹³ (BEZERRA, 2006, p. 82).

⁴¹⁴ (BRUN, 1991, p. 55).

⁴¹⁵ Plotino adota a máxima: “Os graus intermédios não são muitos”, Cf. *En.*, V 1, 3, 4. (BEIERWALTES, 1991, p. 143).

⁴¹⁶ Cf. *En.*, V, 6. (BRUN, 1991, p. 144).

⁴¹⁷ (BEIERWALTES, 1991, p. 142).

⁴¹⁸ Proclo adota a máxima: “elabore sutilmente a mediação e a processão do ente”. Cf. *In Timaeum*, III, 153, 14 s. (IDEM, *Ibidem*, p. 143).

⁴¹⁹ Clota (1989, p. 76), considera que a palavra *teurgia* signifique, etimologicamente, “ação sobre os deuses”. Ela seria um método, próximo da magia, de atuar sobre os deuses e os espíritos superiores para conseguir, por sua mediação, uma ajuda em problemas religiosos. Segundo este autor, a teurgia se faz presente em Porfírio, Jámblico, Damáscio e Proclo, como um elemento indissociável de suas

contato com os deuses e, portanto, diferindo de Plotino, que via somente na interiorização o método para a ascensão da alma, assegurará aos deuses do panteão grego um lugar em sua henologia. Na tentativa procleana de compreender a processão do “Uno” ao “múltiplo” aparecem os elementos mediadores (que constituem-se na “tríada” *Limite, Ilimitado e Misto*), sendo estabelecidos, acima do *Nous* e abaixo do Uno, numa “esfera supra-essencial superior a todo Ser”. Segundo Bezerra, “essa tríada transpassa todo o ser e é a primeira manifestação do Uno em seu proceder em direção à multiplicidade dos seres”⁴²⁰. Proclo não conceberia, assim, a Díada (*Limite-Ilimitado*) como um elemento antitético ao Uno, conforme se apresentava nas *agrapha dogmata* platônicas⁴²¹, mas como um princípio derivado e uma primeira manifestação daquele. Assim, as Hipóstases do *Nous* e da Alma serão constituídas triadicamente, devido à presença mediadora das Hénades (tríadas) ao longo de toda a cadeia de processão das Hipóstases. O *Nous* é o espaço onde o inteligível (*noetón*) e o intelectivo (*noéron*) formam uma unidade mediante a identidade entre ser e pensar: “o ser sempre é pensamento e o pensamento sempre ser”⁴²². Dessa maneira, o *Nous* se compõe, para Proclo, enquanto uma tríada de *Ser* (inteligível), *Vida* (inteligível-intelecto) e *Espírito* (intelecto) e a Alma se compõe enquanto uma tríada composta pela Alma divina, Alma-participante permanentemente da inteligência e a Alma-participante temporalmente da inteligência⁴²³.

Nosso intuito aqui é destacar que, diferentemente de Plotino, o Diádoco concebe as *Hénades* como elementos de mediação entre suas Hipóstases, sendo que a primeira Hénada se apresenta *acima do ser*, ou seja, acima do *Nous*, sendo o elemento de ligação e mediação entre o Uno e as Hipóstases. Uma vez que a mesma se apresenta além do ser, devemos conceber que é também eterna, uma vez que Proclo admite que o tempo seja associado ao *Nous*, diferentemente de Plotino, que o associa apenas à atividade da Alma⁴²⁴. Para Proclo, os deuses se encontrariam já no domínio do *Uno participado*. Sendo a manifestação do *Uno imparticipado*, “dando divindade às Hipóstases do Ser e coerência para toda a multiplicidade das coisas essências”⁴²⁵, cada um dos deuses é um *Uno participado* e *princípio de unificação* para todo o Ser, seja este inteligível ou intelectual, físico ou corpóreo: “cada um destes deuses não é nada mais do que o Uno em seu aspecto participado”⁴²⁶.

reflexões filosófico-teológicas e surge de um certo pessimismo em relação à capacidade ascensional da alma humana, como anteriormente pensada por Plotino.

⁴²⁰ (BEZERRA, 2006, p. 120).

⁴²¹ ἄγραφα δόγματα. As doutrinas não escritas de Platão. Ver: *Para um nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Tradução Marcelo Perine. Loyola, 2004.

⁴²² (BEZERRA, 2006, p. 123).

⁴²³ Comparar com o quadro apresentado por Reale no livro *Introduzione a Proclo*, reproduzido por Bezerra (2006, p. 119).

⁴²⁴ Ver: (BEIERWALTES, 1991, pp. 146-157).

⁴²⁵ *In Parm.*, VI, 1069. (PROCLUS, 1987, p. 422. Trad. nossa).

⁴²⁶ *In Parm.*, VI, 1069. (PROCLUS, 1987, p. 423. Trad. nossa).

Visto que as henologias plotiniana e procleana diferem em alguns aspectos mas, ainda assim, mantém as mesmas Hipóstases, como essa temática será abordada no texto cusano? O Cardeal, primeiramente, refere-se diretamente à relação entre as Hipóstases procleanas e a eternidade:

Porém, Proclo não afirmou corretamente, com exceção de suas três Hipóstases, que muitas coisas podiam ser coeternas com o Uno; assim como o Uno não pode ser pluralizado, da mesma forma, também o eterno e a eternidade; também igualmente [porque] o *Uno imparticipável* (*unum imparticipabile*) não é um Uno menor e multiplicável. Assim, parece que muitos oradores erraram na suas vidências acerca da eternidade, a respeito da qual afirmaram ser ela uma duração sucessiva infinita. Mas [Proclo], que considerara o *Princípio* a própria eternidade e que também [considerara] que *no Princípio*, enquanto Causa, tudo é [esse mesmo] *Princípio*, vê a Verdade, e aquilo que Parmênides concluiu pela via da razão, isto é, que do Uno se deve negar tudo e que do Uno não se deve afirmar mais um que outro dos opostos ou ambos e que não são muitos ou múltiplos os subsistentes *per se*; de fato, ou [os subsistentes *per se*] não participariam do Uno, então, nisso seriam *semelhantes* e, de novo, por este motivo, seriam *não semelhantes*, porque do Uno não participariam, ou, se participassem do Uno, então não subsistiriam por si, mas *pelo* Uno, do qual participariam. Portanto, não existiriam múltiplos subsistentes *per se*; pelo que as coisas múltiplas que foram feitas são o que são a partir do subsistente *per se*. Logo, participam do Uno, pois as coisas múltiplas, sem o Uno do qual participam, nada são; de fato, se seguiria, como se disse, que as [locações] contraditórias são simultaneamente verdadeiras.⁴²⁷

Nicolau concorda, ao nosso ver, com as três Hipóstases plotinianas/procleanas. Porém, na passagem supracitada, discorda da mediação das Hénades, propiciada originalmente pela atuação da primeira Hénade (finito-infinito-misto), pensada por Proclo como sendo “*além do ser*”. Pensamos que Nicolau se refira aqui, também, às Hénades como elemento de mediação entre as Hipóstases, uma vez que o Cardeal une o *Nous* neoplatônico com o *Logos* e a Alma (neoplatônica) passa a figurar como a Terceira pessoa da Trindade. Para Nicolau, na Trindade não há mediações, somente a *Igualdade Absoluta*⁴²⁸. Ali, apesar de haver uma trindade de Pessoas não há substâncias (ousias) diferentes e, assim, tais elementos de mediação na eternidade são nulos. O Uno (trino *Princípio*) não é multiplicável como o Universo (*Uno no múltiplo*), portanto, a Eternidade que é Una e não é outra senão o próprio *Princípio* também não pode sê-lo, ou seja, não podemos ter entidades diversas e diferentes numa eternidade toda-simultânea. Desta maneira, Nicolau de Cusa não concebe, ao nosso ver, tais elementos de mediação, tal como Proclo. O Cardeal também demonstra que muitos oradores erraram ao conceber a eternidade como uma duração sucessiva infinita. Nicolau remonta, a partir daí, àquela “Verdade”

⁴²⁷ *De princ.*, 25.

⁴²⁸ “A quiddidade de tudo o que é é a Igualdade, por meio da qual tudo o que é não é nem mais nem menos sem aquele que subsiste, que é a igual razão de ser de todas as coisas. *De aequalitate*, 26. No original: “*Quidditas igitur omnium quae sunt est aequalitas, per quam omne quod est nec est plus nec minus, sed id quod subsistit; quae est omnibus aequalis essendi ratio*”.

enunciada pelo personagem “Parmênides”, anteriormente debatida na primeira seção⁴²⁹, para indicar que a eternidade também não pode ser pluralizada, uma vez que deva ela ser subsistente *per se*⁴³⁰. Caso pensemos em entes plurais na eternidade, sejam deuses (princípios) ou a primeira Hénade procleana (finito-infinito-misto), estaremos afirmando duas locuções contraditórias do mesmo objeto ao mesmo tempo, ou seja, entrando em contradição, pois a Eternidade deve ser Una⁴³¹, ou o mesmo que o Uno. A partir daí, o Cusano passa a avaliar a possibilidade de conhecimento daquela primeira Hipóstase, que é representada em Proclo pelo “Uno” *além do ser*, sendo que, na passagem abaixo, Nicolau a denomina “exaltada” e “Causa do Universo”:

Eu disse acima que nenhum nome convém ao subsistente *per se*, pelo fato de [o mesmo] ser inominável, indizível e inefável; até mesmo o [nome] “Uno” não lhe convém. Entretanto, desde que é impossível uma multiplicidade subsistente *per se*, nós dela fazemos um conceito, assim como [fazemos] do Uno, e dizemos que uma é a causa do Universo, que complica em si as espécies das coisas, exaltada acima de todas as contradições, posições, oposições, afirmações e negações e, da mesma maneira, indizível e inatingível, porque essas [afirmações e negações] não atingem o indizível, mas separam o verdadeiro do falso entre as [coisas] efáveis. Além disso, não existe discurso sobre o Uno, pois [o mesmo] é indeterminável; por isso, Platão dizia que as afirmações e negações sobre o Uno eram simultaneamente mentirosas. Logo, o Uno não pode ser compreendido por nenhum dos sentidos, por nenhuma razão, opinião ou ciência e através de nenhum nome.⁴³²

Nicolau retoma agora alguns pontos centrais da compreensão procleana do Uno *acima do ser*, segundo sua interpretação do *Parmênides* platônico. Para Nicolau, apoiando-se em Proclo: i) nenhum nome lhe convém; ii) podemos fazer dele um conceito; iii) um destes conceitos é ele ser a causa primeira do Universo; iv) o segundo conceito é que ele complica em si todas as formas; v) o terceiro conceito é que ele está acima de todas as opostos/contraditórios; vi) nem as afirmações, tampouco as negações expressam o Uno; e vii) não pode ser compreendido pela opinião, pela razão e pela ciência.

No *In Parmenidem* procleano, Proclo escreve que “a Unidade é aquilo mais venerável, a qual torna perfeito e mantém tudo, e devido a isto que damos tal nome ao conceito que possuímos do primeiro princípio”⁴³³. Assim, o Diádoco, ao responder a questão: “como é que chamamos aquilo Uno, quando aquela coisa em si mesma é totalmente inominável?”⁴³⁴, considera que aquilo que nomeamos “Uno” é o “entendimento da uni-

⁴²⁹ Cf. *supra*, p. 48.

⁴³⁰ Confrontar: *Parmênides*, 137 C; Proclus, *In Parm.*, VI, 1083.

⁴³¹ Cf. *De doct. ig.*, I, IV, 14.

⁴³² *De princ.*, 26.

⁴³³ *In Parm.*, VII, 56 k (PROCLUS, 1987, p. 592. Trad. nossa). Na tradução de Moerbeke: “*Quia igitur venerabilissimum le unum, perfectiuum existens et saluatiuum entium omnium, propter hoc utique eum qui apud nos de primo conceptum sic vocauimus*”. (PROCLUS, 1985, p. 510), ao qual Nicolau de Cusa adiciona a marginália: “(...) *ideo conceptum de primo vocamus unum*” (C. 147r).

⁴³⁴ *In Parm.*, VII, 54 k (PROCLUS, 1987, p. 591. Trad. nossa).

dade que existe dentro de nós mesmos”, pois: “tudo aquilo que existe - seres com intelecto, com alma, com vida, e objetos inanimados e a própria matéria que os acompanha - todos anseiam pela primeira causa e possuem um desejo natural em direção à ela”⁴³⁵. Podemos considerar que Proclo pensa, aqui, na “*epistrophé*”, o movimento de retorno natural àquela fonte da qual todo ser emerge. Uma vez que esse desejo natural se encontraria presente em todos os seres, ou seja, o desejo natural de remontar à sua fonte, é possível atribuir um nome àquele aspecto ao qual todos os seres tendem, ainda que o Uno em si mesmo seja inominável. Essa noção de um *desejo natural de retorno ao Uno* é de fundamental importância para a análise daquelas expressões enigmáticas: a “*Infinitas finiens*”, ou a “Infinidade que finitiza”, poderia ser interpretada como esse *fim último*, no sentido de *objetivo ao qual todos os seres tendem*⁴³⁶.

Tanto as negações quanto as “analogias” são meios próprios que Proclo se serve para revelar a existência inefável do Bem supremo, assim como Platão em *A República*, utiliza a imagem do sol e, no *Parmênides*, as negações⁴³⁷. A *analogia* é caracterizada pelo Diádoco como “indicações de semelhança com o Uno”⁴³⁸, sendo que, assim, “é possível dizer que o Uno é o Bem (*agathón*) que, por ser causa de toda multiplicidade e de toda processão, é o objeto do desejo de tudo o que existe”. A analogia e a negação aparecem como duas formas de Teologia, a “catafática” e a “apofática”, levando à compreensão de que há, no pensamento de Proclo e também de Plotino, a “necessidade de que o pensamento transcenda a si mesmo, libertando-se da multiplicidade”⁴³⁹. Nicolau de Cusa segue o mesmo raciocínio desses filósofos neoplatônicos. Apenas mediante *similitudes* denominamos o *Princípio* “Uno” ou “Trino”⁴⁴⁰, “complicação” ou “causa”⁴⁴¹, ou também “coincidência dos opostos/contraditórios”⁴⁴². O *Princípio* está para lá de toda a

⁴³⁵ *In Parm.*, VII, 54 k (IDEM, *Ibidem*, p. 591. Trad. nossa).

⁴³⁶ Retomaremos essa análise na seção seguinte.

⁴³⁷ Cf. (BEZERRA, 2006, pp. 126, 127).

⁴³⁸ Cf. *Teol. Plat.*, Livro I, 9. (IDEM, *Ibidem*, p. 125).

⁴³⁹ Cf. (IDEM, *Ibidem*, p. 125).

⁴⁴⁰ “Daí chamarmos trino ao máximo, se bem que esteja infinitamente acima de toda a trindade, porque de outro modo não entenderemos que seja a causa simples, o metro e a medida das coisas cuja unidade de ser é a trindade, assim como nas figuras a unidade do triângulo consiste na trindade dos ângulos. Embora, na verdade, tanto o nome como o nosso conceito de trindade, abstraindo deste exemplo, de modo algum convenha ao máximo, mas seja infinitamente deficiente em relação a essa verdade máxima e incompreensível”. *De doct. ig.*, I, XX, 61. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 46).

⁴⁴¹ Segundo Proclo, (*In Parm.*, III, 787): “Esse criador é primariamente aquilo o que seu produto é derivativamente, e dá a ele em grau menor as características que possui eminentemente, assim como o fogo dá ambos: calor a algo diferente, e é em si quente e a alma dá e possui a vida.” (PROCLUS, 1987, p. 159. Trad. nossa). Esse é um dos pontos nos quais Proclo expressa mais claramente, ao nosso ver, o par conceitual ao qual Nicolau denomina “*complicatio* e *explicatio*”.

⁴⁴² Entendemos que mesmo a expressão da *coincidência* dos opostos/contraditórios ainda abarque algo dizível, uma vez que, primeiramente, estabelece uma oposição e, posteriormente, sua coincidência. É neste sentido que entendemos ser a reformulação desse conceito operada posteriormente no *De visione dei*, ou seja, a proposição da *opositio oppositorum* tal como interpreta André (1997, p. 206), o passo no qual Nicolau de Cusa tentará retratar a dimensão inefável e “supra-coincidencial”, em respeito àquela formulação inicial. A concepção da *infinitude* divina enquanto *opositio oppositorum* retrata a incapacidade de descrever o *Princípio* através de quaisquer formulações intelectuais: “Deus supera

denominação. No entanto, Nicolau de Cusa segue o entendimento de que *todas as coisas tem um desejo natural de retorno à sua fonte* (e “fim”) e que tal fonte é o Bem, como é demonstrado na sequência imediata do sermão:

A Deus, que é Causa de tudo, convém propriamente [os nomes] ‘Uno’ e ‘Bem’, pois ‘Uno’ e ‘Bem’ são desejados por todos e também, por todos, são evitados o ‘Nada’ e o ‘Mal’. Denominamos de Deus ‘Uno’ porque não se pode cogitar nada melhor e não entra na nossa cogitação algo melhor do que aquilo que é desejado por nós. Então dizemos que Deus é o Uno e o Bem; e, nele, estes dois atributos não são diversos, mas são o próprio Uno, o qual Proclo denomina ‘*autounum*’. Além do mais, não nomeamos Deus ele próprio ‘Uno’ como se [esse ‘Uno’] fosse [por nós] conhecido, mas porque o Uno é desejável acima de toda a cognição. Portanto, nossa compreensão de Deus não é como [nossa] compreensão do cognoscível, ao qual impomos nomes conhecidos mas, o intelecto, desejando o incognoscível e sendo incapaz de compreendê-lo, a partir do inabalável desejo universal pela unidade, impõe [Àquele] a denominação ‘Uno’, conjecturando-o [como sendo] alguma *Hipóstase*.⁴⁴³

Nicolau coloca que àquela “Hipóstase” primeira deve-se associar aqueles nomes mediante os quais melhor se representaria o anseio natural de retorno à unidade: o “Uno” e o “Bem”⁴⁴⁴; sendo que os mesmos “são desejados por todos e também por todos evitados o Nada e o Mal”. Proclo também assim o afirma⁴⁴⁵. Nicolau de Cusa, aproximando tal compreensão da tradição cristã, retoma um tema tipicamente anselmiano: “*aliquid quo nihil maius cogitari potest*”⁴⁴⁶. Nossa hipótese de leitura dessa e de outras passagens é a de que a *transcendência/imanência*, ou a *infinidade absoluta* do Uno, para Nicolau de Cusa, não permitiria pensar nada “além” deste *Princípio* máximo, de modo que sua *infinidade* retrataria tanto o “princípio, meio e fim de tudo” como todo o Universo do qual este *Princípio* é a Causa. Nada haveria além da infinidade desse *Princípio*, nem algo que

todo o intelecto, assim também supera *a fortiori* todo o nome”. *De doct. ig.*, I, XXIV, 76. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 55).

⁴⁴³ *De princ.*, 26, 27.

⁴⁴⁴ Bergson diz sobre aquilo que concebia Plotino, de onde esta afirmação inicialmente provém: “Resumindo, Deus está acima de todas as determinações que podemos conceber e, em decorrência, está acima de toda definição. Mas, se nenhuma ideia pode abarcar Deus, se nenhuma palavra pode exprimi-lo, há algumas palavras que pelo menos não exprimem nada contrário à natureza de Deus, que podem ser consideradas como a definição negativa de Deus. Assim, na medida em que as coisas múltiplas derivam dele, e por oposição a essas coisas múltiplas, ele é o Uno, τὸ ἓν. E, por outro lado, na medida em que os seres múltiplos voltam-se para ele e aspiram a reinserir-se nele, ele é o Bem. Deus, portanto, é o Uno, do ponto de vista de sua conversão, ἐπιστροφή. É o Uno do ponto de vista da processão e o Bem do ponto de vista da conversão”. (BERGSON, 2005, p. 162).

⁴⁴⁵ *In Parm.*, VIII, 58 k: “A partir disso é claro que o Uno e o Bem são o mesmo. Pois cada [um deles] é objeto de desejo de todas as coisas, assim como o nada e o mal são aquilo que todas as coisas evitam.” (PROCLUS, 1987, p. 593. Trad. nossa). Na tradução de Moerbeke: “*Quo et palam quod idem est le unum et le bonum. Utrumque enim omnibus est desiderabile, sicut omnibus fugibile nichil et malum*”. (PROCLUS, 1985, p. 511).

⁴⁴⁶ *Proslogion*, 2 (I 101,5). Conforme a edição crítica do *De princípio*: (NICOLAI DE CUSA, 1988, p. 39). Tal argumento pode servir como auxílio ao estudo da relação entre Nicolau e Anselmo, a qual não pretendemos, no momento, aprofundar.

pudéssemos pensar anterior ou maior do que ele⁴⁴⁷. Na primeira Hipóstase pensada por Nicolau (o Uno *transcendente*), os atributos “Uno” e “Bem” não seriam distintos, pois constituiriam uma essência toda-simultânea. Porém, esse Uno não deve ser entendido enquanto uma unidade numérica, pois está acima de qualquer distinção e número. Ele é, portanto, incognoscível, uma vez que aquilo que é possível de ser conhecido está fadado a permanecer no âmbito das proporções e do número. Esse âmbito, por sua vez, estaria abaixo do Uno Absoluto, ou seja, constituiria o *Uno no Múltiplo*, sua segunda Hipóstase, ou o Uno *contraído*. Uma vez que, para Nicolau, desejamos aquele incognoscível, estabelecemos nomes para que possamos concebê-lo de alguma forma e o conjecturamos “como sendo alguma hipóstase”.

Nicolau vê, terminando esse raciocínio, mais uma contradição entre duas afirmações de Proclo⁴⁴⁸: a) a de que somente os seres intelectuais poderiam chegar ao Uno, pois somente eles o desejariam; e, b) todos os seres tendem a ele⁴⁴⁹. E, adiante, Nicolau apresentará mais claramente como compreende suas duas Hipóstases: o Uno *Exaltado*⁴⁵⁰ e o Uno *Coordenado* ao múltiplo:

Considerai novamente: a multiplicidade separada do Uno nada é, como ficou evidente. Portanto, o Uno é a *Hipóstase* da multiplicidade, mas não o *Uno participado* (*unum participatur*) e coordenado à multiplicidade, que em si não subsiste senão em outro, ou seja, numa multiplicidade. Por outro lado, tudo o que é em outro é a partir desse outro, que é em si; de fato, o que é *em si* é anterior ao que é *em outro*, no qual não existe senão de outra maneira. Porém, ‘*de outra maneira*’ pressupõe o ‘*em si*’. Portanto, a *Hipóstase*, que é *em outro*, é a partir do outro, que é *em*

⁴⁴⁷ A edição crítica também aponta para uma passagem do *In Parm.*, VII, 1144-1145, na qual Proclo discute a possibilidade de haver algo além do “Uno”, sendo que conclui por isso ser impossível. Vejamos sinteticamente a argumentação de Proclo: a) o Uno é a causa de todas as coisas, não sendo nenhuma delas, devido a sua excelência, de estar acima do ser; b) Aquilo que se eleva acima do ser enquanto a causa do ser é o Uno; c) Se o Uno tivesse uma causa, sua causa deveria ser causa de coisas mais nobres do que as que produzem aquela causa situada abaixo dela; d) O que receberiam as coisas de mais divino do que o Uno causa de todas as coisas, daquela causa além do Uno?; e) Se, de um lado, elas nada recebessem, esta causa superior ao Uno seria improdutiva e a mesma não teria nenhuma comunidade com todas as coisas e nem ao menos saberíamos que ela existe, pois não comungaríamos com ela. De outro lado, se ela oferece algo aos seres, oferece algo menor do que o Uno? Sendo assim, não está correto que uma causa superior ao Uno ofereça algo de menor do que o Uno às coisas que estão abaixo do Uno; f) Então, seria ela causa de efeitos superiores? Sendo assim, o que de mais superior ao Uno seríamos capazes de conceber, uma vez que “superior e inferior” se refiram à participação maior ou menor no Uno?; g) O Uno não seria objeto de desejo de todas as coisas caso houvesse uma causa superior à ele mesmo, deixando de ser o Uno a mais nobre das causas concebíveis, sendo que o mesmo mantém unidas e preserva todas as coisas, segundo nossa concepção; h) Assim, aquilo que provê unidade às coisas deve ser a primeira das causas e não deve existir nenhuma causa superior à ele e, portanto, o Uno não está em nada além dele mesmo. (PROCLUS, 1987, p. 500. Trad. nossa).

⁴⁴⁸ *De princ.*, 27.

⁴⁴⁹ *In Parm.*, VII, 1144; VI, 1109; VI, 888.

⁴⁵⁰ A tradução italiana se refere a *exaltato* como “sopraordinato” em contraposição à “coordinato”. (NICOLAI DE CUSA, 1972, p. 735). Procuramos manter um sentido original do termo latim que comportaria, como outros termos cusanos uma “riqueza de significados”, ou seja, *Exaltatus*, participio presente de *Exalto*, traduzir-se-ia na língua portuguesa por “Elevado, levantado, alçado, alteado” ou como “louvado, exaltado, elogiado, gabado”. (SARAIVA, 1993, p. 443). A tradução de Hopkins traz: “exalted”. (NICHOLAS OF CUSA, 1988, p. 892).

si. Assim também, da mesma forma, a *Hipóstase coordenada* (*hypostasis coordinati*) [tem sua subsistência a partir] da [Hipóstase] *exaltada* (*exaltato*) e a [Hipóstase] *participável* da [Hipóstase] *impaticipável*. Portanto, tudo aquilo que se apresenta às nossas considerações ou é o *Uno exaltado* (*unum exaltatum*), ou o [Uno] coordenado com a multiplicidade (*coordinatum multitudini*). O *coordenado*, verdadeiramente, não possui sua *hipostaticidade* (*hypostasin*) senão devido à *hipostaticidade* do exaltado. Portanto, o *Uno exaltado* é a *Hipóstase* de toda e qualquer *Hipóstase* e, caso não existente (*non existente*), nada é; e caso existente, tudo é aquilo que é; e caso *existente e não existente*, tudo [também] *existe e não existe*.⁴⁵¹

Na passagem acima, Nicolau formula uma proposição de fundamental importância para a compreensão da questão da infinidade de Deus e do Universo nesse texto: “tudo aquilo que se apresenta às nossas considerações ou é o Uno exaltado ou o Uno coordenado com a multiplicidade”⁴⁵². Mais adiante ele retomará essa mesma formulação, dizendo: “em todas as nossas considerações nada além da infinidade é visto, a saber: a Infinitude que finitiza (*infinitas finiens*) e a Infinitude finitizável (*infinitas finibilis*)”⁴⁵³. Desta maneira, acredita-se poder associar a “Infinitude que finitiza” ao “Uno exaltado”, que se compreende ser o que Nicolau de Cusa denomina por “Deus” e a “Infinitude finitizável” se associa ao “*Hipóstase coordenada*”⁴⁵⁴, ou seja, àquilo que Nicolau denomina por “Universo”⁴⁵⁵.

No entanto, o que fica claro nesta passagem é que Nicolau de Cusa, aproximando-se de Dionísio, parece conceber apenas duas “Hipóstases”, sem a intermediação das “Hénares” procleanas: o Uno exaltado é o subsistente *per se* (transcendente, além do ser) demonstrado pelo personagem “Parmênides” de Platão e é a “Hipóstase de toda e qualquer Hipóstase” e também doador da “hipostaticidade”, ou seja, da *propriedade* de ser “hipóstase” daquele *Unum ens* (imane) que, coordenado ao múltiplo, é participado pelo mesmo, assim como se apresentava o argumento de Zenão, no diálogo *Parmêni-*

⁴⁵¹ *De princ.*, 28.

⁴⁵² *De princ.*, 28. Nicolau parece seguir o entendimento de Proclo, quando avalia a passagem 141 C do *Parmênides*, no *In Parm.*, VII, 34k - 36 k: “Pois ele conhecia que o Uno tem dois significados: em um sentido ele transcende e em outro ele é coordenado a [algo]. No último sentido, ele é de certa forma comparável com a existência enquanto participando e sendo participado por [algo]. Mas, no primeiro [sentido] ele é incomparável e é impaticipável por tudo”. (PROCLUS, 1987, p. 581. Trad. nossa). Cf. (NICOLAI DE CUSA, 1988, p. 40). Na tradução de Moerbeke: “*Nouit enim quod le unum duplex, et aliud quidem exaltatum aliud autem enti coordinatum: hoc enim comparabile aequaliter ad ens ut participans ipso et participatum ab ipso, illud autem incomparabile et ab omnibus impaticipabile*” (PROCLUS, 1985, p. 498).

⁴⁵³ *De princ.*, 33.

⁴⁵⁴ Retomaremos esse debate, com maior atenção, na próxima seção.

⁴⁵⁵ “E porque a unidade absoluta é primeira e a unidade do universo é devido a ela, a unidade do universo será a segunda unidade que consiste numa certa pluralidade”. *De doct. ig.*, II, VI, 123. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 87). No original: “*Et quia unitas absoluta est prima et unitas universi ab ista, erit unitas universi secunda unitas, quae in quadam pluralitate consistit*”.

des⁴⁵⁶. A Hipóstase “coordenada” apenas subsiste na multiplicidade dos entes⁴⁵⁷, pois o *Uno exaltado*, do qual este *Uno coordenado* é imagem, é aquele Uno “imparticipado” (*imparticipabili*). Pode-se dizer que o “Uno participado”, ou “Universo” é a *contração* daquele Uno imparticipado. É desta *contração* que a pluralidade dos entes participa, ou seja: a pluralidade dos entes não subsiste senão mediante esse Uno que, coordenado à ela, a entifica. Todavia, devido ao Uno imanente ser coordenado e apenas subsistir na pluralidade dos entes ele é, então, uma “alteridade” e, como *alteridade*, o *Uno coordenado* deve pressupor aquele Uno que é *in se* pois: “a alteridade sempre pressupõe o *em si*”. Ou seja, uma alteridade sempre pressupõe uma unidade anterior. Tendo em vista tais colocações, Nicolau conclui que o *Uno coordenado* deriva sua “hipostaticidade” daquele *Uno exaltado*. Àquele *Uno exaltado* não se pode ascender através das proporções, pois o conhecimento racional abarca apenas aquilo que se dá naquele Uno “coordenado à multiplicidade”. Todavia, todos os entes *desejam* aquele *Uno exaltado*, pois ele é o *Bem ao qual todos os seres tendem*, como o Cardeal expõe na sequência do sermão:

Portanto, os entes, desejando o ser, posto que o ser é o bem, desejam o Uno, sem o qual nada são; Todavia [os entes] não são capazes de compreender o Uno que é seu desejo, pois qualquer ente é uno pela participação na unidade participada, a qual adquire sua hipostaticidade da [hipóstase] imparticipável. O participável não é capaz do imparticipável, como o capaz não é capaz do incapaz e o causado da causa, e o que é segundo, não é capaz do que é primeiro e, mesmo não sendo capaz, sem dúvida, não é completamente ignorante daquele que tanto deseja. Conhece de modo certíssimo que existe Aquele mesmo que deseja. E a natureza intelectual, que conhece o que deseja e sabe que é incompreensível, descobre que tanto mais se aperfeiçoa, quanto mais conhece que aquele [que ela deseja] é incompreensível, pois o incompreensível se alcança por meio desta *ciência da ignorância (scientia ignorantiae)*.⁴⁵⁸

A partir da impossibilidade da mente racional alcançar a compreensão da infinidade de Deus, torna-se necessária a utilização de símbolos ou de expressões enigmáticas para indicar sua natureza inefável. Na passagem supracitada, Nicolau chama tal procedimento de “ciência da ignorância”⁴⁵⁹, porém, em outros lugares, o denomina “*scientia*

⁴⁵⁶ “Mas, por outro lado, se eles chamassem ‘múltiplas’ aquelas coisas que participam do uno-ser que está nelas, eles respeitariam a doutrina de Parmênides que introduz o Uno-Ser transcendente, desde que as coisas participadas obtêm sua realidade a partir do imparticipado, o imanente a partir do transcendente. Isso foi o que apontou a multidão contra Parmênides, sendo que ela era incapaz de observar este intermediário, eu digo, o *Uno no Múltiplo*. Quando este meio termo nas coisas é visto, é suficiente para nos persuadir de que a doutrina de Parmênides é verdadeira. Pois as realidades participadas são secundárias em relação à imparticipada, como dissemos, e as coisas que existem em outras são subordinadas às coisas que possuem sua realidade em si mesmas”. *In Parm.*, I, 710-711. (PROCLUS, 1987, p. 84. Trad. nossa).

⁴⁵⁷ “(...) o universo, entendido enquanto unidade da e na diversidade” (ANDRÉ, 1997, p. 425).

⁴⁵⁸ *De princ.*, 29.

⁴⁵⁹ A edição crítica aponta as passagens do *De doct. ig*: I, III, 10; I, IV, 11; correlacionadas a esta expressão. No *De doct. ig*: I, III, 10, lê-se: “E quando mais profundamente formos doutos nesta ignorância, tanto mais nos aproximaremos da própria verdade”. Na passagem I, IV, 11, lê-se: “O máximo, relativamente ao qual nada pode ser maior, sendo simples e absolutamente maior do que pode

*aenigmática*⁴⁶⁰. Resta ao homem, que funda sua linguagem no princípio de proporção, formular cada vez melhores *expressões* ou *símbolos* no intuito de “compreender de forma incompreensível” a natureza daquele *Uno exaltado*. Neste caminho de superação das “proporções”, tendo em vista uma *visio intellectualis* daquele “infinito que não admite proporções”, está o caminho da sabedoria, pois a “natureza intelectual, que conhece o que deseja e sabe que é incompreensível, descobre que tanto mais se aperfeiçoa, quanto mais conhece que aquele [que ela deseja] é incompreensível”⁴⁶¹.

Mediante essa ciência indicada acima, vê-se que o cardeal alemão se alinha à uma tradição que vê no tema paulino⁴⁶² “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido”⁴⁶³ uma indicação para o conhecimento da natureza divina, a qual somente se dará através de uma “visão face a face”. Nesse momento do sermão, preparando e encaminhando seu discurso para a questão da infinidade (de Deus e do Universo), Nicolau de Cusa introduz sua noção de “ciência da ignorância”, ao nosso ver, indicando que se deve compreendê-la primeiramente para que, adiante, quando seu leitor se deparar com aquelas expressões enigmáticas que buscamos avaliar, possa ter em vista tal *scientia*, para compreender seu objetivo em produzi-las.

Por fim, no intuito de sintetizar a questão das *Hipóstases*, Nicolau afirma que o personagem “Parmênides” de Platão, assim como indica Proclo, teve um “vislumbre” do “Uno exaltado” enquanto uma “causa unitiva”, ou seja, enquanto a *causa* da “hipostaticidade” daquele Uno “participado”⁴⁶⁴ e acompanha, assim, a interpretação procelana do *Parmênides* platônico. Proclo afirma que Zenão, ao tentar manter a doutrina do mestre em segredo⁴⁶⁵, escreve em seu livro apenas argumentos para demonstrar a incoerência daqueles que, criticando Parmênides, apontavam para a existência da pluralidade dos entes. Afirma Proclo:

(...) Zenão, discípulo de Parmênides, não se importou em defender diretamente a doutrina de seu mestre, pois achava que não precisava de confirmação adicional, mas tentou dar-lhe uma ajuda secreta, escrevendo

ser compreendido por nós, porque é a verdade infinita, não o atingimos senão incompreensivelmente”. Cf. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 8).

⁴⁶⁰ Principalmente na obra *De beryllo*. Ver: Introdução.

⁴⁶¹ *De princ.*, 29.

⁴⁶² Ver também: *De doct. ig.*, I, XI.

⁴⁶³ I Cor. 13: 12-13. Cf. *Bíblia de Jerusalém*. Na Vulgata lê-se: “*Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*”. Cf. (*Vulgatam*, 2006, p. 1424).

⁴⁶⁴ *De princ.*, 30.

⁴⁶⁵ Proclo considera tanto Parmênides quanto Zenão membros da escola pitagórica, assim como relata Nicômacos de Gerasa em sua *Vida de Pitágoras*, obra perdida, mas mantida através de Porfírio e Jâmblico em seus relatos sobre a vida de Pitágoras (DILLON *in* PROCLUS, 1987, p. 20, nota 7). O pertencimento a uma escola pitagórica pode ter levado a Proclo a entender que a doutrina do Uno exaltado seria algo a ser mantido em segredo. Confrontar: *In Parm.*, I, 619-620. (IDEM, *Ibidem*, p. 21).

um livro no qual ele engenhosamente mostrou que aqueles que supõem que os seres são múltiplos não encontram menos dificuldades do que os daquelas alegadas contra aqueles que dizem que o Ser é um. Pois ele mostrou que a mesma coisa será tanto semelhante quanto dessemelhante, tanto igual quanto desigual e, em geral, que isto resultará na rejeição de toda ordem do mundo e que tudo seria lançado na confusão.⁴⁶⁶

Segundo Proclo, esses “homens de Eléia focavam sua atenção na incompreensível causalidade unificante da mônada quando diziam primário o Ser Uno”⁴⁶⁷. O argumento de que toda a pluralidade dependa de uma unidade demonstra que o Ser Uno é anterior à pluralidade e dele procede⁴⁶⁸. Para Proclo, no entanto, há uma diferença entre o ensinamento dos personagens⁴⁶⁹ Parmênides e Zenão:

Ora, a Parmênides não cabia descer à pluralidade, ancorando-se na contemplação do Ser Único e ignorando tudo o que dirigisse seu pensamento a particulares. Mas Zenão não era seu igual. Embora ele também tenha tornado o Ser Único o objetivo de seu pensamento, ele ainda desejava separar-se da pluralidade e reunir-se àquele que é, por assim dizer, o centro de todas as coisas; então ele refutou os proponentes da visão de que o Ser é plural a fim de purgar sua compreensão de sua propensão à pluralidade. Pois a refutação é uma purificação, ou seja, uma remoção da ignorância e um caminho para a verdade. Assim, ele demonstrou que, quando o Uno é retirado, o que resta é uma completa confusão e desordem entre os Muitos. Pois o que não participa da unidade não pode ser um todo, uma totalidade, ou dotado de forma; todas essas características dependem seguramente da participação na unidade, mas quando a forma e a totalidade são retiradas, ordem e arranjo se desfazem e nada sobra senão desordenado e discordante movimento. Aquele que remove o Uno está involuntariamente fazendo o mesmo daquele que remove Deus das coisas, pois, sendo a unidade ausente as coisas serão ‘como é provável que sejam quando Deus está ausente’, como é dito em algum lugar no *Timeu*. É Deus que provê unidade às coisas separadas, ordem ao desordenado, totalidade às partes, forma às coisas materiais e perfeição ao imperfeito; e em cada um desses casos a unidade é inquestionavelmente conferida. Este, então, é o modo pelo qual Zenão refutou os proponentes dos Muitos e se encaminhou à concepção do Ser Único. Daí a consequência necessária: se o Ser não é uma pluralidade, ou nada existe ou o Ser deve ser Uno. Assim, no final Zenão adotou o ensinamento de seu pai Parmênides vendo que a pluralidade subsiste no Uno como no seu centro, e que o Uno não pode ser preservado na mera pluralidade; pois ele existe em si prioritariamente à pluralidade, e a pluralidade é o que é inteiramente a partir do Uno.⁴⁷⁰

Nicolau também concebe que o personagem “Parmênides” de Platão tenha vislumbrado o *Uno exaltado* e também que tudo o mais está nele *complicado*, sendo que o mesmo é, assim, a causa em última instância da multiplicidade e também a causa uni-

⁴⁶⁶ *In Parm.*, I, 619-620. (PROCLUS, 1987, p. 21. Trad. nossa).

⁴⁶⁷ *In Parm.*, I, 620. (IDEM, *Ibidem*, p. 21).

⁴⁶⁸ *In Parm.*, I, 620. (IDEM, *Ibidem*, p. 21).

⁴⁶⁹ Neste momento do *In Parmenidem*, Proclo descreve o enredo dramático do diálogo platônico.

⁴⁷⁰ *In Parm.*, I, 620-621. (IDEM, *Ibidem*, p. 21. Trad. nossa).

tiva⁴⁷¹. Talvez se possa associar a *complicatio* cusana àquela passagem na qual Proclo traz o simbolismo matemático do círculo, cujo centro “complica” tudo aquilo que está “explicado” na circunferência⁴⁷², sendo que Nicolau de Cusa se refira a este “princípio complicador” como o “centro de todas as coisas”⁴⁷³. A este *uno ente* no qual tudo está complicado (nas palavras de Nicolau), Proclo chama “Deus”, segundo o *Timeu*⁴⁷⁴, sendo que o mesmo “existe em si prioritariamente à pluralidade” e que “provê a unidade às coisas separadas”, sendo-lhes anterior: caso o Uno seja retirado das coisas, nada resta. Zenão, por sua vez, concebia o Uno que se encontra coordenado à multiplicidade, ou seja, o “Uno participado” e demonstrava porque a pluralidade dos entes, enquanto entidade, não pode ser separada do uno: separada do uno, a pluralidade dos entes não seria senão confusão e deformidade, pois não haveria nenhuma ordem para unificá-la. Esta ordem é dada pela presença do Uno na multiplicidade, que a mantém unida, demonstrando-se como a *causa* da união segundo ambos os pensadores. Sendo *causa* da união da pluralidade, Nicolau afirma que a respeito deste Uno se pode dizer também que ele é a *Igualdade*, conforme o exposto no precedente sermão⁴⁷⁵. Sobre Zenão, Nicolau também acompanha o entendimento de Proclo que afirma que o discípulo se convertera à doutrina do “Uno exaltado” de Parmênides no fim da vida, após conceber, primeiramente, a unidade que se encontra presente na multiplicidade.

Nesta seção debatemos aquilo que Nicolau de Cusa concebe como suas duas *Hipóstases*: o *Uno exaltado* e o *Uno coordenado*. Vimos que a noção de “Hipóstase” é um tema central e fundamental no neoplatonismo, primeiramente com Plotino e depois com Proclo. Todavia, Nicolau de Cusa as concebe como sendo apenas duas e sem aquela intermediação das Hénades, tal como Proclo concebia. Não desejamos aprofundar o assunto da cristologia cusana por extrapolar o escopo da presente investigação, todavia, Nicolau de Cusa, no terceiro livro do *Douta ignorantia*, descreve Cristo como aquela intermediação entre Deus e o homem, sendo que o mesmo possuía as duas naturezas, reunidas na *encarnação*⁴⁷⁶. Uma vez que Cristo é a natureza divina encarnada ele se torna o modelo

⁴⁷¹ Hopkings (1998, p. 892) traduz esta passagem: “*univalem unitatis causam respiciens (...)*” (*De principio*, 30, 4) por “causal power of Oneness”; Hopkings segue os manuscritos de Paris nos quais se lê: “*ad virtivalem unitatis causam respiciens (...)*”. No texto que utilizamos para a presente tradução lemos: “*ideo ad univalem unitatis causam respiciens ens unum protulit omnem multitudinem in uno considerans*”. (NICOLAI DE CUSA, 1998, p. 42).

⁴⁷² Conforme a Fig. 1.

⁴⁷³ *De princ.*, 30.

⁴⁷⁴ *Timeu*, 53 B.

⁴⁷⁵ A *Edição crítica* aponta para o *De aeq.*, 36, 5. Nicolau de Cusa, no sermão que precede ao *De principio*, trata da Trindade sob o tema da Igualdade.

⁴⁷⁶ “E para que, como que na douta ignorância, sobre toda a nossa compreensão intelectual, concebamos esta pessoa, que uniu a si o homem, elevando-nos a isto, no nosso intelecto, consideramos o seguinte. Porque Deus, por todas as coisas, é em todas as coisas e estas são em Deus através de todas as coisas, como mostramos noutro passo mais acima, então, sendo de considerar estas coisas assim de modo copulativo, ou seja, que Deus é em todas as coisas tal como todas as coisas são em Deus e sendo o ser divino de uma suprema igualdade e simplicidade, então Deus, na medida em que é em todas as coisas, não é nelas segundo graus, como se lhes comunicasse gradativamente e de modo particular.

pelo qual se deve guiar para se atingir a visão “face a face” com o *Princípio*. Para Nicolau, Cristo representa a Igualdade, fonte de toda a justiça e bondade. Deve-se compreender que a temática das Hipóstases se insere na avaliação do *enigma* principal do sermão, que é o mistério da *encarnação*.

Verifica-se que, a partir da reflexão sobre as Hipóstases, Nicolau propõe noções importantes para a compreensão das expressões enigmáticas que virão a seguir: i) as noções de “Uno exaltado” e “Uno coordenado”, que correspondem ao aspecto transcendente e imanente do “Uno”; ii) a atribuição do termo “fim”, no sentido de “objetivo”, ao Uno exaltado e a noção de um “desejo natural de retorno ao Uno”; e, iii) a “*scientia ignorantea*”, ou o que é denominado em outro lugar de “*scientia aenigmatica*”.

Para o Cusano, os símbolos, as metáforas e, como propomos aqui, as “expressões enigmáticas” são meios pelos quais o homem seria capaz de indicar aquela Unidade/Infinidade Absoluta que está para além de toda a expressão. Isso será de extrema relevância para o debate que se segue, o da *infinidade*: a partir de agora, ao nosso ver, Nicolau de Cusa se utilizará daquela ciência, apresentando as expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibis*”.

2.2.6 Da infinidade do *Princípio* à infinidade do *Universo*

“*Nihil enim in omni consideratione videtur quam infinitas,
scilicet infinitas finiens et infinitas finibilis.*”
(*De princípio*, 33).

Chegamos ao tema da infinidade do *Princípio* e do Universo, o qual, segundo nossa compreensão, será o ponto culminante do texto cusano. Como ponto culminante, entende-se que as expressões tratadas aqui necessitam de toda aquela reflexão anterior para sua compreensão. Além disso, como toda expressão enigmática ou símbolo, conforme o ensinamento de Nicolau de Cusa, expressa algo incompreensível, essas vias de acesso ao incognoscível apontam, portanto, para além do sentido racional dos termos mesmos utilizados por elas, buscando levar o leitor a uma visão intelectual (*visio intellectualis*) daquela “infinidade” que o autor pretende transmitir. Esta visão intelectual, deverá ser, enfim, superada por uma experiência mística de união entre a alma que investiga e o investigado. Assim, ainda que procuremos tratar tais expressões de forma a encontrar noções

Mas as coisas não podem ser sem uma diversidade de grau. Por isso elas são em Deus, de acordo com o que são, com diversidade de graus. Assim, sendo Deus em todas as coisas como todas as coisas são nele, é manifesto que Deus, sem mudança de si, na igualdade de ser todas as coisas é em unidade com a humanidade máxima de Jesus, porque o homem máximo nele não pode ser senão de modo máximo. E assim em Jesus, que é a igualdade de ser todas as coisas, não só existem, como sendo o filho na divindade, que é a pessoa intermédia, o pai eterno e o espírito santo, mas existem também todas as coisas, como sendo o verbo, e toda a criatura é nessa humanidade suprema e sumamente perfeita que complica, de modo universal, tudo o que é criável de modo que toda a plenitude o habita”. *De doct. ig.*, III, IV, 204. (NICOLAU DE CUSA, 2003, pp. 144-145).

que auxiliariam em sua interpretação, compreendemos que esse empreendimento ainda se demonstraria restrito àquilo que, na visão do Cardeal, seria passível de intelectualização e expressado por meios que, necessariamente, são inapropriados para tal tarefa, segundo a regra da *douta ignorância*.

Nicolau apresenta, nesse momento do texto⁴⁷⁷, as expressões “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”. Segundo a compreensão previamente apresentada na seção anterior, entende-se que Nicolau estabelecerá tais expressões, respectivamente, para indicar suas duas Hipóstases: *o Uno exaltado* e *o Uno coordenado*, de modo que, agora, essas Hipóstases se apresentam como duas “*infinidades*”: a do *Princípio* e a do *Universo*. Porém, antes de apresentá-las propriamente, Nicolau de Cusa iniciará sua reflexão pela questão da “dualidade” (*dualitas*). Eis a passagem:

Considerai, além disso, que alguns dizem da dualidade que ela é simultaneamente una e múltipla, o que é verdade neste sentido: assim como o que é causa da união é uno segundo a causa, assim a dualidade é multiplicidade segundo a causa; pois a dualidade é em todo lugar a ‘*mãe da multiplicidade*’. A dualidade também não é [se] separada do Uno; pois tudo aquilo que é posterior ao Uno participa do Uno; toda a posterioridade participa da primariedade e não o inverso. A dualidade não é a primeira unidade que é anterior a tudo e exaltada acima de tudo, mas é unidade participada. Recebe da unidade o fato de ser unidade e, assim, é igualmente unidade e dualidade; vê-se, assim, que a unidade é multiplicidade; mas é unidade somente enquanto participa do Uno e multiplicidade somente enquanto é causa da multiplicidade. Assim, entendendo aquilo que outros disseram, que a dualidade não é nem unidade nem multiplicidade.⁴⁷⁸

Provavelmente, Nicolau de Cusa se refira aqui a uma passagem do primeiro livro do *In parmenidem* procleano, onde o Diádoco discute a posição de Parmênides e Zenão, o primeiro chamando seu princípio de “Uno” e o segundo chamando seu princípio de “não-múltiplo”. Segundo Proclo, o argumento de Zenão queria indicar o *Uno no Múltiplo* (imane) e o argumento de Parmênides o *Uno transcendente*, distinções entre os significados os quais o personagem Sócrates não compreendera corretamente⁴⁷⁹. A partir de então, Proclo afirma sobre a “díade” que ela é a “mãe da pluralidade” enquanto causa da pluralidade e, no entanto, ela mesma é, enquanto *Forma*, uma unidade:

Assim, Sócrates estava correto ao pensar que Zenão tinha o mesmo propósito que Parmênides, tanto em sua vida quanto em seus escritos, mas não estava correto em pensar que Zenão queria dizer a mesma coisa com ‘não muitos’ em relação ao que Parmênides significava com ‘Uno’. ‘Não muitos’ nos leva ao *Uno no Múltiplo*, não àquele que é anterior ao múltiplo; de modo que ele estava demonstrando o imane, o outro o transcendente. ‘Não muitos’, então, não é idêntico ao Uno ele mesmo,

⁴⁷⁷ *De princ.*, 33.

⁴⁷⁸ *De princ.*, 31.

⁴⁷⁹ *In Parm.*, I, 711. (PROCLUS, 1987, p. 85).

mas ao *Uno no Múltiplo*. Ele mostrou que quando [o Uno] é retirado, dizer ‘muitos’ é um absurdo; portanto, ao dizer ‘não muitos’, ele acrescenta o fator cuja ausência permite refutar a hipótese dos muitos. Este é o significado da afirmação admiravelmente perspicaz de Zenão, que a verdade sobre sua composição Sócrates não compreendeu totalmente. Aqueles que pensam ter demolido a observação de Sócrates ao acrescentar a díade, que dizem ser *não múltipla* e *não una*, estão realmente fora de si; pois a díade em todos os lugares - entre os deuses, entre os intelectos, nas almas, nas naturezas - é o princípio e a mãe da pluralidade; e a causa da pluralidade é, ela mesma, em certo sentido, causalmente pluralidade, assim como a causa da unidade é causalmente una. Em geral, a díade é exatamente o que é dito, uma díade; mas ela não existe privada da unidade, pois tudo o que vem depois do Uno participa do Uno e, sendo assim, a própria díade é em certo sentido Uno e, portanto, tanto unidade quanto pluralidade. Mas é uma unidade enquanto participante do Uno e pluralidade enquanto causa da pluralidade. Esses críticos, então, afirmam que [a díade] não é nem pluralidade nem unidade, mas nós dizemos que é *tanto unidade quanto pluralidade*; sua pluralidade é uma enquanto forma e sua unidade é geradora da dualidade.⁴⁸⁰

O que Nicolau de Cusa tinha em mente ao afirmar que a dualidade “não seja nem unidade nem multiplicidade”, mesmo que concordando inicialmente com Proclo no que diz respeito a ser a “Díade”, de certo modo, “simultaneamente una e múltipla”? Entendemos que, para uma avaliação completa dessa questão, devemos possuir mais elementos, os quais serão apresentados pelo Cardeal na sequência do sermão, sendo que, na seção seguinte, retomaremos esse assunto⁴⁸¹. No entanto, devemos aqui, primeiramente, indicar o que possivelmente Proclo entende por “Díade” e o que Nicolau de Cusa pode ter recebido de tal entendimento.

Recentemente, alguns estudos propõem uma avaliação do que seriam as “doutrinas não escritas” platônicas. Dentre eles são de fundamental importância os da escola de Tübingen/Milão⁴⁸² que inicialmente demonstraram a possibilidade de que Platão mantivesse restrito a apenas um número reduzido de alunos certos ensinamentos que não se faziam totalmente explícitos em seus *Diálogos*. Tais ensinamentos, caso corretamente avaliados, serviriam como peças-chave importantíssimas para a compreensão de pontos obscuros dos mesmos. Segundo este paradigma de interpretação da obra platônica, uma tradição indireta afirmava serem os “princípios primeiros” da metafísica platônica, e que constituiriam aquelas “doutrinas não-escritas”, o “Uno” e a “Díade indeterminada” ou “Díade do grande e pequeno”⁴⁸³. Uma vez que não cabe aqui nos aprofundarmos no mérito de tal questão, devemos apenas constatar que, segundo os autores deste novo paradigma, o Neoplatonismo deve grande parte de seus fundamentos à interpretação destas “doutrinas não escritas” platônicas. Sendo assim, o Neoplatonismo seria uma continuação daquela tradição *intra* acadêmica, na qual se perpetuaria a avaliação daqueles ensinamentos orais de

⁴⁸⁰ *In Parm.*, I, 711-712. (IDEM, *Ibidem*, p. 85. Trad. nossa).

⁴⁸¹ Quando avaliarmos o parágrafo 39.

⁴⁸² Dentre seus principais autores estão Krämer, Geiser e Reale. Ver: (PLATÃO, 2004, p. XIX).

⁴⁸³ Ver: (PLATÃO, 2004, p. 165).

Platão⁴⁸⁴. Para Bezerra, o pensamento neoplatônico, porém, não é apenas uma repetição daquilo que se encontrava naquelas “doutrinas”⁴⁸⁵. Considera-se, assim, que Proclo, ao falar sobre a “Díade”, pensa naquele princípio platônico, mas como um princípio *derivado* do Uno, pois ela “participa” daquele Uno, sendo, *de certa forma*, “una” e sendo *de certa forma* multiplicidade enquanto “princípio da multiplicidade”. Nicolau de Cusa demonstra, num primeiro momento, concordar que a “Díade” seja o “princípio da multiplicidade” e que por ser “posterior ao Uno” seja, por sua vez, “participante do Uno”⁴⁸⁶.

Entretanto, como se poderia entender a afirmação derradeira do Cusano, de que a dualidade “não é nem unidade nem múltiplicidade”? Será que a dualidade, por *participar* do Uno, *não é* o Uno e, por ser *princípio da multiplicidade*, *não é* multiplicidade? No caso da primeira colocação, o mesmo motivo que levaria a considerar a dualidade *de certa forma* unidade seria o que levaria a considerá-la *não sendo* unidade, o que levaria, ao nosso ver, a uma contradição. O mesmo se dá no caso da segunda afirmação. Quais outras possíveis interpretações para o estatuto ontológico da *dualitas* no pensamento cusano? Antes de propô-las, deve-se, primeiramente, buscar entender o que seria a Díade para Proclo. O que Proclo denominava por “Díade” seriam os princípios do finito e do infinito (*peiras e apeiron, finitum e infinitum*⁴⁸⁷), os quais o Diádoco posiciona posteriormente ao Uno. Na continuação do sermão, Nicolau aponta para essa compreensão, transmitida por Proclo⁴⁸⁸:

Platão postula, posteriormente ao Uno, dois princípios, a saber: o finito e o infinito; por exemplo: os números, posteriores ao Uno, são derivados [da relação entre] (*ex*) finito e infinito. Se consideras a unidade numérica separada do número, [esta unidade numérica] seria mônada e não número, mas, sim, princípio numérico. Se consideras a multiplicidade separada da unidade, [ela] é algum tipo de infinidade. Portanto, o número é visto como sendo constituído a partir da unidade e [da] multiplicidade, tanto como do finito e [do] infinito. O mesmo se pode dizer de todos os entes. [Platão] compreende que, necessariamente, a infinidade seja algo intérmino e confuso [e], no entanto, adequado para ser delimitado (*terminari*) e findado (*finiri*) e toma verdadeiramente o *finito* por ser *forma definidora (forma finiente)* e delimitante (*terminante*) da *infinidade*.⁴⁸⁹

Avaliemos inicialmente a primeira asserção deste parágrafo do sermão. Nicolau de Cusa, acompanhando a interpretação de Proclo, afirma que Platão postula a Díade

⁴⁸⁴ Para Reale, “poder-se-ia até mesmo afirmar que sem as ‘Doutrinas não-escritas’ o neoplatonismo não teria se desenvolvido” (REALE *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 7).

⁴⁸⁵ “Platão pensa a realidade a partir de dois princípios (Uno-Díada) igualmente nivelados, enquanto que para Plotino, por exemplo, o Uno é o Princípio absoluto e a Díada se converte em uma realidade derivada. Essa ‘novidade’, também se encontra em Proclo, que coloca o par de opostos (Limite-Ilimitado) como irradiação do Uno supremo, baseando-se principalmente na imagem do Bem d’A República” (BEZERRA, 2006, p. 56).

⁴⁸⁶ Nicolau parece retomar aqui o critério platônico de “anterioridade e posteridade”: retirada a Díade, o Uno permanece; retirado o Uno, a Díade não permanece. Desta forma, Díade “participa” do Uno.

⁴⁸⁷ Na tradução de Moerbeke, conforme lida por Nicolau de Cusa. (PROCLUS, 1985).

⁴⁸⁸ *In Parm.*, III, 806.

⁴⁸⁹ *De princ.*, 32.

(*finito* e *infinito*) abaixo do Uno (além do ser), sendo que os números derivam da relação entre estes dois elementos⁴⁹⁰. Como vimos anteriormente, o Cardeal entende que abaixo do *Uno exaltado* está o *Uno coordenado* à multiplicidade ou o Uno “*contraído* a ser isto ou aquilo”⁴⁹¹. No *De beryllo*, o Cusano havia afirmado: “Posteriormente [ao Uno], nada pode existir nem ser concebido sem a dualidade”⁴⁹² sendo que, naquele texto, o Cusano também afirma que há, portanto “(...) primeiro de tudo o Uno absoluto e depois, um Uno com algo adicional (uno-ser, una-substância)”⁴⁹³. Como vimos anteriormente, neste Uno *contraído* há a oposição ou seja, neste domínio são concebíveis os opostos/contraditórios. Tais oposições que ali se encontram, por serem uma espécie de multiplicidade, teriam como fundamento uma “dualidade”. Dualidade que, segundo o Cusano, “é divisão ou causa da divisão, sendo, pois, a dualidade a primeira divisão”⁴⁹⁴ e também é posterior à Unidade⁴⁹⁵.

A problemática que se apresenta à reflexão do leitor aqui é: se o Uno é princípio supremo e princípio de unidade, de que modo seria possível haver a multiplicidade? Não deveria, então, haver um princípio da multiplicidade? Ora, caso houvesse tal princípio, o Uno deixaria de ser o princípio único de todas as coisas e, assim, haveriam dois princípios: o *Uno* e a *Díade*. Retornemos de maneira breve à origem desta problemática. Segundo os proponentes das *agrapha dogmata*, haveria uma bi-polaridade do *princípio primeiro* platônico: este seria *tanto o Uno como a Díade*, ou seja, Uno e Díade seriam *dois polos de um mesmo princípio*, sendo que não haveria *dois* princípios primeiros, como se estes constituíssem uma dualidade numérica, mas uma *estrutura bipolar* Uno/Díade indeterminada *anterior* àquela dualidade numérica⁴⁹⁶.

⁴⁹⁰ Tal ensinamento platônico se encontraria no *Filebo*, 23 C. Aristóteles o menciona na *Metafísica* XIII, 7, 1081 a 13-15. Também Proclo: *In Parm.*, III, 806: “(...) para Platão existem dois princípios do ser depois do Uno, o Limite e o Ilimitado (*peiras* e *apeiron*)” (PROCLUS, 1987, p. 172. Trad. nossa). Proclo adiciona mais adiante: “A multiplicidade sem o uno é uma pluralidade indefinida, o uno sem a multiplicidade é somente o princípio do número; quando separados, o Uno não é ainda número, e o múltiplo não é mais número”. *In Parm.*, III, 807. (PROCLUS, 1987, p. 173. Trad. nossa). Para a interpretação dos defensores das *agrapha dogmata* sobre esta passagem do *Filebo*, ver: Reale (1997, pp. 329-342).

⁴⁹¹ Cf. *De doct. ig.*, II, IV, 116.

⁴⁹² *De ber.*, 13. No original: “*Post quod omnia sine dualitate nec esse nec concipi possunt*”.

⁴⁹³ *De ber.*, 13. No original: “*ut sit primo unum absolutum iam dictum, deinde unum cum addito, scilicet unum ens, una substantia (...)*”

⁴⁹⁴ *De doct. ig.*, I, VII, 20. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 16).

⁴⁹⁵ “(...) a alteridade consta de uma coisa e de outra. Por isso, a alteridade, assim como o número, é posterior à unidade. A unidade é, pois, por natureza, anterior à alteridade e, porque a precede naturalmente, a unidade é eterna”. *De doct. ig.*, I, VII, 18. (IDEM, *Ibidem*, p. 15).

⁴⁹⁶ Um dos principais defensores do novo paradigma de interpretação da obra platônica, Giovanni Reale (2004, p. 164), afirma: “(...) a pluralidade, a diferença e a gradação dos entes nascem da ação do Uno, que determina o Princípio oposto da Díade, que é multiplicidade indeterminada. Os dois Princípios são, portanto, igualmente originários. O Uno não teria eficácia produtiva sem a Díade, embora seja hierarquicamente superior à Díade. Para ser exatos, devemos dizer que seria incorreto falar de *dois* Princípios, se se entendesse o *dois* em sentido aritmético. De fato, sendo os números posteriores aos Princípios e deles derivados, só podem ser aplicados aos Princípios em sentido metafórico. Portanto, deve-se falar de dois Princípios, entendendo o ‘dois’ em sentido prototípico. Seria mais exato falar não de dualismo (dado que esse termo gerou e continua a gerar numerosos equívocos e indevidas ilações de caráter teórico e de natureza polêmica), mas de ‘bipolarismo’, como já dissemos, enquanto cada

No neoplatonismo de Plotino e Proclo, caso os intérpretes estejam corretos, o Uno se converteria no princípio primeiro e a Díade em um princípio derivado, ou seja, posterior ao Uno. Para Dillon, Plotino concebe a *Díade indeterminada* das *agrapha dogmata* como a primeira processão (*proódos*) do Uno, um primeiro estágio no qual o *Νοῦς* procede do Uno e ainda permanece em um estado indefinido⁴⁹⁷. Dillon afirma que “uma conversão deste estado ao primeiro princípio (uma tendência de todos os princípios inferiores) que primeiramente faz do *Νοῦς* propriamente um Intelecto”⁴⁹⁸. Dessa maneira, Plotino manteria intocado o Uno, e a dualidade (Inteligível/Intelecto) viria posteriormente à primeira *emanação* do Uno, ou seja, depois da conversão daquela imagem indeterminada (*aoristón*) do Uno à sua fonte originária, gerando o Uno-Múltiplo (*hen pollá*)⁴⁹⁹. Plotino, assim, evitaria postular dois princípios originários. Proclo, por sua vez, concebe a Díade conjuntamente com o *mixtos* como a primeira Hénade. A primeira Hénade, uma intermediação entre o Uno e as demais Hipóstases, constitui-se de *peiras*, *apeiron* e *mixtos*, o que a torna, propriamente dita, uma tríade. A primeira mistura (*mixtos*) de limite e ilimitado constituirá o Intelecto, ou *Νοῦς*: a primeira Hipóstase⁵⁰⁰. Essa mistura seria gerada pela *ação do Uno sobre a Díade (peiras/apeiron)*. A multiplicidade que é observada no mundo (em todas as Hipóstases) não é sem o Uno, como o argumento visto na primeira seção assim demonstra. É através da ação do Uno sobre a Díade que Proclo faria gerar todas as coisas no Uno coordenado⁵⁰¹.

Tendo em vista a posição dos defensores das *agrapha dogmata* e dos neoplatônicos Plotino e Proclo, cabe aqui perguntar, afinal: onde se posicionaria a dualidade (*dualitas*) na Ontologia cusana, uma vez que o Cardeal não admite intermediários entre o Uno exaltado e o Uno coordenado como Proclo? Será que a *dualitas* pode ser colocada em algum desses âmbitos? Caso afirmativo, poder-se-ia colocá-la no âmbito do Uno exaltado sem multiplicar os princípios primeiros? Ou será que a *dualitas* se confunde com um desses âmbitos, a saber, o *Uno contraído*? Uma terceira hipótese seria a de que a *dualitas* nada

Princípio exige estruturalmente o outro”.

⁴⁹⁷ I. e. *Aoriston*. Cf. *En.*, V, 4, 2; V, 1, 7.

⁴⁹⁸ (DILLON *in* PLOTINUS, 1991, p. xciv).

⁴⁹⁹ “Agora, até mesmo no Divino o engendrado não poderia ser o maior; deve ser um menor, uma imagem; ela seria indeterminada (*aoriston*), como seu progenitor fora, mas receberá uma determinação e, assim dizendo, ela se molda a partir do progenitor”. *En.*, V. 1,7. (PLOTINUS, 1991, p. 356. Trad. nossa).

⁵⁰⁰ “(...) e todo Intelecto, ambos inteligível e intelectual, assimilativo, absoluto e endocósmico, universal e particular, é composto deles. Desde que o Intelecto Demiúrgico é um misto, possuindo em si ambos o Limite e o Ilimitado, por isso pode ser chamado uno e múltiplo - o Uno ser essencial é seu limite e sua pluralidade a indefinição essencial de seu conteúdo (...). O Intelecto é, portanto, uno e muitos, desde que também deriva do Limite e do Ilimitado. E como estes dois princípios, digo Limite e Ilimitado, estão primeiramente no domínio Intelectual, então o Uno e o Múltiplo no domínio inteligível-e-intelectual estão primeiramente no número que nele está, como a Segunda Hipótese nos demonstrará. O Uno é limite do número e o Múltiplo é número, Limite e Ilimitado sendo vistos ambos na pluralidade e no contínuo, e assim sendo mais compreensível do que o Uno e o Múltiplo; pois estes existem no número somente, desde que o número não é senão o Uno-unido-ao-Múltiplo”. *In Parm.*, III, 806-807. (PROCLUS, 1987, p. 173. Trad. nossa).

⁵⁰¹ Ver: (BEZERRA, 2006, p. 121).

seja, em absoluto.

Na sequência do parágrafo supracitado, o Cusano traz à sua avaliação o conceito de *mônada*: a *mônada* é *princípio numérico*: se considerada a unidade *separada* do número ela seria uma *mônada*, ou seja, um princípio numérico. Se considerada a multiplicidade *separada* da unidade *numérica*, ou seja, da *mônada*, a multiplicidade se tornaria um “tipo de infinidade”. Aqui concebemos que a infinidade referida por Nicolau se assemelhe a uma espécie de “princípio material” do número e a “*mônada*” a uma espécie de “princípio formal” do número. Assim, todos os números possuiriam estes dois aspectos: a “*Mônada*” e a “infinidade”. No pensamento de Proclo, esses aspectos são considerados princípios: *peiras e o apeiron*, ou a *Díade*, Hénade derivada do Uno. Todos os seres (abaixo do Uno *exaltado*) seriam, para o Cardeal, da mesma forma que os números, constituídos destes dois aspectos. Proclo, no entanto, pensa tais princípios como sendo os *intermediários entre as duas primeiras Hipóstases* (O Uno e o *Nous*). O que dizemos em relação a Nicolau? Ainda não possuímos os elementos textuais necessários para responder tal pergunta, porém, concebemos que este seja um ponto de difícil resolução para a ontologia cusana: em qual das suas “Hipóstases” Nicolau posicionaria a *dualitas*, ou a *Díade*? Caso ele a posicione no âmbito do *Uno exaltado*, o que significa dizer que a *dualitas participa* do Uno? E caso ele a posicione no âmbito do *Uno coordenado*, o que significa dizer que ela é *princípio* da multiplicidade? Sigamos, pois, em frente e, quando o sermão tocar neste assunto novamente⁵⁰², retomaremos nossa análise.

Depois de explicitada a posição de Platão, que corresponderia a uma interpretação procleana da mesma, Nicolau apresentará o ponto culminante do sermão *De principio*: o tema da “Infinidade”. No *Parágrafo 33*, o Cardeal defenderá a posição de Melisso de Samos e apresentará as *expressões enigmáticas* “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”:

E, se alguém considera com atenção, a posição de Melisso não é tão absurda como Aristóteles fez parecer, pois em todas as nossas considerações nada além da infinidade é visto, a saber: a infinidade que finitiza (*infinitas finiens*) e a infinidade finitizável (*infinitas finibilis*). A *infinidade que finitiza* é fim cujo fim não existe e é *Princípio* subsistente *per se* complicante de todo fim e é Deus anterior a todo ser; e a *infinidade finitizável* é carência de todo limite e definição [carência que é] finitizável pelo fim infinito, e é posterior a todo o ser. Portanto, quando o *primeiro infinito* finitiza o *segundo infinito*, o ser finito emerge do infinito *Princípio*, ou seja, [emerge] do *primeiro* que é *mais que ente* (*plus quam ens*), porque o precede, não do segundo, que é posterior ao ente. No primeiro infinito estão em ato todos os definíveis, no segundo infinito estão todos os definíveis com relação à onipotência do primeiro, tal como dizemos [que] todas as coisas podem ser criadas a partir do nada (*de nihilo*) pela onipotência. Não que, no *nada*, tudo seja em potência, a não ser que [potência] se refira à onipotência [divina], na qual coincidam o *poder criar* (*posse facere*) com o *poder ser criado* (*posse fieri*). Concebas, por assim dizer, que o próprio nada é a matéria da forma onipotente que ela forma como quer. Mas, não [concebas] que o nada é a matéria da forma não

⁵⁰² Avaliaremos o assunto da *dualitas* na seção seguinte.

onipotente ou da virtude finita, mas [sim, que essa seja algo] mais formável ou menos resistente, como é a possibilidade de ser isto (*possibilitas essendi*) que a forma pode formar, tanto quanto apta e obediente, para merecer tal forma. Como disse Platão, as formas são dadas segundo o mérito do material.⁵⁰³

Cabe primeiramente indicarmos que Nicolau de Cusa repete, nesse momento, uma formulação destacada na seção anterior sobre as *Hipóstases*⁵⁰⁴. A mesma fórmula aparece agora da seguinte maneira: “em todas as nossas considerações nada além da infinidade é visto, a saber: a Infinidade que finitiza (*infinitas finiens*) e a Infinidade finitizável (*infinitas finibilis*)”. Sendo assim, fica claro que o Cardeal se refere aos mesmos “objetos”, ou seja, a *Infinidade que finitiza* seria associada ao *Uno exaltado* (Deus) e a *Infinidade finitizável* ao *Uno coordenado* (Universo).

A passagem supracitada é extremamente densa de significados e Nicolau se utiliza da *coincidentia oppositorum* (a lógica do intelecto) em suas expressões. Sendo assim, procuramos separar cada uma de suas principais proposições, tendo o objetivo de as avaliar mais atentamente:

1. Em todas as nossas considerações nada além da *infinidade* é visto
2. A saber: a *infinidade que finitiza* e a *infinidade finitizável*
3. A *infinidade que finitiza* é fim cujo fim não existe
4. A *infinidade que finitiza* é princípio subsistente *per se* complicante de todo fim
5. A *infinidade que finitiza* é Deus anterior a todo ser
6. A *infinidade finitizável* é carência de todo limite e definição [carência que é] finitizável pelo fim infinito
7. A *infinidade finitizável* é posterior a todo o ser
8. Quando o *primeiro infinito* finitiza o *segundo infinito*, o ser finito emerge do *infinito Princípio*
9. O *primeiro infinito* é mais que ente e precedente
10. O ser finito não emerge do *infinito segundo*, que é posterior ao ente
11. No *primeiro infinito* todos os definíveis são em ato
12. No *infinito segundo* estão todos os definíveis com relação à onipotência do primeiro
13. Tudo pode ser criado a partir do nada pela onipotência
14. Não são todas as coisas em “*potência*” no nada, a não ser que “*potência*” se refira à onipotência divina
15. Na onipotência divina coincidem o *poder criar* e o *poder ser criado*
16. O nada pode ser concebido como a matéria da *forma onipotente*
17. A matéria [correspondente ao nada] é voluntariamente formada pela onipotência
18. A matéria de uma *forma não onipotente* e da virtude finita não é o nada, mas uma [matéria] mais formável ou menos resistente
19. A matéria [da forma não onipotente] mais formável e menos resistente é a *possibilidade de ser* [algo] o qual a forma [não onipotente] possa formar, qual apta e obediente, para merecer tal forma

⁵⁰³ *De princ.*, 33.

⁵⁰⁴ *De princ.*, 28. “Tudo aquilo que se apresenta às nossas considerações ou é o *Uno exaltado* ou o *Uno coordenado* com a multiplicidade”.

20. As formas são dadas segundo o mérito do material

Uma avaliação mais atenta do conjunto das proposições faz notar que o Cusano, em primeiro lugar, estabelece *uma* infinidade (1). A partir daí, em um segundo momento (2), essa infinidade se apresenta subdividida em *duas* infinitudes, que demonstram uma relação: a *Infinitas finiens* que finitiza a *Infinitas finibilis*, esta última que é finitizável por aquela. A partir dessas colocações, vemos que da proposição (3) à proposição (17) o Cusano estabelece diversas definições, para que, por fim, das proposições (18) à (20) discorra sobre a matéria, ou a possibilidade de ser (*possibilitas essendi*). Ao nosso ver, tal estrutura de exposição não é aleatória, mas obedece a um plano: essa estrutura parece representar a ontologia dos *modi essendi* cusana.

Vemos, assim, representada a “topografia” indicada pelo Cusano no livro *De coniecturis*⁵⁰⁵: i) a unidade/infinidade Absoluta; ii) a unidade/infinidade do Intelecto; iii) a unidade/infinidade da Razão; iv) a unidade/infinidade sensível. Propõe-se que o Cardeal represente no parágrafo supracitado os “graus de contração”, nos quais a *Infinidade de Deus* se contrai na do Universo. André, quando avalia a “topografia” indicada no *De coniecturis*, coloca que: “(...) é de destacar não só a consideração de qualquer uma destas unidade como infinitudes (a interpretar, obviamente, como contrações), mas também a ideia de que, afinal, se trata de uma única unidade em circulação nas diversas instâncias em que aquela infinidade se presentifica”⁵⁰⁶.

Em uma primeira avaliação desse parágrafo, obtemos o mesmo entendimento que André, ou seja, que apenas *uma* é a *Infinidade*. Nota-se que o Cardeal estabelece, logo de início, que “nada além da infinidade é visto”. Tal infinidade (absoluta), em seguida, é vista *intelectualiter*, entrelaçando dois aspectos: uma *infinidade que é fim sem fim* e outra que é *finitizável por esse fim infinito*. Parece-nos que a visão intelectual (*visio intellectualis*) que o Cardeal intenta transmitir indica que o leitor deva, “intelectualmente”, unir essas duas *infinidades* que se apresentam *disjuntivamente* enquanto “infinidades opostas”. No entanto, a razão, que trabalha a partir de oposições, não seria capaz conciliar tais opostos. Este seria o trabalho do “Intelecto”. Faz-se necessário, portanto, que o homem represente esta infinidade (absoluta) de alguma forma que o intelecto possa captar, pois ela é o *Bem* ao qual todos os seres tendem. Essa parece ser a intenção do Cardeal quando aponta para o fato de que *uma mesma infinidade* finitize e *também seja* finitizável pois, nesse desejo de retorno, ou desejo de saber, tais expressões constituiriam uma “criação” da mente humana (uma *similitude* do intelecto divino) através da qual sua mente seria capaz de medir a

⁵⁰⁵ “Deus que é a unidade absoluta, é captado apenas de modo intelectual, a inteligência de modo racional, a razão de modo sensível. A unidade absoluta desce, assim, à infinidade intelectual, [a unidade intelectual à infinidade racional], a unidade racional à infinidade sensível. A unidade sensível, em contrapartida, ascende à infinidade racional, a unidade racional à infinidade intelectual, a unidade intelectual à superdivina infinidade absoluta”. *De coniect.*, II, VII, 3, 106. linhas 14-21. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 532).

⁵⁰⁶ (ANDRÉ, 1997, p. 532).

si mesma a partir de sua própria obra e, a partir disso, possa medir, ou intuir a *divina mens*, inefável tal como é ⁵⁰⁷. Para isso, o Cardeal utiliza-se de um elemento do vocabulário matemático (a “infinitude”), ou seja, retira da matemática o conceito de “infinitude” no intuito de simbolizar, de modo mais preciso possível⁵⁰⁸, a relação Deus/Universo tendo em vista essa *visio intellectualis*.

Há de se destacar, então, que é possível que os termos “fim”, “finito” e “infinito” adquiram sentidos diversos, dependendo do contexto em que são aplicados. Destacamos três possíveis sentidos para o termo “fim”: i) o sentido de “limite” (6); ii) o sentido de “definição” (6); e, iii) o sentido de “objetivo” ou “meta a ser alcançada”. Este último seria o mais velado desses sentidos. Ele apenas se torna visualizável através da inserção de Nicolau na tradição de exegese neoplatônica do diálogo *Parmênides*. Tanto Plotino, quanto Proclo e também Dionísio⁵⁰⁹ propõem que o objetivo do homem e das *Hipóstases*, ou seu movimento natural, é o retorno (*epistrophé*) à sua fonte originária (o Uno/Bem)⁵¹⁰. Talvez seja esse sentido o mais significativo para a compreensão dessa passagem. No entanto, vê-se, explicitamente, os dois primeiros sentidos que destacamos aparecerem textualmente (6) naquele parágrafo. Assim sendo, pode-se conceber que esses três sentidos do termo “fim” possam corresponder às três potências cognoscitivas do homem: o sentido (i) corresponderia à percepção sensível, na qual a *sensibilidade* atua junto ao corpo e é *limitada* pela capacidade do mesmo; o sentido (ii) à razão que busca *definir* as percepções, utilizando-se do princípio de não-contradição, atuando matematicamente mediante proporções; e o sentido (iii) corresponda ao intelecto, o qual é o modo de cognição mais próximo do “fim” de todos eles, ou seja, que atua unindo os opostos/contraditórios a fim de intuir aquela *Infinidade Absoluta, objetivo e meta* de todo o conhecimento humano que, no entanto, ainda é superior à capacidade de todas essas potências cognitivas.

Enquanto *similitudes*, os símbolos ou as expressões criadas pelo homem no intuito de indicar a Infinitude divina, naturalmente, não tem a capacidade de representá-la perfeitamente. No entanto, parece que Nicolau de Cusa não tenha uma visão pessimista, ou cética, em relação à essa impossibilidade. O homem deve se esforçar no aperfeiçoamento

⁵⁰⁷ Cf. *De beryllo*, 7.

⁵⁰⁸ Cf. *De doct. ig.*, I, XI. “Por isso os sábios procuraram acuradamente neles [entes matemáticos] exemplos das coisas que devem ser indagadas pelo intelecto, e nenhum dos antigos, que seja tido como grande, enfrentou as coisas difíceis a partir de outro elemento de comparação que não fosse a matemática (...)” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 23. Inserção nossa).

⁵⁰⁹ Nicolau, segundo André, remete a Dionísio (*De divinis nominibus*, IV, 2) quando diz: “Na verdade, embora Deus, para tornar conhecida a sua bondade - como querem os religiosos - ou devido ao fato de ser a máxima e absoluta necessidade tenha criado o mundo (...). (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 74. Cf. nota 20).

⁵¹⁰ As ideias de “*ascensus*” e “*descensus*” constituem, segundo André (1997, p. 535), toda a filosofia cusana do conhecimento “a partir de uma perspectiva unitária, sistêmica, unificante e dinâmica”. Talvez sejam esses conceitos centrais do pensamento cusano correspondentes, com ressalvas, aos neoplatônicos *proodos* (processão) e *epistrophé* (conversão, retorno). O Cardeal demonstra, no decorrer do *De princípio*, que também concebe um “desejo natural” de todos os entes de retorno ao “Uno/Bem”. Ver, por ex., *De princ.*, 27.

desses símbolos para que possa ser levado, cada vez mais, a aproximar-se da visão mística da Verdade inefável. Nisso consiste a *scientia aenigmatica*, que perpassa toda a obra do Cardeal, como indicamos no primeiro capítulo. As expressões enigmáticas apresentadas aqui cumprem esse papel, ou seja, são instrumentos capazes de indicar a Infinitude do Princípio, que não pode ser concebida e dita mediante proporções: nenhuma das locuções, ou *contradictoria*, é capaz de descrevê-la.

As expressões enigmáticas do *Parágrafo 33* do *De principio*, por sua vez, podem auxiliar na compreensão da concepção de Deus e do Universo cusana, bem como a maneira que se deve entender suas relações. A infinitude do Universo (*Infinitas finibilis*) deve ser uma infinitude ontologicamente dependente da infinitude de Deus (*Infinitas finiens*)⁵¹¹ e, devido a isso, sua infinitude seria finitizável. A infinitude de Deus não se confunde com a do Universo: elas têm, entre si, algumas distinções. A infinitude absoluta, que é a de Deus, a qual é vista através das considerações que Nicolau traçara durante o percurso do sermão, deve então incluir a infinitude do Universo, mas não ser igualada ou contida por essa última. Entende-se, portanto, que as divisões e distinções operadas no percurso do sermão são divisões que fatalmente a linguagem não seja capaz de superar. Apenas o intelecto, modo de cognição superior à razão, poderia conciliar tais divisões, mediante a “igualdade dos opostos”⁵¹², encaminhando a mente humana à visão mística da Infinitude.

Não se deve conceber, portanto, “Deus” e “Universo” idênticos em todos os aspectos, o que levaria ao *panteísmo*. Há, ao nosso ver, um forte indício de que a hipótese de leitura que estabelecemos: a paradoxal imanência/transcendência divina que acarreta um *panenteísmo*, pode ser uma noção fundamental que auxilie na compreensão deste passo. Ainda que a Infinitude divina *se presentifique* na infinitude do Universo enquanto seu fim, pois (8) “quando o primeiro infinito finitiza o segundo infinito, o ser finito emerge do infinito *Princípio*”, é da primeira Infinitude que “emerge” a segunda, ou seja, a do Universo. Aqui, é a *creatio ex nihilo* (16, 17) o fator que impediria a interpretação de um *panenteísmo* em seu pensamento. Por outro lado, a *Infinitude absoluta*, ainda que - e depois de - contraída na do Universo, permanece enquanto tal, uma “infinitude” anterior/superior absoluta. Por sua vez, a *infinitude do Universo* seria uma infinitude que não possui tal propriedade, ou seja, que *não é em ato tudo aquilo que pode ser*: nela há uma defasagem e uma passagem (temporalidade) da potência ao ato. A divina, esta sim, “é em ato tudo aquilo que (em geral) pode ser” e eterna⁵¹³, pois (15) “na onipotência divina *coincidem* o *poder criar* e o *poder ser criado*”, sendo a mesma, uma essência toda-simultânea. Em outras palavras, na *segunda infinitude*, ato e potência se dão de forma disjuntiva e temporal, enquanto “no princípio fundante se encontram de forma coincidencial e não disjuntiva”⁵¹⁴.

⁵¹¹ Conforme se lê no *De doct. ig.*, II, III, 110., “(...) o ser da coisa não é diferente, como se fosse uma coisa diversa, mas seu ser é um ser-dependente (*ab esse*)”. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 78).

⁵¹² *De princ.*, 36.

⁵¹³ Ver: *De doct. ig.*, I, IV, 11. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 9).

⁵¹⁴ (ANDRÉ, 1997, p. 342).

Segundo essa leitura da metafísica cusana, Nicolau não parece poder ser classificado como um puro *panteísta*, mas talvez como um *panenteísta*, pois a unidade/infinidade do Universo emerge da/na⁵¹⁵ infinidade divina: o todo é em Deus (*pan en theos*). Em outras palavras, a totalidade/infinidade do Universo é ontologicamente posterior à de Deus. Entretanto, entende-se que o fator que é mais importante para se compreender tal relação seria o de que: a Infinitude Absoluta de Deus, ao gerar a infinidade do Universo, incompreensivelmente, *não se reduza* à mesma, sempre permanecendo enquanto uma infinidade “superior/anterior”⁵¹⁶, mesmo após sua “contração” na Infinitude do Universo⁵¹⁷. Retirada a infinidade do Universo, a Divina permanece; retirada a infinidade Divina, a do Universo não permanece⁵¹⁸. O intelecto deve, então, unir essas duas infinitudes, ainda que concebidas ontologicamente distintas, transformando-as em uma só inefável Infinitude.

A linguagem racional, porém, não é capaz de expressar uma “oposição sem oposição”, tal qual a linguagem do intelecto indica, uma vez que trabalha a partir de opostos, ou de proporções. Nela, operam os princípios de identidade, não-contradição e terceiro excluído. Sendo assim, caso se estabeleça os pressupostos definicionais de uma distinção entre Deus e Universo, pelo princípio de identidade (Deus é Deus, Universo é Universo), configurando-os, assim, como idênticos a si mesmos e opostos, seguiria-se que Deus não poderia ser o Universo, pelo princípio de não-contradição e que Deus não poderia ser Deus e *também ser* o Universo, pelo princípio do terceiro excluído. Tais princípios foram evocados por Johannes Wenck em sua acusação de panteísmo dirigida a Nicolau de Cusa⁵¹⁹. A Infinitude divina, segundo Nicolau de Cusa, porém, é “medida” de todas as definições, pois, nela, “todos os definíveis são em ato” (11). Todas as definições são, no *Logos* divino, de maneira absoluta, não-contráida e toda-simultânea. As definições possíveis de serem expressas racionalmente sempre terão, então, uma defasagem em relação à sua “medida” infinita e nunca serão capazes de alcançá-la, embora possam, em maior ou menor grau, aproximarem-se dela. Assim, sempre serão “relativas” à “onipotência do primeiro” (12). Saber dessa defasagem e que ela é incapaz de expressar a Infinitude divina é o “saber” da *douta ignorância* em sua primeira dimensão.

⁵¹⁵ Lembramos que: “nada além da infinidade é visto”. *De princ.*, 33.

⁵¹⁶ Nicolau de Cusa pergunta no *De doct. ig.*, II, II, 102: “Quem pode enfim compreender que Deus é a forma de ser e que, no entanto, não se mistura com a criatura?” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 73).

⁵¹⁷ Talvez se possa associar essa infinidade que não se esgota mesmo após contraída com ideias originalmente advindas do neoplatonismo de Plotino. Essa ideia é representada por Plotino (e também por Dionísio Pseudo-Areopagita) através da imagem de uma “fonte que não tem princípio nem fim, dado que se entregou por inteira a todos os rios permanecendo em completa quietude” (BEZERRA, 2006, p. 70). O Uno neoplatônico, sendo causa, “está em todas as partes e em nenhuma. Está em todas porque, como fonte, enche todas, mas não está em nenhuma, posto que não se confunde com nenhum ser” (IDEM, *Ibidem*, p. 70).

⁵¹⁸ No *De doct. ig.*, II, III, 110., Nicolau afirma: “Se consideras as coisas sem ele, então são nada, tal como acontece com o número sem a unidade. Se o consideras a ele sem as coisas, ele é e as coisas nada são. (...) Pois retira Deus da criatura e nada permanece.” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 78).

⁵¹⁹ *De ignota litteratura*, 19-20. Segundo Wenck, Nicolau de Cusa é um “falso profeta” que pretendia destruir toda a possibilidade de ciência, negando a lógica aristotélica (TEIXEIRA NETO, 2011, p. 75).

Nicolau de Cusa termina o *parágrafo 33* remetendo à discussão sobre a *creatio ex nihilo* e propõe, sutilmente, a distinção entre a “potência” divina e a “possibilidade de ser”, que é contraída. A primeira é uma *possibilidade absoluta* e, no divino, a mesma coincide com o *ato absoluto* (forma onipotente) (16). No Universo, ou na “contração”, matéria e forma absolutas se tornam não-onipotentes (18, 19). Assim, matéria e forma não-onipotentes constituem dois dos *modi essendi*, cujo terceiro modo é a possibilidade determinada (a conexão entre elas). Nicolau reafirma aqui uma distinção, que estabelecera no *De docta ignorantia*⁵²⁰, na qual discorda dos platônicos⁵²¹ que diziam ser o último *modus essendi* o da possibilidade absoluta (*possibilitas absoluta*). Segundo o Cardeal:

Mas nós, pela douta ignorância, descobrimos que a possibilidade absoluta é impossível. Pois, como, entre as coisas possíveis, nada pode ser menor que a possibilidade absoluta que está muitíssimo próxima do não-ser - ainda segundo a posições dos autores (platônicos) - chegar-se-ia assim ao mínimo e ao máximo nas coisas susceptíveis de mais e menos, o que é impossível. Por isso a possibilidade absoluta em Deus é Deus, mas fora dele não é possível. Pois nunca pode ser dada alguma coisa que seja em potência absoluta, porque todas as coisas para além do primeiro são necessariamente contraídas. Se se encontram diversas coisas no mundo que se comportam de modo que de uma podem derivar-se mais coisas do que de outra, não se chega ao máximo e ao mínimo de modo simples e absoluto. Mas porque se descobre isso, vê-se que não é possível dar-se a possibilidade absoluta.⁵²²

Essa possibilidade absoluta, creditada aos platônicos, levaria-os a estabelecer seu conceito de “infinidade privativa”:

Assim disseram que na possibilidade absoluta estava de modo possível a totalidade das coisas. E essa possibilidade absoluta é ilimitada e infinita por causa da carência da forma e da aptidão para todas como é ilimitada a possibilidade de plasmar na cera a figura do leão, da lebre ou de qualquer outra coisa. E esta infinitude é contrária à infinitude de Deus, porque esta é por causa da carência, mas a de Deus por causa da abundância, porque nele todas as coisas são ele próprio em ato. Assim, a infinitude da matéria é privativa, a de Deus é negativa. Esta é a posição daqueles que falaram da possibilidade absoluta.⁵²³

Caso não admitida a posição dos platônicos de que haja uma possibilidade absoluta, devido ao princípio da *Douta ignorância*, será que o Cardeal modifica a noção de “infinidade privativa” do Universo? Mais adiante, no *Douta ignorância*, Nicolau afirmaria que “Deus, como é ato infinito, não é senão a causa do ato” e “a possibilidade de ser (*possibilitas essendi*) é de modo contingente”, ou seja, é contingente “pelo fato de que o ser derivado do primeiro não pode ser completamente, simplesmente e absolutamente em

⁵²⁰ *De doct. ig.*, II, VIII, 136.

⁵²¹ Provavelmente dos da escola de Chartres. Cf. (ANDRÉ *in* NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 97, nota 62).

⁵²² *De doct. ig.*, II, VIII, 136. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 97).

⁵²³ *De doct. ig.*, II, VIII, 135. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 97).

ato” e, assim, “o ato é contraído pela possibilidade, de modo a não ser absolutamente senão em potência. E a potência não é absolutamente a não ser que seja contraída pelo ato”⁵²⁴. Assim, segundo a *possibilidade de ser*, ou a matéria, o mundo não pode ser infinito em ato. Por isso: “como a contração da possibilidade é derivada de Deus e a contração do ato é derivada da contingência, este mundo necessariamente contraído pela contingência é finito”⁵²⁵. Nesse momento do *De docta ignorantia*, tem-se a impressão que o Cardeal admita claramente conceber um Universo *finito*, como Lai observa⁵²⁶, porém, não menos enigmaticamente, acrescenta na sequência de seu raciocínio:

Isto deve ser considerado mais particularmente. Uma vez que a possibilidade absoluta é Deus, se consideramos o mundo como é nela, então é como é em Deus e é a própria eternidade. Se o consideramos como é na possibilidade contraída, então a possibilidade apenas precede o mundo por natureza e essa possibilidade contraída não é eternidade, nem coeterna com Deus, mas decai dela, como o contraído do absoluto que distam infinitamente entre si. Deste modo, as coisas que se dizem da potência, da possibilidade ou da matéria é necessário restringi-las segundo a regra da douta ignorância.⁵²⁷

Segundo a passagem supracitada, poder-se-ia conceber que, da mesma maneira que há dois modos de pensar o mundo, ou seja, segundo a contingência, quando visto em si mesmo e segundo a eternidade, quando visto em Deus, haveria dois modos de se pensar a finitude/infinitude do mundo: i) quando visto em si mesmo (“*in contractio*”), segundo a regra da *douta ignorância*, o Universo não poderia ser um “ato infinito”, pois é contraído; e ii) quando visto em Deus (“*in divinis*”), o Universo, em Deus, é Deus e, portanto, infinito em ato. Isso se daria, fundamentalmente, por Nicolau não conceber Deus e Universo como dois opostos isolados ao modo do teísmo⁵²⁸ e, também, não sendo ambos idênticos em todos os aspectos, como no panteísmo. Assim, embora o Universo (ou “mundo”) não possa, enquanto contração (*contractio*), ser considerado infinito em ato, ele estaria “privado de limites entre os quais esteja encerrado”:

Por isso é impossível que a máquina do mundo tenha esta terra sensível, o ar, ou o fogo ou qualquer outro elemento como centro fixo e imóvel, considerados os vários movimentos das esferas. Não se chega, pois, ao mínimo de modo simples, como o centro fixo, porque é necessário que o mínimo coincida com o máximo. Por isso, o centro do mundo coincide com a circunferência. E, por conseguinte, o mundo não tem circunferência. Na verdade, se tivesse centro, teria circunferência, e, assim, teria dentro de si o seu início e o seu fim, e ele seria delimitado relativamente a alguma outra coisa e fora do mundo haveria outra coisa e outros lugares. Todas essas coisas carecem de verdade. Por isso, como não é possível que o mundo seja fechado entre um centro corpóreo e uma circunferência, o

⁵²⁴ Cf. *De doct. ig.*, II, VIII, 137. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 98).

⁵²⁵ Cf. *De doct. ig.*, II, VIII, 139. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 99).

⁵²⁶ (LAI, 1973, p. 162).

⁵²⁷ *De doct. ig.*, II, VIII, 140. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 99).

⁵²⁸ Ver: *supra*, Introdução, p. 22, nota 25.

mundo é ininteligível e o seu centro e circunferência são Deus. E embora o mundo não seja infinito, contudo não pode ser concebido como finito, porque está privado de limites entre os quais esteja encerrado.⁵²⁹

Se o Universo fosse considerado “finito”, haveria, assim, um limite que, no caso, seria o limite “máximo”, fato que a regra da “douta ignorância” também impede para o “contraído”⁵³⁰. Isso, ao nosso ver, levaria o Cardeal a estabelecer, no *De docta ignorantia*, uma “expressão enigmática”: a de que o Universo: “não é nem finito nem infinito”⁵³¹. Se ele não é nem finito, nem infinito, ele é também incompreensível, por ser indeterminado⁵³². Para se definir o Universo, deveria-se definir sua causa que, por sua vez, é inefável⁵³³. E, caso haja o limite máximo do Universo, lá estaria Deus e sua Infinitude Absoluta pois Deus é o máximo absoluto. Nesse “limite”, se é que se possa pensar assim, a infinitude privativa do Universo e a negativa de Deus coincidiriam.

No parágrafo 33 do *De principio*, acreditamos que esses dois “modos” (que chamaremos de “*in divinis*”, ou seja, “em Deus”, e “*in contractio*”, ou seja, “na contração”) de se discursar sobre o Universo possam ser observados mediante a referência que, nesse momento, Nicolau de Cusa faz à doutrina de Melisso de Samos e às críticas de Aristóteles ao mesmo. Nicolau de Cusa, mediante o condicional, “se alguém considera com atenção”, afirma que a posição de Melisso “não seria tão absurda como o fez parecer Aristóteles”. A Edição Crítica do *De principio*⁵³⁴ traz como fonte dessa crítica aristotélica mencionada por Nicolau a *Metafísica*⁵³⁵, conforme a anotação de Nicolau de Cusa em seu próprio exemplar do texto aristotélico⁵³⁶. A mesma ainda menciona o passo 186a 8 da *Física* como uma das fontes para uma maior compreensão da crítica de Aristóteles a Melisso, mencionada pelo Cardeal, que citaremos a seguir.

Na *Metafísica*, Aristóteles critica a escola eleática como um todo e, principalmente, a Melisso, classificando-o como “rústico”⁵³⁷, e cita o sâmio em dois momentos do *Livro I*, primeiramente afirmando que Melisso concebeu a “unidade” (*hén*) enquanto matéria como sendo “ilimitada”:

Parmênides parece ter entendido o que é Um segundo a forma, Melisso

⁵²⁹ *De doct. ig.*, II, XI, 156. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 156).

⁵³⁰ “Estabelecemos, na raiz do que foi dito, que nos excedidos e nos excedentes não se chega ao máximo nem no ser, nem no poder. Mostramos antes que a igualdade precisa só a Deus convém. Segue-se daí que o que quer que se dê, para além dele, comporta diferença”. *De doct. ig.*, II, I, 91.

⁵³¹ Cf. *De doct. ig.*, II, I, 97. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 70).

⁵³² Como observa Koyré (2006, p. 10).

⁵³³ “Porque todo causado é inteiramente pela causa e nada tem a partir de si e acompanha a origem e a razão pela qual é o que é do modo mais próximo e semelhante que pode, vê-se que é difícil atingir a natureza da contração desconhecido o exemplar absoluto”. *De doct. ig.*, II, Prólogo.

⁵³⁴ Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988, p. 45).

⁵³⁵ *Metafísica*, 986 b1 8 sqq. *et adnot.*

⁵³⁶ *Cod. Cus.* 184, fol. 5v. (NICOLAI DE CUSA, 1988, p. 45).

⁵³⁷ Aristóteles define o termo “rústico” em *Ética a Nicômaco*, 1108a: “aquele que peca por defeito é um rústico, e sua maneira de ser, a rusticidade”. (ARISTÓTELES *apud* CORDERO *et. al.*, 2003, p. 92).

sergundo a matéria (e por isso o primeiro sustentou que o Um é limitado, o outro que é ilimitado).⁵³⁸

E, um pouco adiante, no mesmo comentário sobre a escola eleática:

Para a pesquisa que estamos desenvolvendo, como dissemos, podemos deixar de lado dois desses filósofos, Xenófanés e Melisso, por serem suas concepções um tanto grosseiras. Parmênides, ao contrário parece raciocinar com mais perspicácia.⁵³⁹

Caso tomarmos apenas a menção da *Metafísica* aristotélica a Melisso, seríamos levados a crer que a defesa proposta por Nicolau de Cusa se refere à concepção de uma infinidade “material” do uno (μὲν), pois é justamente essa a doutrina de Melisso exposta por Aristóteles na passagem supracitada. Poder-se-ia compreender, por um lado, que Nicolau, ao defender a tese de Melisso, esteja também defendendo o fato de que o Universo⁵⁴⁰ não tenha limites precisos entre os quais esteja encerrado. Por outro lado, deve-se atentar à restrição: “se considerada mais sutilmente”, ou seja, como essa *unidade na pluralidade* (*Uno no múltiplo*) que constitui o Universo, ou a contração do Uno absoluto, não tem subsistência *per se*, pois a mesma, sem Deus, nada é, dever-se-ia, quando pensada dentro da possibilidade absoluta, ou onipotência do subsistente *per se*, ou *in divinis* e, somente nesse caso, ser considerada *infinita em ato*.

A concepção de uma infinidade em extensão do mundo é duramente atacada por Aristóteles, que entende ser o infinito algo imperfeito e o mundo tão somente infinito em potência, nunca em ato, pois, se é concebido como composto de matéria e forma, ou seja, como *substância*, deve, necessariamente, mediante a ação da forma ou da causa formal, ser também limitado (pela forma)⁵⁴¹. Entende-se que, provavelmente, este também é um

⁵³⁸ *Metafísica*, I, 5, 986 b9 - 987 a1. (ARISTÓTELES, 2002, p. 32). Na tradução de Barnes: “Parmenides seems to fasten on that which is one in definition, Melissus on that which is one in matter, for which reason the former says that it is limited, the latter that it is unlimited”. (ARISTOTLE, 1985, vol. 2, p. 11. Trad. nossa). No original: “Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος [20] δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ’ ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό”. Nesse momento da *Metafísica*, Aristóteles confia a Parmênides a opinião de que a unidade (μὲν), enquanto “definição” (λόγος), é limitada (πεπερασμένο) e, a Melisso, a opinião de que a unidade, enquanto “matéria” (*hylé*, “ὕλην”), é ilimitada (*ápeiron*, ἄπειρόν).

⁵³⁹ *Metafísica*, I, 986b 25. (ARISTÓTELES, 2002, p. 31).

⁵⁴⁰ Nicolau não considera o Universo apenas a partir da possibilidade de ser (matéria), mas também da necessidade de complexão (forma) e da possibilidade determinada (conexão). Os capítulos VIII, IX e X do *Livro II* do *De docta ignorantia* referem-se, respectivamente, à “possibilidade ou matéria do Universo”, à “a alma ou forma do Universo” e ao “espírito do Universo”.

⁵⁴¹ Segundo Mondolfo: “(...) Aristóteles emprega todo seu esforço para eliminar da realidade em ato toda infinidade extensa, tanto do corpo como do espaço. (...) O processo seguido por Aristóteles para chegar à conclusão da inadmissibilidade do infinito em ato, compreende a refutação dos argumentos favoráveis e o desenvolvimento dos argumentos contrários. Os argumentos favoráveis que ele examina são cinco: 1) a infinidade do tempo; 2) a infinita divisibilidade das grandezas matemáticas; 3) a necessidade de que seja infinita a fonte da geração, a fim de que a geração mesma não tenha nunca um termo; 4) a exigência de um mais além, incluída no mesmo conceito de limite, que deve ser sempre relativo a outro (*prós ti*); 5) e, por último, o ilimitado processo do pensamento, que implica uma

motivo pelo qual Aristóteles simplesmente abandone a concepção de Melisso e a classifique como “rústica”, ou seja, Melisso nem ao menos consideraria que a “forma”, ou a causa formal, impediria que o *hén* fosse ilimitado, ao contrário de Parmênides que, considerando o *hén* tendo em vista sua definição (λόγος), “fala, em algumas partes, com maior penetração”. O segundo motivo além desse⁵⁴², é o de que, de acordo com a argumentação atribuída por Aristóteles a Melisso na *Física*⁵⁴³, o Estagirita afirma que o Sâmio se fundamenta em uma falácia de negação do consequente⁵⁴⁴. Tomás de Aquino reconstrói o argumento de Melisso combatido por Aristóteles na *Física* como segue:

Aquilo que é criado tem um princípio. Portanto, aquilo que não é criado não tem um princípio. Mas o ser não é criado. Logo, ele não tem um

progressão interminável na série dos números, das grandezas geométricas e do espaço mais além do céu. Destes argumentos, Aristóteles deseja reduzir os dois primeiros ao âmbito da potência (processo do devir) e não ao do ato, embora sem consegui-lo totalmente, como se pode ver com relação à infinitude do tempo; quer refutar o terceiro com a teoria da circularidade das mudanças, que consente a infinitude do devir mesmo no limitado, porém deve deixar implícito o pressuposto da infinitude, sempre em ato, do poder divino (...). Quanto ao quarto, ele responde negando que limite seja, como é o contato, relação (*prós ti*); porém, por isto mesmo deve assumir o limite no sentido genérico de determinação quantitativa (*póson*) e não no sentido próprio da realidade extensa, de limite que circunscreve e encerra em si mesmo o extenso. Entretanto, Aristóteles afirma por outro lado este conceito precisamente ao dar sua definição do corpo, ou seja, aquilo que está limitado por superfícies; de onde pretende concluir a impossibilidade lógica de um corpo infinito. Contudo, a superfície (ao lado da linha e do ponto) é declarada explicitamente, por ele próprio, em outro lugar, como não sendo outra coisa que seção e divisão do corpo, que se torna unidade para os corpos que se tocam e dualidade para aqueles que se separam. O que significa, precisamente, que a superfície na tridimensionalidade do corpóreo, não menos que a linha na bidimensionalidade da superfície, e o ponto na unidimensionalidade da linha, e o instante na do tempo, tem todos uma natureza mediadora, que pode ser termo de uma realidade só enquanto é também princípio de outra. Com isso, o argumento de Aristóteles volta-se contra sua tese: o corpo, limitado por superfícies, por definição, vem a significar, com seu limite, uma relação a outro (*prós ti*); e não somente no pensamento, mas na realidade. (...) Em nome da realidade, e não só do pensamento, Aristóteles opunha (em *Física*, III, 5, 205 a) à hipótese do infinito a exigência do lugar. ‘Que seja absolutamente impossível a existência de um corpo sensível infinito torna-se evidente pelo fato de que por natureza todo ser sensível deve estar em algum lugar (*pou*) e existe um lugar (*topos ti*) para cada coisa, seja parte ou seja todo, a terra inteira ou uma simples porção, o fogo todo ou uma faísca’. Entretanto, esta exigência estabelecida como imprescindível também para o infinito hipotético (a fim de demonstrar que implicaria em si mesmo uma contradição, porque deveria ter um lugar e portanto, ser contido, ou melhor, *limitado*), justamente porque é imprescindível para cada realidade corpórea, vem aplicar-se inevitavelmente também àquele corpo limitado (o corpo etéreo), que para Aristóteles deveria marcar o limite extremo de todo o universo”. (MONDOLFO, 1968, pp. 437-440).

⁵⁴² Como destacado pela *Edição Crítica do De princípio*. Cf. (NICOLAU DE CUSA, 1988, p. 45).

⁵⁴³ *Física*, 186a 5 -22.

⁵⁴⁴ Aristóteles comenta que o raciocínio de Melisso, “aquilo que é criado tem um princípio, portanto, aquilo que não é criado não tem um princípio”, comete a falácia da negação do consequente. Segundo Aristóteles: “A refutação que deriva do consequente ocorre quando se assume que a conclusão pode ser convertida. Com efeito, estabeleceu-se que, se algo é dado, é necessariamente inferido que algo mais é dado, presume-se, então, que, se essa outra coisa é dada, necessariamente a primeira coisa também se dá. (...) Tal, por exemplo, a argumentação de Melisso, segundo a qual o todo é infinito. Ali, por um lado, supõe-se que o todo é não gerado (posto que do que não é, nada pode ser gerado) e, por outro [presume-se] que o que é gerado é a partir de um princípio. Então, se o todo não for gerado, não tem princípio, então é infinito. Mas tal conclusão não resulta necessária: de fato, não é verdade que, se tudo gerado tem um começo, segue-se que se algo tem um começo [significa que] foi gerado, como se alguém que é febril tenha calor, segue-se necessariamente que quem tenha calor é febril”. (ARISTÓTELES *apud* CORDERO *et al.*, 2003, pp. 95-96. Trad. nossa).

princípio, e, como resultado, não tem um fim. Mas aquilo que não tem nem um princípio nem um fim é infinito. Logo, o ser é infinito. Mas aquilo que é infinito é imóvel, pois ele não teria nada fora/além de si algo pelo qual ele seria movido. Além disso, aquilo que é infinito é uno, pois se fosse múltiplo seria necessário existir algo fora do infinito. Portanto, o ser é uno, infinito e imóvel.⁵⁴⁵

E Cordero, apresenta o passo da *Física* em que Aristóteles expõe claramente o paralogismo cometido por Melisso:

É evidente que Melisso comete paralogismos; pensa, na verdade, argumentar que, se todo gerado tem um começo, então o que não é gerado não o tem. Isto é, precisamente, um absurdo: [suponha] que todo [gerado] tenha um princípio real - e que não apenas esteja presente na geração simples, mas também na alteração - e [esse princípio] não seja temporal, como se a mudança não fosse incessante. Depois, por que deduzir a imobilidade da unidade? [Qualquer unidade] que constitua uma parte - como, por exemplo, essa água que está aqui - move-se em si mesma, e por que não [então] o todo? Além disso, por que não haveria alteração? Nem na forma poderia ser um - precisamente em termos de forma o homem é diferente do cavalo e os contrários se opõem -, a menos que seja segundo a matéria. E alguns dos físicos dizem que é Um segundo a matéria, mas não segundo a forma.⁵⁴⁶

Simplicio, principal fonte de reconstrução do pensamento de Melisso, fornece outra apresentação de seu argumento, mais completa. Barnes expõe a reconstrução de Simplicio nos seguintes termos:

Se não é nada, o que poderia ser dito a seu respeito como se fosse algo? Se é algo, ou bem passou a existir ou bem sempre existiu. Mas se passou a existir, fê-lo ou a partir do existente ou a partir do não-existente. Todavia, não é possível a coisa alguma passar a existir, quer a partir do não-existente (nem mesmo algo diverso que não é coisa alguma, o que dirá algo efetivamente existente) quer a partir do existente (pois neste caso teria existido sempre e nunca passado a existir). O que existe, por conseguinte, não passou a existir. Por conseguinte, sempre existiu. Tampouco o que existe será destruído. Pois o que existe não pode transformar-se seja no não-existente (no que concordam as ciências naturais), seja no existente (pois que neste caso ainda perduraria e não seria destruído). Portanto, sempre existiu e sempre existirá. Uma vez que aquilo que vem

⁵⁴⁵ *Comentário à Física de Aristóteles*, Leitura 5 [186a 5-22], 31. (AQUINAS, 1999, pp. 19-20).

⁵⁴⁶ *Física*, I, 3, 186 a. (ARISTÓTELES *apud* CORDERO *et al.*, 2003, p. 93. Trad. nossa). Cordero acrescenta o seguinte comentário: “A estrutura lógica do texto é a seguinte: 1) primeira inferência: se todo gerado tem um começo, então o que não é gerado não o tem; 2) confirmação de que o ponto de partida é um absurdo: todo gerado tem um começo que, para Aristóteles, é falso e ainda mais se, ao falar de geração, o tempo é eliminado; 3) segunda inferência: a partir da primeira, deduz-se que o que não é gerado é um (passo implícito em Aristóteles); 4) terceira inferência: a partir do segundo é derivado que é imóvel (Aristóteles a ataca); 5) quarta inferência: a partir da terceira, deriva-se que não há alteração (e, conseqüentemente, corresponderia a falar de homogeneidade). (...) Vemos, no entanto, que Aristóteles insiste em apontar o ponto de partida - um absurdo, segundo ele - e derivando dele - sem deixar de criticar, passo a passo - cada um dos atributos encontrados, que são, precisamente, aqueles que Melisso está interessado” (CORDERO *et al.*, 2003, p. 94).

à existência tem um início, o que não vem à existência não tem um início. Porém, o que existe não veio à existência. Portanto, não tem um início. Por outro lado, o que é destruído tem um fim, e se algo é indestrutível, não tem um fim. Mas aquilo que não tem nem início nem fim é, na verdade, infinito. Portanto, aquilo que existe é infinito. Se algo é infinito, também será único. Pois que se houvesse duas coisas, essas não poderiam ser infinitas, mas teriam limites que colidiriam uns contra os outros. Contudo, aquilo que existe é infinito. Portanto, não existe uma pluralidade das coisas existentes. Portanto, aquilo que existe é único. Sendo único, é também imutável. Porquanto o que é único é sempre homogêneo em si mesmo, e o que é homogêneo não pode quer perecer, quer crescer, quer modificar seu arranjo, quer sofrer dor ou aflição. Pois, caso se submetesse a qualquer um desses fatores deixaria de ser homogêneo. Pois, qualquer coisa que atravessa qualquer mudança, seja de que natureza for, move-se de um determinado estado para um estado diverso. Nada, porém, é diferente daquilo que existe. Por conseguinte, não se modificará. Outrossim, nada quanto existe é vazio; pois o que é vazio é nada, e o que é nada não pode existir. Portanto, aquilo que existe não se move - pois que não tem parte alguma onde se mover se nada é vazio. Tampouco pode contrair-se em si mesmo. Pois que nesse caso seria a um só tempo mais sutil e mais denso do que si próprio, o que é impossível. Antes, o que é sutil é, por essa razão, mais vazio do que é denso - mas o que é vazio não existe. Deveríamos julgar se aquilo que existe é pleno ou não observando se o mesmo acomoda ou não outro algo: caso tal não se verifique, é pleno, como afirmamos no caso de corpos, mas porque a totalidade do existente não pode mover-se quer em direção do existente (pois que nada existe à parte deste), quer em direção ao não-existente (pois o não-existente não existe).⁵⁴⁷

Simplicio também defende Melisso dos ataques de Aristóteles, dando uma interpretação neoplatônica de suas doutrinas⁵⁴⁸. Porém, não nos é possível saber se Nicolau de Cusa teve acesso ao texto de Simplicio. Caso isso ocorreu, esta provavelmente seria uma fonte importante a ser pesquisada para se compreender a questão tanto da defesa de Melisso, quanto de sua concepção de infinidade do Universo. Esta constatação, bem como o levantamento das possíveis anotações do Cusano ao texto, está fora do alcance de nosso trabalho. Em relação a este último, há de se destacar que a compreensão da referência a Melisso, se não for o elemento mais importante nesse texto em relação à questão da infinidade do Universo é, por sua vez, um dos principais. Mediante essa referência, pode-se estabelecer uma conexão entre o presente sermão e as considerações estabelecidas por Nicolau no *De docta ignorantia*, apontadas acima⁵⁴⁹, ou seja, poder-se-ia tomar como uma

⁵⁴⁷ Simplicio, *Comentário à Física*, 103. 13 - 104.15. Cf. (BARNES, 2003, pp. 166-167).

⁵⁴⁸ Cf. *Comentário à Física*, 22, 23. “E se é imóvel e infinito, como parece dizer Melisso de Samos, ou finito, como o eleático Parmênides, filho de Pires, falam eles não de um elemento físico, senão do ser em si” (CORDERO *et al.*, 2003, p. 82. Trad. nossa). Cf. *Comentário à Física*, 45, 26: “Porém, posto que Parmênides e Melisso indagavam a respeito do ser, se é uno ou múltiplo, e, se é uno, é imóvel ou móvel, também eles, [disse Alexandre de Afrodísia], não indagavam sobre os entes, como poderia pensar-se, senão, sobre o princípio dos entes” (CORDERO *et al.*, 2003, p. 82. Trad. nossa). Segundo Cordero: “(...) el enfoque neoplatónico con que aborda Simplicio el tratamiento de Parmênides y de Meliso lo lleva respetuosamente a intentar una revalorización de esos pensadores frente a la crítica aristotélica y a buscar la identificación del *tó on* parmenídeo y melisiano con el ente inteligible”. (CORDERO *et al.*, 2003, p. 83, nota 83).

⁵⁴⁹ *De doct. ig.*, II, VIII, 140.

hipótese a ser verificada, não apenas no *De docta ignorantia* mas em toda sua obra, a de que Nicolau tenha dois modos de se falar sobre o Universo: “*in divinis*” e “*in contractio*”. Essa hipótese sugere caminhos para o aprofundamento futuro de nossa pesquisa.

Em relação à expressão enigmática “*Infinitas finiens*”, (3), (4), (5), (9), (11), ou seja, a infinidade de Deus (5), a fonte mais segura para a reflexão cusana se demonstra, como em todo sermão, o *In Parmenidem* de Proclo. Encontramos no excerto do livro VI, 1115-1125, o qual se encontra anexo à nossa dissertação, uma passagem importante que possivelmente o inspirou, pelo que se observa a partir das notas marginais de Nicolau ao texto procelano. Nota-se, portanto, que as noções advindas da interpretação do texto procelano são importantes para se pensar a infinidade divina nesse texto. As principais passagens que esta pesquisa encontrou e que podem ser relacionadas àquela expressão serão apresentadas a seguir. A primeira que gostaríamos de destacar é a passagem na qual Proclo pergunta pelo sentido da atribuição do termo “infinito” ao Uno:

Sobre essa conexão, as pessoas estão acostumadas, mais uma vez, a levantar a questão: ‘em que *sentido* o Uno é infinito?’. Alguns declaram o Uno ser denominado ‘infinito’ no sentido de que é ‘impossível de ser percorrido’ (improporcional) e [no sentido de que] é ‘o limite de todo o resto’. Pois o termo ‘infinito’ tem dois sentidos: i) o primeiro como sendo incompreensível e improporcional; e ii) o segundo como *sendo o limite de todas as coisas, não possuindo, por sua vez, nenhum outro limite*. E o Uno é ‘infinito’ em ambos os sentidos, tanto como sendo incompreensível e improporcional a tudo o que é secundário a ele, e [também] como sendo, ele próprio, um limite de tudo o mais e não sendo, ele mesmo, carente de qualquer outro limite.⁵⁵⁰

Nessa passagem, nota-se que Proclo diz que o termo “infinito”, atribuído ao Uno, possui dois sentidos: i) o primeiro como sendo incompreensível e improporcional; e ii) o segundo como “*sendo o limite de todas as coisas, não possuindo, por sua vez, nenhum outro limite*”. O primeiro sentido remete-nos à própria noção de “*douta ignorância*” cusana, ou seja, o infinito divino é incompreensível tanto para Proclo quanto para o Cardeal alemão. Este último ainda complementa: nenhum dos modos de cognição, ou seja, sensibilidade, razão e intelecto são capazes de alcançá-lo. O segundo sentido parece estar diretamente relacionado à proposição (3): “A infinidade que finitiza é fim cujo fim não existe”.

Proclo ainda considera, na sequência de seu texto a posição daqueles que tomam o termo “infinidade” por significar um “infinito poder gerador” que é “gerativo de todas as coisas”, outros por significar que ele é a “causa de toda infinitude nas coisas existentes” e outros, ainda, por entender que o Uno, é superior tanto ao *Noûs* quanto à Alma (*Psique*). Proclo, por sua vez, considera plausíveis todos esses sentidos, acrescentando a eles a interpretação de seu mestre Sirianus: a de que o Uno é tanto a causa das “*ordens de*

⁵⁵⁰ *In Parm.*, VI, 1118, 75-85. (PROCLUS, 1985, p. 399. Grifos nossos.). Ver: Apêndice 2. Nicolau de Cusa destaca em suas marginais: “*nota de infinito quomodo duplicer dicitur, et deo utroque modo convenit*”.

infinidade” quanto das “*processões de limite*”⁵⁵¹, ou seja, o Uno é tanto a “Infinidade essencial” (*autoinfinitem*) quanto o “Fim Primário” ou “Fim essencial” (*autofinis*).

Entende-se que tais noções procleanas (“Infinidade essencial” e “Fim essencial”) podem ter inspirado o Cardeal a compor sua expressão “*infinitas finiens*”, ou “infinidade que finitiza”, pois Deus seria, para o Cusano, *intellectualiter*, a coincidência entre ato e potência absolutos, ou seja, coincidência entre “Fim” e “Infinito”, pois ele “é em ato tudo aquilo que pode ser”. Mas, além da provável inspiração para aquela expressão enigmática, ainda compreende-se que, como Proclo também postula⁵⁵², Deus é tanto origem quanto fim (e meio) de todas as coisas que, por sua vez, não tem nem início nem fim nem meio⁵⁵³. Desse modo, é um Infinito que é fim também no sentido do “retorno”, ou de “objetivo/meta” da existência humana, mediante a experiência mística. André concebe que:

Só a partir de uma análise etimológica do conceito de infinito será possível captar toda a sua positividade. Tanto infinito como finito são conceitos que se constituem a partir do conceito de fim. Este tem, porém, duas dimensões, que marcam profundamente aqueles que a partir dele se constituem: fim é, em primeiro lugar, um termo ou um limite. A este nível, finito é aquilo que tem um termo ou um limite, ou seja, aquilo que é terminado ou limitado. Mas, além disso, fim é objetivo, meta, ponto de referência como orientação de uma caminhada. Esta dimensão sobredetermina e potencializa a primeira, uma vez que o finito é limitado na medida em que tem um termo que lhe é exterior, para o qual ele tende e no qual ele encontra a sua limitação. Em contrapartida, o infinito terá também um fim, mas esse fim não lhe é exterior e por isso não o limita, já que o fim para que tende está em si próprio. Só neste contexto se compreende a distinção no *De principio* entre a infinitude que finitiza e a infinitude que é finitizável, que o leva a acrescentar que é quando o primeiro infinito finitiza o segundo que nasce o ente, que assim procede desse infinito que finitiza e não do infinito que é finitizável. Perspectivar o infinito nestes termos é perspectivá-lo simultaneamente como princípio (numa dimensão retro-jectiva) e fim (numa dimensão pro-jectiva), princípio de todo o principiado e, como tal, princípio sem princípio (retro-jectivamente) e fim de todo o finito (pro-jectivamente), ou seja, infinito. Todas essas considerações permitem-nos concluir que não é o infinito que é definido pelo finito, mas o contrário: é o finito que é definido pelo infinito.⁵⁵⁴

Concordando com esse entendimento de André, concebe-se que Nicolau de Cusa, no *De principio*, se afasta da valorização platônica do limite perante o ilimitado e, “tomando, o partido de Melisso, criticará igualmente a desvalorização aristotélica da infinitude”⁵⁵⁵. Ou seja, inverterá a desvalorização platônica e aristotélica do infinito, a qual primava pelo

⁵⁵¹ *In Parm.*, VI, 1118, 95 - 1119, 00. (PROCLUS, 1985, p. 399). Ver: Apêndice B.

⁵⁵² “Rumo à esta Fonte, a ordem das coisas infinitas, então, ascende e, partindo desta Fonte, descende”. *In Parm.*, VI, 1121, 60-65.

⁵⁵³ *In Parm.*, VI, 1115, 10-20. Ver: Apêndice B.

⁵⁵⁴ (ANDRÉ, 1997, p. 205).

⁵⁵⁵ (ANDRÉ, 1997, p. 202).

aspecto racional da finitude em oposição ao irracional da infinitude. O filósofo da *douta ignorância*, assim, ao nosso ver, explora a etimologia do conceito de “fim”, como bem notou André, atribuindo a cada *modi essendi* uma capacidade cognoscitiva desse conceito. Ou seja, para cada *modus essendi* do *Unum ens* há um *modus cognoscendi* correspondente, que vislumbra um desses sentidos do termo “fim”, como comentamos anteriormente. Porém, o sentido último do termo “infinito” atribuído por Proclo ao “Uno” e por Nicolau a “Deus” ultrapassa o sentido pelo qual o termo é aplicado às coisas existentes e, portanto, a todos os *modi cognoscendi*. Como afirma Proclo:

Resta examinar como o Uno será denominado ‘infinito’, seja no sentido de que aplicamos a infinidade das coisas existentes, positivamente, ou em alguma outra forma. Mas, se infinidade é predicado dele desta mesma forma, nós deveríamos, ainda mais, descrevê-lo como ‘não infinito’; pois, no caso de toda e cada antítese é necessário que o Uno seja exaltado acima de ambos os opostos e não seja nenhum deles, ou de que ele deva ser melhor denominado pelo nome do superior entre os dois [opostos]. Pois é preciso aplicar o melhor termo para aquilo que é o ‘melhor de tudo’ e não qualquer predicado deletério.⁵⁵⁶

Entendemos, com D’Amico⁵⁵⁷, que Nicolau de Cusa também adota a posição procleana de que, não se tendo termos apropriados para se dizer sobre o Uno, deve-se eleger o melhor dentre os termos opostos. Assim, dentre os termos “causa” e “efeito”, deve-se eleger “causa”; dentre “uno” e “múltiplo”, deve-se eleger “uno”; e, entre “finito” e “infinito”, “infinito”. Proclo, na continuação da passagem anteriormente citada, concluiria que:

E, se o Uno não é nem derivado de qualquer outra causa, nem existe qualquer outra causa final/perfectiva dele, é meritório descrevê-lo como “Infinito”; pois o fim de cada coisa é dado por seu princípio causal e [ela] vem a descansar *depois de ter atingido o seu fim próprio*.⁵⁵⁸

Assim, também o Cardeal, cuja *scientia aenigmatica* tem por objetivo levar o homem a uma visão *face à face* com esse *Princípio Infinito*, elabora as expressões “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*” mostrando primeiramente que, a Deus não convém somente o termo “infinito”, pois, deste modo, excluir-se-ia sua presença no finito e, portanto, sua absoluta e infinita plenitude. Retirar essa sua presença na finitude é atribuir-lhe um limite. O infinito, dessa maneira, como nota André, “(...) não se contrapõe nem se opõe ao finito, pois, nesse caso, seria um infinito finito, mas abraça o próprio finito na sua

⁵⁵⁶ *In Parm.*, VI, 1123, 10-20. (PROCLUS, 1983, p. 403). Nicolau de Cusa destaca em suas notas marginais: “*In omni oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab ambobus oppositis et non esse neutrum ipsorum aut ipsum magis nomine melioris apperari*”.

⁵⁵⁷ “No siendo ni uno ni otro, debe mencionárselo por el nombre del mejor de ellos: de la oposición entre uno-múltiple, es mejor elegir *unum*,; de la oposición causa-causado, es mejor elegir causa” (D’AMICO, 2009, p. 113).

⁵⁵⁸ *In Parm.*, VI, 1124, 30-35. (PROCLUS, 1983, p. 403). Marginalia de Nicolau de Cusa: “*arguit quod deo non conveniat infinitum, quia finis melior, sed concludit quod merito convenit infinitum. quod nota*”.

infinitude”⁵⁵⁹. Segundo André, é esse conceito aquele que melhor exprime a dialética da transcendência e da imanência do Máximo: o finito não é o infinito, mas o infinito tem que estar necessariamente presente no finito, sem que com ele se identifique, interpretação defendemos. Em segundo lugar, essa plenitude absoluta do infinito e essa impossibilidade de atribuir-lhe somente o termo “infinito” leva ao intelecto conceber Deus, então, como uma infinidade que é fim. Fim enquanto limite, definição e objetivo de uma infinidade (pois essa não é separada daquele primeiro) que, por sua vez, é finitizável, ou seja, é um infinito que tem fim (limite, definição e objetivo). Em terceiro lugar, a Infinitude absoluta, indizível tanto pela razão quanto pelo intelecto, a não ser como o melhor dentre os opostos (finito e infinito), dividiria-se enigmáticamente em duas: uma que é fim sem fim e outra que é findada por esse fim infinito. Nicolau de Cusa admite, portanto, que Deus, uma vez que não é o mesmo nem o outro em relação à suas criaturas⁵⁶⁰, deva ser anterior a todos os termos que fundamentam-se numa dualidade e, portanto incognoscível. Porém, pode e deve ser “visto face a face”, como diz Paulo, mediante a superação tanto da lógica da razão quanto a do intelecto, pois “*In ipsu simus et movemur*”⁵⁶¹.

2.2.7 Corolários das discussões anteriores

“*In ipsu simus et movemur*”

(Atos. 17: 27-28)

Depois de findada a exposição das principais temáticas do *De principio*, logo após aquilo que consideramos ser o ápice de todo o sermão, o Cusano pretende apresentar, de forma resumida, todos os principais tópicos abordados no mesmo. Assim, nesta seção pretende-se somente a avaliação de alguns dos pontos complementares para algumas das compreensões que, anteriormente, não foram aprofundadas. Pretende-se, também, enumerar os principais tópicos apresentados, na forma de proposições que sintetizem as principais conclusões do texto, de maneira que elas possam auxiliar em nossas considerações finais. Na sequência do sermão, Nicolau afirma:

Resumindo novamente [os pontos sobre os quais discorremos], é manifesto que o *Principio* é *unitrino* e eterno em si mesmo e também que o mundo é o que é a partir do [mesmo] *Principio unitrino*. Tampouco são muitos [os] princípios, como ficou evidente. Concebe que o *não múltiplo* não pode ser senão o uno; portanto, antes deste mundo e da multiplicidade, [concebe] o *Principio*, que é *não múltiplo*. Portanto, [concebe] como antes do múltiplo o *não múltiplo*, como antes do ente o *não ente* e, antes do intelecto o *não intelecto* e, em geral, antes de todo efável o *inefável*. A *negação*, portanto, é *princípio* de toda afirmação; o *Principio* é nada daquilo [que é] principiado. Mas, desde que todo o causado existe mais verdadeiramente na sua causa do que em si mesmo, a afirmação

⁵⁵⁹ (ANDRÉ, 1997, p. 204).

⁵⁶⁰ *De princ.*, 38.

⁵⁶¹ Atos dos Apóstolos. 17: 27-28.

existe melhor na negação, pois a negação é seu princípio. Portanto, o *Princípio* é antes do máximo e do mínimo e, igualmente, antes de todas as afirmações; por exemplo: o *não ente* [que é] o *princípio* do *ente*, o qual é visto superexaltado (*superexaltatum*) mediante a [visão da] coincidência do máximo e do mínimo, precede o ente, enquanto é igualmente ente de modo mínimo e ente de modo máximo ou, *desse modo*, é *não ente*, enquanto é *ente de modo máximo*. O *Princípio* do ente não é, de modo algum, o ente, mas o *não ente* no modo mencionado; de fato, quando vejo o princípio do ente, que não é participado, vejo que o mesmo é ente de modo mínimo; quando vejo o princípio do ente, no qual o principiado está melhor que em si, vejo o mesmo ente de modo máximo. Mas, porque o mesmo *Princípio* existe inefavelmente acima de todos os opostos e das coisas dizíveis, vejo que é anterior, simultaneamente, ao máximo e ao mínimo, sobreposto sobre tudo que pode ser dito. Consequentemente, tudo o que é afirmado do *ente* similarmente é negado do *Princípio*, do modo acima referido. E todas as criaturas são algum ente. Portanto, a não-multiplicidade, que é princípio de tudo, complica tudo da mesma maneira que foi dito [que] a negativa é preche de afirmações, a saber: assim como o *não ser* é dito *não ser* do modo significado por *ser* (*per esse significatur*), mas como sendo [um modo] melhor.⁵⁶²

Nicolau de Cusa, na passagem acima, relembra alguns dos principais pontos afirmados no texto, que são: 1) O *Princípio* é unitrino e eterno em si mesmo e deste *Princípio* deriva o mundo tal como ele é. Este *Princípio* 2) é Uno e único, pois não podem haver muitos princípios. Tal *Princípio* 3) deve ser concebido como um *Não Ser relativo* (ao ser), anterior a todo o ser e a todas as distinções. 4) Este *Princípio* pode ser visto mediante a *coincidentia oppositorum exaltado* acima do ser, sendo que deve ser visto como *anterior* ao ser. 5) Tal *Princípio* é inefável e inominável, acima de todas as afirmações e negações. Por fim, o Cardeal evoca suas noções “*complicatio e explicatio*” para afirmar que: 6) A “não-multiplicidade” *complica* tudo, da mesma maneira que a negativa é preche de afirmações. A partir daí, retoma o tema da eternidade:

Portanto, o *Princípio* inefável não é [possível de ser] nomeado nem como princípio, nem como múltiplo, nem como não múltiplo, nem como uno, nem [através de] outro nome qualquer mas, anterior a tudo, é *inominável*. Todo nominável, ou figurável, ou representável pressupõe a alteridade e a multiplicidade e, assim, não o é *Princípio*; [pois] o princípio da multiplicidade é a unidade. A pluralidade não pode ser eterna e o eterno é a eternidade, como dissemos anteriormente; e o *Princípio* é o eterno. Não multiplicável, o *Princípio* não é alterável nem participável, porque [é] eternidade. Portanto, nada há nesse mundo semelhante a ele, pois [ele] não é representável nem imaginável. O mundo é *figura do que é não figurável, designação do não designável*; o mundo sensível é figura do mundo não sensível e o mundo temporal a figura do eterno e intemporal; o mundo figurado é imagem do mundo verdadeiro e não figurável.⁵⁶³

Se todo nominável ou figurável ou representável constitui algo no âmbito da alteridade e da multiplicidade: 7) O *Princípio* não é alteridade. O *Princípio* não pode ser *dual*,

⁵⁶² *De princ.*, 34.

⁵⁶³ *De princ.*, 35.

pois a unidade é princípio da pluralidade. Se o *Princípio* não é alteridade e a alteridade não pode ser eterna: 8) O *Princípio* é eterno e não multiplicável. Não havendo nada no mundo que possa corresponder a tais características, o *Princípio* não é representável nem imaginável (o que constitui o âmbito da razão⁵⁶⁴) e, assim: 9) O mundo temporal figurável é *imagem* do mundo verdadeiro e não figurável. No entanto, há uma *via inveniendi* para se conceber *intelectualiter* este *Princípio*, que é através da *coincidentia oppositorum* (aqui chamada de *igualdade dos opostos*) e que, também, leva à compreensão daquilo que o Cardeal entende por *complicatio*:

Quando vejo o *Princípio* por meio [da igualdade] dos contraditórios, tudo nele vejo; o *ser* e o *não ser* circundam tudo, pois tudo que é possível ser dito ou pensado ou *é* ou *não é*. Portanto, o *Princípio* que é anterior às contradições complica tudo aquilo que as contradições circundam. O *Princípio* é visto por meio da *igualdade dos opostos* (*oppositorum aequalitate*). A *Absoluta Igualdade de ser e de não ser* não é participável, pois o participante é outro do que *aquilo do qual participa* (*participato*). Portanto, a igualdade que não é senão participável *em outro* não é a *Igualdade*, que é *Princípio Superexaltado* acima da igualdade e da desigualdade. Então, nada pode *ser e não ser* em igual medida, porque duas [locuções] contraditórias não podem ser predicadas verdadeiramente da mesma coisa. Portanto, toda criatura participa do *Princípio* imparticipável *na* alteridade, como a *Igualdade* imparticipável <é participada> *na* semelhança. A similitude da *Igualdade*, que não é *Igualdade*, senão sua similitude, não pode ser máxima [similitude], que não admita graus ainda maiores, nem mínima, que não admita graus inferiores de similitude, pois não seria senão a *Igualdade* [ela mesma]. Portanto, a *Igualdade* é participável *na* semelhança, que pode ser outra e diferente, maior ou menor.⁵⁶⁵

Nesta passagem o Cardeal retoma a temática do sermão anterior (*De aequalitate*), no qual pensa a Trindade mediante o tema da “igualdade”. Assim, como lhe é característico, o discurso sobre o Absoluto cusano assume diversos modos ou temas, o que é percebido mediante a contínua busca presente em sua trajetória filosófica de expressá-lo. A “hermenêutica dos nomes divinos” desenvolvida no decorrer de sua obra pode assim ser compreendida como uma busca em continuamente aperfeiçoar os nomes que atribui àquela *Infinidade*. Provavelmente de inspiração dionisiana⁵⁶⁶, esta busca pelos “nomes divinos” levou Nicolau de Cusa a passar do “Uno”, ou “Máximo absoluto” no *De docta ignorantia* ao “*Idem* absoluto” e desse para o “*Non aliud*”, o “*Aequalitate*”, o “*Principio*”, o “*Possest*” e o “*Posse ipsum*”. André⁵⁶⁷ vê nesse movimento uma contínua reflexão a respeito da temática da “identidade e da diferença”. Nicolau busca, por um lado, expressões capazes

⁵⁶⁴ “A segunda potência cognoscitiva em que, acima dos sentidos, a mente humana se desdobra, é a razão, que, por sua vez, comporta duas instâncias que convém distinguir: por um lado, a instância da imaginação, mais voltada para a configuração dos dados provenientes dos sentidos; por outro lado, a instância especificamente racional, em que eminentemente se exerce a força discretiva da mente humana”. (ANDRÉ, 1997, p. 526).

⁵⁶⁵ *De princ.*, 36.

⁵⁶⁶ Ver: (ANDRÉ, 1997, pp. 215-216).

⁵⁶⁷ (IDEM, *Ibidem*, p. 297).

de indicar uma *identidade* do *Princípio* fundante *unitrino* que não se possa definir a partir de uma “oposicionalidade” na acepção que esta recebe assume normalmente (como uma dualidade). Por outro lado, ao pensar o conjunto dos entes finitos e contingentes, ou seja, a *Criação*, apresenta uma “filosofia da diferença que integra a identidade na relação que a constitui”⁵⁶⁸. Cabe aqui apresentar a totalidade do raciocínio de André, o qual pretende demonstrar a *dialética relação imanência/transcendência no pensamento do Cardeal*:

Diferença e identidade constituem assim duas perspectivas filosóficas de abordar o real, que só se excluem se não forem entendidas como momentos de um processo que é, por um lado, redutivo-transcendental, e, por outro, dedutivo-transcendental. Como redutivo-transcendental, o ponto de partida é a diferença, a distinção, a oposicionalidade dos entes que, olhados nessa dimensão, se revelam, pela sua mútua irredutibilidade, ao olhar de uma lógica racional e disjuntiva, como entidades distintas, que distintivamente existem separadas constituindo coisas, cada uma das quais parece ser uma substância face às outras. Todavia, uma vez iniciado o processo ascensivo, essa irredutibilidade substancial é progressivamente superada pela descoberta da sua mútua inter-relacionalidade e pelo que fundamenta essa mútua inter-relacionalidade. O intelecto, pela sua tendência unificadora sobre o material que a razão lhe apresenta disjuntivamente, descobre uma identidade na diferença constitutiva dos entes e descobre-a como identidade constitutiva dessa diferença: é a descoberta dessa identidade que permite intuir a identidade do princípio fundante a partir da qual se gera uma filosofia da identidade desse mesmo princípio. Mas a penetração nessa identidade repercute-se posteriormente numa ‘descida’ dedutivo-transcendental, iluminando a anterior filosofia da diferença, fecundando-a no interior dessa mesma diferença e potencializando-a numa dialética identificativo-assimilativa de modo a dar a um mundo, que parecia constituído em irredutibilidade substancial, um sentido que faz passar a segundo plano essa substancialidade na esfera do contingente, onde, afinal, nada parece constituir ou ser efetivamente uma substância, mergulhando aquela aparente substancialidade na única substancialidade admissível, a do princípio fundante, da qual cada coisa não é senão uma ‘expressão’, ou seja, uma força exteriorizada num exteriorizado complexo de forças.⁵⁶⁹

Trazendo tal reflexão para o passo que estamos analisando, pode-se notar que aquilo que no âmbito do *Uno coordenado* é concebido mediante as disjunções criadas pela razão (“ou *é*, ou *não é*”), quando concebido pelo “Intelecto”, que tem a propriedade de unificar os contrários/contraditórios, apresenta-se *complicado* em uma unidade. Mediante a unidade do ente, ou Universo, que, coordenada à pluralidade, contrai-se na alteridade, o homem pode chegar a conceber a unidade do *Princípio* fundante (pois a alteridade pressupõe a unidade), ontologicamente anterior à diferenciação. Assim: 10) O *Princípio* que é anterior às contradições complica tudo aquilo que as contradições circundam. E essa *complicatio* de tudo aquilo que no âmbito do *Uno coordenado* é concebido disjuntivamente somente pode ser visualizada quando: 11) O *Princípio* é visto por meio da igualdade dos opostos. Essa “igualdade” dos opostos, vista *intellectualiter*, não se deve concebê-la

⁵⁶⁸ (IDEM, *Ibidem*, p. 319).

⁵⁶⁹ (IDEM, *Ibidem*, p. 320).

como se concebe a “igualdade” no domínio do *Uno coordenado*, ou seja, por uma oposição à desigualdade. Ela é *anterior* a esse domínio, portanto *Princípio superexaltado* acima dos opostos (igualdade e desigualdade). Por isso: 12) O *Princípio* é acima da igualdade e da desigualdade. E, no âmbito do “contraído” não se pode ter “duas ou mais coisas tão semelhantes e iguais que não seja possível encontrar outras ainda mais semelhantes num processo infinito”⁵⁷⁰ ou, dito nesse momento do *De principio*: 13) A similitude da *Igualdade*, que não é *Igualdade*, senão similitude, não pode ser máxima, que não admite graus ainda maiores, nem mínima, que não admite graus inferiores de similitude. Assim, o tema da *participação* na *Igualdade* se apresenta como: 14) A igualdade é participável na semelhança, que pode ser outra e diferente, maior ou menor. Nesse momento, o Universo “escalonado” do neoplatonismo e do pensamento dionisiano se apresenta de modo a demonstrar os “graus de similitude”, nos quais “como disse Platão, as formas são dadas segundo o mérito do material”⁵⁷¹.

Compreendemos com André, que o tema da identidade e da diferença perpassa dialeticamente as relações entre os dois âmbitos, ou as duas “Hipóstases” concebidas por Nicolau de Cusa (a exaltada e a coordenada). O *Princípio*, assim, é uma espécie de *Não ser* relativo procleano no qual os atributos do ser não o podem representar de modo a significar sua verdadeira “super-essência” *infinita*. De certo modo, o princípio de não-contradição é, por um momento, mantido apenas no âmbito do *Uno coordenado*, onde operam “o mais e o menos”, de maneira que quando se volte para descrever o que é a *causa do ser* ele se torna impotente, pois “não há proporção entre o finito e o infinito”. É tal princípio racional, quando tomado como infalível, que impede a apreensão direta daquela infinidade. Através de sua aplicação irrestrita, o homem pode se perder em dualismos, os quais, tomados como constituintes próprios da totalidade da realidade, levariam ao distanciamento da *Unidade Absoluta*, anterior a qualquer alteridade. Entende-se que esse distanciamento em relação ao *Uno/Bem* mediante a uma ilusória “absolutização” da dualidade que Nicolau de Cusa considera “maligno”:

A criatura, dado que seja nada e tenha todo o seu ser a partir da causa, é verdade *no Princípio*, pois o *Princípio* é a verdade de todas as criaturas. Portanto, este mundo, o qual nosso mestre afirma ser constituído (*constitutum*), quando ele diz: “antes da constituição do mundo” (cf. Jo. 17, 24), não é a verdade, mas [sim] seu *Princípio* que o é. Por esta razão, no mundo criado não se encontra nada de precisamente verdadeiro; não há nenhuma igualdade ou desigualdade precisa, nem precisas similitude e dissimilitude; o mundo não é capaz de compreender a precisão da verdade, assim como nosso mestre afirmara do *Espírito da Verdade*. Então, *no Princípio*, que é [a] Verdade, todas as coisas são a própria *Verdade Eterna*. Porque o mundo criado pelo mundo eterno não é posicionado na verdade, mas [é] posicionado na falibilidade da variedade e, assim,

⁵⁷⁰ *De doct. ig.*, I, III, 9. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 7).

⁵⁷¹ *De princ.*, 33.

não [se posiciona] no *bem* que só convém a Deus, isto é, ao Criador do mundo, senão é posicionado no maligno.⁵⁷²

Poder-se-ia conceber o “maligno”, referido pelo Cardeal neste passo, como um constituinte do mundo criado, o que levaria a uma contradição com aquele Princípio Uno/Bem que é a Fonte do mesmo. No âmbito do *Uno coordenado à multiplicidade* não há igualdade precisa, pois é, em si, um âmbito “criado”, como afirma Cristo⁵⁷³ e derivado de uma Causa. É, assim, também coordenado à *falibilidade* da variedade (*falibilitate varietatis*). Essa *falibilidade*, por sua vez, não é absoluta, pois: 15) No mundo criado não se encontra nada de precisamente verdadeiro. E, sendo assim, a falibilidade, juntamente a seu *oposto*, a *perfectibilidade*, são *possibilidades* presentes nessa “contração”. A falibilidade, portanto, não pode ser absoluta, mas possível e, devido a isso, ao nosso ver, não pode ser um *constituente absoluto* do mundo criado, mas o mundo criado pode ser *posicionado* naquela “falibilidade da variedade”. É nessa possibilidade de distanciamento e de tendência ao *não ser (absoluto)* que reside, no nosso entendimento, a possibilidade do *mal*⁵⁷⁴. Assim, entende-se que o *maligno* não seria senão a adesão à essa possibilidade. Por oposição, a adesão à *perfectibilidade* seria o caminho de retorno ao Uno/Bem. Da mesma forma que a Igualdade é participada segundo graus, o Bem também o é. Aplicado ao plano gnoseológico, esse retorno é somente atingível através daquela *visão mística* da Unidade/Infinidade Absoluta, objetivo ao qual o homem e todas as coisas almejam. Nesse caminho de retorno, faz-se necessário a superação da ideia de uma pluralidade de entes independentes, que é “*turbativa*” e não necessária. Faz-se necessário, também, superar aquilo que se *pode* compreender, ou seja, estabelecer proporções, tendo por *objetivo* aquilo que não se pode compreender e não admite proporções. A referência ao *Espírito da verdade*⁵⁷⁵ dá, nesse momento, essa esperança.

O mundo criado pode ser erroneamente absolutizado enquanto uma “pura” pluralidade de entes⁵⁷⁶. No entanto, essa pluralidade de entes, quando melhor analisada, indica o próprio fato que a impede de ser subsistente *per se (authypostaton)*: a pluralidade dos entes nada é sem a unidade que lhe é anterior. Este é o referencial advindo do neoplatonismo de Proclo e concebido como uma demonstração da necessidade de um *Princípio* e de sua unicidade, um dos problemas fundamentais para o pensamento medieval. Faz-se necessário, a partir daí, conceber aquele *Princípio* Uno que deve ser, necessariamente, *subsistente per se* e anterior à criação. O mundo criado, anteriormente à criação, ou à “contração”, encontra-se *complicado* no *Princípio* eterno para que, a partir da criação,

⁵⁷² *De princ.*, 37.

⁵⁷³ Jo. 17:24.

⁵⁷⁴ Um estudo significativo sobre o tema do “mal” no pensamento de Nicolau de Cusa pode ser encontrado no artigo de Edrisi Fernandes: “O problema do mal em Nicolau de Cusa”. (FERNANDES, 2008).

⁵⁷⁵ (Jo. 14: 17). “O espírito da verdade, a quem o mundo não pode receber, porque não o vê e não o conhece: mas vós o conhecereis: porque ele ficará convosco, e estará entre vós”.

⁵⁷⁶ Argumento combatido por Zenão. Cf. *supra*, p. 60, notas 95 e 96.

seja *explicado* no tempo. Como, então, o mesmo se encontraria anteriormente a essa criação? O Cardeal afirmará, acompanhando Agostinho e Tomás de Aquino, que: 16) O mundo antes da criação era no *Verbo* do *Princípio*. Porém, tal *Princípio* não poderá ser concebido como é concebido o subsistente “*per aliud*” por aqueles que ali se encontram: 17) O *Princípio* não é *nem* “um outro” em relação à sua criatura, *nem* “o mesmo” do que ela. Caso constituísse um “número” (ou uma dualidade em relação ao Universo), o *Primeiro Princípio* deixaria de ser *Primeiro Princípio*:

Alguém poderia dizer que o mundo complica todas as coisas, porque é visto antes da sua constituição e é visto constituído. Antes da sua constituição, no *Princípio*, o mundo era o *Verbo*, e o mundo constituído é criado pelo mesmo *Verbo*, como o verbo antes da designação e o verbo designado; pois quando o intelecto deseja manifestar seu verbo mental, pelo qual entende [a si mesmo], o faz através da locução ou da escritura ou [através de] outra representação sensível. Portanto, antes da representação [sensível] o verbo é [de natureza] mental e o representado é, [posteriormente], de espécie sensível e, assim, o *não sensível* é feito sensível. Também, entre o sensível e o não sensível não há nenhuma proporção. Da mesma forma, o mundo constituído com relação àquele que o constitui. É evidente, portanto, que o *Princípio dos universos* não é *nem outro nem o mesmo* com relação às suas criaturas, como o verbo *não designado* nem é outro nem o mesmo como relação ao seu designado; assim, o primeiro *Princípio* é anterior a toda alteridade e identidade. Assim como a natureza incolor não se diz nem branca nem negra, não por ser privada dessas cores como a matéria, mas por sua excelência, pois é sua causa; do mesmo modo negamos voz e silêncio da alma, não porque é privada de voz e silêncio, assim como um pedaço de lenha, mas de modo em que a causa não é nada daquilo que é causado [por ela], e como [do mesmo modo] a alma [é] a causa [da voz e do silêncio] no [corpo] animado por ela; assim, do *Princípio Uno* negamos tudo aquilo que dele procede. E o *Princípio Uno* que dá a tudo sua *Hipóstase* não é *outro nem o mesmo* [em relação às suas criaturas], senão por ser *sobre exaltado*, devido à sua excelência. E, a respeito de tudo aquilo criado por este *Princípio*, o Criador não é *idêntico* à sua criatura, pois não o é [igualmente] a causa e o causado, mas, não está separado, de modo que seja outro; pois, [se este fosse o caso], então, o criador e a criatura constituiriam um número, o qual necessitaria, [por sua vez], de um princípio, desde que toda multidude necessita de um princípio uno e, assim, o primeiro princípio não seria *Primeiro Princípio*. O apóstolo Paulo expressa este ponto quando diz que Deus não nos é distante, pois nele existimos e nos movemos.⁵⁷⁷

É nessa passagem, ao nosso ver, que a tematização da identidade/diferença que leva à interpretação de uma paradoxal *transcendência/imanência* divina ganha contornos definitivos: por um lado, o versículo do *Atos dos Apóstolos*⁵⁷⁸ mostra que o *Princípio* não pode ser removido daquilo que é principiado (*principiatum*) e deve ser aquilo que constitui a *hipostaticidade* do mesmo, sendo *imane*; por outro lado, entre o Criador e a criatura não há nenhuma proporção, assim como entre o sensível e o não-sensível

⁵⁷⁷ *De princ.*, 38.

⁵⁷⁸ Atos. 17:27-28.

e entre a causa e o causado, pois aquele lhe é anterior e não deve ser reduzido a essa mesma criação, sendo-lhe *também transcendente*. É assim que, ao nosso ver, o Cusano recorre à negação do princípio do *Terceiro excluído* (*tertium non datur*) aristotélico, pois não concebe o absoluto disjuntivamente (ou Deus é imanente ou transcendente), o que se compreende apontar para a transcendência/imanência divina: o *Princípio Uno não é ou um outro ou o mesmo* em relação ao criado, pois é *sobre exaltado* de modo a *não excluir sua relação com o criado*, relação essa de “*Hipóstase* de toda e qualquer Hipóstase”. Porém não se poderia, por outro lado, afirmar que a negação do princípio do terceiro excluído leve necessariamente a um tipo de “terceiro incluído”, pois o Cusano ainda afirmaria a *oppositio oppositorum*: não se trata apenas da coincidência entre dois opostos (criador e criatura) que poderia se dar em no mesmo “nível de realidade” da criatura, mas da proposição de um domínio que não seja nem o do terceiro excluído (relação de exclusão de um meio termo entre Deus e Universo) e do terceiro incluído (relação de identidade em um mesmo nível entre Deus e Universo), ou seja, um domínio que nem a lógica da razão nem a lógica do intelecto consiga descrever.

A partir destas considerações, o Cusano finalmente abordará aquele problema deixado por nós para uma posterior resolução, na seção precedente: o problema da “*dualitas*”⁵⁷⁹. Perguntava-se, naquele momento, em qual das Hipóstases cusanas a *dualitas* (*princípio da multiplicidade*, ou “mãe da multiplicidade”, segundo Proclo) poderia ser localizada: poderia-se posicioná-la no *Uno exaltado* sem multiplicar os princípios primeiros? Ou será que a *dualitas* se confundiria com um desses âmbitos, a saber, com o do *Uno coordenado*? Uma terceira hipótese seria a de que a *dualitas* não “seja” em absoluto. Vejamos o que o Cardeal diz, na sequência do sermão:

Dissemos há pouco que a primeiríssima mônada é *não numerada* (*innumeratam*), não tal qual a matéria submissa [que admite] numeração e [é] indeterminada, mas enquanto em si mesma complica e produz todos os números e [todas as] *espécies de números* e que, por sua vez, não é *outra* nem *a mesma* em relação a [toda e] qualquer espécie de número; do mesmo modo, do *Princípio Uno*, na medida em que nossa capacidade nos apoie, fazemos dele um conceito por meio de alguma *remota semelhança* (*similitudinarium aliqualiter*), embora muito abaixo da precisão, pois o *Princípio Uno*, que *complica e explica*, ou produz, toda multitude é *não multiplicável*, o qual se adicionardes a ele o que for, por exemplo, dizendo que “é uno”, não permanecerá na sua simplicidade única e se transformará numa multiplicidade.⁵⁸⁰

Primeiramente, Nicolau de Cusa coloca que a primeiríssima mônada é não numerável. Aqui o Cardeal segue o mesmo raciocínio que vinha estabelecendo para o *Princípio*: a mônada não pode ser considerada um número pois é *princípio numérico*, anterior ao número. Esse *Princípio* numérico *complica* todas as espécies de números. A mônada também

⁵⁷⁹ Quando avaliado o parágrafo 31 do *De princ.* Cf. *supra*, p. 137.

⁵⁸⁰ *De princ.*, 39.

não seria *nem outra nem a mesma* em relação aos números. Da mesma forma pela qual a mônada não é número, não podendo, assim, ser numerada, o *Princípio Uno* que tudo complica, que não pode ser nomeado nem conceitualizado, é não multiplicável, devendo ser visto como um *Princípio Uno e Único*. Aqui está a primeira pista para a resolução de onde se localiza a *dualitas*, enquanto princípio da multiplicidade: ela não pode se encontrar no âmbito do *Uno exaltado*, pois este não pode ser multiplicável. Veja-se o que Nicolau diz na sequência:

Os entes múltiplos recebem do *Primeiro princípio uno* aquilo pelo qual são muitos e, do ente, aquilo pelo qual são entes. E, assim, toda multiplicidade é, enquanto multiplicidade, por causa do Uno, e a multiplicidade contraída recebe a contração por meio do *Uno contraído*, como os entes múltiplos recebem do *Uno* e do *Uno ente*. O *Ente* recebe do *Uno* o que é, pois, retirado o Uno, nada fica. E, se atentardes corretamente, uma adição ao *Uno [ente]* não é uma adição ao *Uno superexaltado*, mas é [uma adição a] um *modo de ser (modus essendi)* [do Uno superexaltado] - que é *ente dos entes* -, participável e contraível na variedade, assim como dissemos anteriormente da *Igualdade imparticipável* e somente participável através da similitude. Assim, a *entidade* é o modo de ser universal da Unidade participável; a vida é modo de ser mais especial e mais perfeito da Unidade participável e o intelecto é um modo ainda mais perfeito. E a *Unidade contraída*, que não é senão uma expressividade e uma revelação daquela, é uma imagem e semelhança da *Unidade Absoluta*, assim como a indivisibilidade que pode ser representada no *ponto* [geométrico] é relacionada à indivisibilidade simplíssima que não pode ser representada, ou seja, do *Uno Absoluto*.⁵⁸¹

Anteriormente, Nicolau de Cusa, ao comentar a posição de Proclo, apresentava a dualidade como sendo *de certa forma* unidade pois participava do Uno e *de certa forma* multiplicidade pois seria a causa da multiplicidade. Terminaria por afirmar que a dualidade não era “nem unidade nem multiplicidade”⁵⁸². Na passagem acima, Nicolau chama a atenção para o fato de que, na verdade: 18) Os entes múltiplos recebem do *primeiro princípio uno* aquilo pelo qual são muitos e, do ente, aquilo pelo qual são entes. Assim, o fato de ser multiplicidade é devido ao ser que é (pois o Uno que é, é o *Uno contraído*). Da mesma forma, a multiplicidade só é multiplicidade devido à unidade, que lhe é anterior: 19) Retirado o Uno, nada fica. Nicolau chama o *Uno contraído* aqui de *entitas*, ou “entidade”, que é um *modo de ser* (do *Uno exaltado*), modo que ele denomina “*ente dos entes*” (*ens entium*). A multiplicidade participa, então, desse *modo de ser* do *Uno absoluto*. Tal *contração* se dá de três modos: i) na *entitas*; ii) na vida, modo de ser mais especializado; e, iii) no intelecto, que é o modo de ser mais perfeito destes três “graus de contração”. Trinitariamente constituída nestes três graus de contração, 20) A unidade contraída é uma imagem e semelhança da *Unidade Absoluta*, sendo sua expressividade e revelação.

⁵⁸¹ *De princ.*, 39.

⁵⁸² *De princ.*, 31.

Dever-se-ia, então, localizar a dualidade no âmbito do *Uno contraído*, ou melhor, conceber que Nicolau de Cusa propõe que o *Uno contraído* ou a *entitas* seja ele mesmo a *dualitas*? Por um lado, pareceria absurdo conceber que a *entitas* seja a *dualitas*, pois entre o *Uno contraído* e o *Uno exaltado* não pode haver um número, ou melhor, eles não constituem um número, sendo, *intellectualiter*, apenas uma unidade infinita. E, por outro lado, uma vez que Nicolau recebe de Proclo a noção de um “*Uno coordenado*”, seria estranho que concebesse que um “princípio”, enquanto tal, fosse localizado no ou se confundisse com o Universo: se a *dualitas* fosse um “princípio”, a mesma não seria nada daquilo que é principiado. Sendo assim, descarta-se essa opção. Seguimos com o raciocínio do Cardeal:

É evidente que o *Uno ente* se comporta com relação ao *Uno simples* como o múltiplo e, com relação à multiplicidade dos entes, como a mônada. Na *unidade do ente* é visível o *Uno entitativamente contraído* (*unum entialiter contractum*), e essa [contração] não é possível sem a multitudine. Verdadeiramente, o *Uno é Princípio* exaltado e expandido acima de toda a multitudine. O *Uno ente* reúne em si toda a multiplicidade dos entes, [essa] que não pode existir apartada do *Uno ente*, unidade do ente que está *explicada* na multitudine; [segue-se] o mesmo da vida dos viventes e o intelecto dos inteligentes e de tudo, porque toda multiplicidade participa do uno e está unida à sua mônada, e a multiplicidade das unidades monádicas está complicada no *Primeiríssimo Uno*.⁵⁸³

Nicolau, na passagem acima, estabelece uma relação entre o *Uno simples/exaltado*, o *Uno coordenado/ente* e a *multiplicidade dos entes*: o *Uno exaltado* está para o *Uno coordenado* assim como o *Uno coordenado* está para a *multiplicidade dos entes*. Até o momento, no sermão, a verdadeira “mônada”, ou princípio numérico, que Nicolau estabeleceu é comparada ao “Uno exaltado”. A mônada numérica, assim, funcionaria como o *Princípio Uno*: contraindo todas as espécies de números. Entretanto, aqui, o *Uno ente* estaria para a multiplicidade dos entes como a mônada, mas, em relação à *Hipóstase de todas as Hipóstases*, como o múltiplo. Esse múltiplo “relacional” poderia ser associado a uma espécie de *dualitas* ou *alteritas*, porém, não poderia ser um *princípio em si* da multiplicidade, o que fica claro na primeira proposição do passo avaliado anteriormente⁵⁸⁴.

É assim que se reconhece ser a terceira hipótese apontada a mais correta para se pensar a *dualitas* na concepção do Cardeal⁵⁸⁵. Uma vez que a mesma “não é nem unidade nem multiplicidade”: ela seria o *nada absoluto*. Não pode ser considerada um

⁵⁸³ *De princ.*, 39.

⁵⁸⁴ “Os entes múltiplos recebem do Primeiro princípio uno aquilo pelo qual são muitos”. *De princ.*, 39.

⁵⁸⁵ Maurice de Gandillac (1995, p. 192) considera que a díade referida pelo Cardeal seria a da *unitas* e da *multitudo* e que Nicolau evocaria, mediante o dito que essa “*dualitas*” não seria “nem unidade nem multiplicidade”, a “universal *coniunctio*” das mesmas, o que evoca o tema da *connexio* entre o *Princípio* e a multiplicidade de entes. De qualquer forma, entendemos que Nicolau se posiciona contra a Díade procleana enquanto um princípio derivado do Uno. Entendemos que a afirmação de Gandillac indique que Nicolau de Cusa demonstre uma preocupação em não separar ou dividir unidade e multiplicidade, procurando uma terceira via que busque unir os opostos.

princípio do *ser*, pois o *Princípio* do ser é o *Uno exaltado*: assim, ela não é unidade. E não é multiplicidade, pois a multiplicidade participa de um modo de ser (*contraído*) do *Princípio* exaltado (o *Uno coordenado*), que “reúne em si toda a multiplicidade dos entes”. A *dualitas* não é nem princípio (pois o é o Uno) nem ente (pois a multiplicidade dos entes participa do Uno coordenado), de um modo que é um *Não Ser* absoluto. Nesse sentido, cabe apontar um passo do livro *De visione Dei* para esclarecer definitivamente o problema da *dualitas*. Nele o Cardeal afirma claramente não ser a *alteritas* ou a *dualitas* um princípio do ser e que “não é, pois, alguma coisa”:

Vejo, Senhor, pela infinidade da tua misericórdia, que és infinidade que tudo abraça. Por isso, nada há fora de ti. Mas em ti todas as coisas não são diferentes de ti. Ensina-me, Senhor, como a alteridade, que não é em ti, também não é nem pode ser em si. E a alteridade, que não é em ti, também não faz com que uma criatura seja diferente de outra, embora uma não seja a outra. O céu, não é, pois, a terra, embora seja verdade que o céu é céu e a terra terra. Por isso, se procurar a alteridade, que não é em ti nem fora de ti, onde a encontrarei? E se ela não é, como que a terra é uma criatura diferente do céu? Na verdade, sem a alteridade isto não pode ser concebido. Mas falas em mim, Senhor, e dizes-me que não há um princípio positivo de alteridade e que ela, assim, não é. Na verdade, como seria a alteridade sem princípio, se não fosse ela própria o princípio e a infinidade? A alteridade não é, todavia, princípio de ser. Com efeito, a alteridade diz-se a partir do não ser. É porque uma coisa não é outra que se diz outra. Por isso, a alteridade não pode ser princípio de ser, porque se diz a partir do não ser. E não tem princípio de ser, porque é a partir do não ser. A alteridade não é, pois, alguma coisa. Mas a razão pela qual o céu não é a terra está em que o céu não é a própria infinidade que abraça todo o ser. Daí que, na medida em que a infinidade é a infinidade absoluta, resulta que uma coisa não pode ser outra.⁵⁸⁶

Chegamos ao parágrafo final do sermão *De principio* do Cardeal alemão Nicolau de Cusa. Nele, Nicolau reafirmará a fé em Cristo como *Princípio principiado do Princípio*, segunda Pessoa da Trindade, *Logos* divino. Antes, destaca que os platônicos (provavelmente considera aqui Proclo) também afirmam um Princípio Uno, mas que, entretanto, também concebiam outros deuses. Ainda assim, esses outros deuses, para os mesmos, derivavam seu poder e o *fato* de serem deuses daquele *deus deorum*, “Deus de todo e cada deus” que, segundo Nicolau, os antigos chamavam de “Júpiter”. Os cristãos também concebem anjos, os quais possuem o “poder de ferir os céus e a terra”⁵⁸⁷. Assim, o Cardeal demonstra, mais uma vez, uma concordância entre o platonismo e a fé cristã. Os “antigos” reduziam todas as coisas a Júpiter, pois “uma multidão de princípios seriam maléficis, se separados da unidade”. E, assim, Nicolau demonstra mais uma vez a causa do mal: a separação. A divisão traz desolação, como o Messias disse⁵⁸⁸. O mundo é o que é devido

⁵⁸⁶ *De vis. dei.*, XIV. (NICOLAU DE CUSA, 1998, pp. 185-186).

⁵⁸⁷ Apocalipse. 7:2.

⁵⁸⁸ Mt. 12:25. “E Jesus sabendo os pensamentos deles, lhes disse: Todo reino dividido contra si mesmo será desolado: e toda a cidade, ou casa dividida contra si mesma, não subsistirá.”

a Deus e, acompanhando Paulo, o Cardeal afirma: “Não há senão apenas um Deus” (...) “através do qual são todas as coisas e através do qual somos”⁵⁸⁹. Ele é o *Verbo*, Jesus Cristo, *enigma* central do sermão cusano. Jesus é o “Verbo vivo” no qual estão todos os tesouros almeçados pela ciência humana. E só por Cristo, ou pelo *Logos*, o homem é capaz de “retornar ao ser intemporal”:

Os Platônicos pensaram que o *Princípio* Uno é Deus primeiríssimo e regente de tudo e também que havia outros deuses entre [o Uno] e todos os [demais] entes que participariam [do Uno] de modo primordial [aos demais entes]; [também] atribuíram ao Deus primeiríssimo a providência universal e uma providência parcial para [esses] outros deuses, do mesmo modo como lemos que aos anjos são nomeados domínios e a eles é dado [o poder] de ferir o céu e a terra; afirmaram também que os deuses são encarregados das artes mecânicas, como, por exemplo, Vulcano [é encarregado da arte] da forja. Afirmaram também [que] todos os deuses celestiais, ou inteligências, ou mundiais nada possuem senão aquilo que os dá o primeiríssimo Deus regente de tudo, o qual os antigos chamavam de Júpiter, o qual no seu tempo era maximamente nomeado de ‘o Rei de tudo’; assim, eles disseram que tudo era pleno de Júpiter e reduziam todas as coisas ao Uno, pois uma multidão de princípios seria maléfica caso separada da unidade. Mas a unidade a todo reino dá subsistência e a divisão [traz] desolação, assim como o príncipe de tudo, nosso rei, o Messias, disse-nos. Certamente, se esses [seres] fossem deuses, seriam recentes e criados e não seriam antes da criação do mundo, [mas] seriam mediante a existência do mundo. E, como o mundo é mediante Deus, dizemos com Paulo que ‘não há senão apenas um Deus. Com efeito, mesmo que haja alguns seres que sejam chamados deuses no céu e na terra, de maneira que existam muitos deuses e muitos senhores, no entanto, para nós há apenas [um] Deus Pai, através do qual são todas as coisas e [através do qual] somos, e um Senhor Jesus Cristo, através do qual tudo é e, [através do qual], somos’ (I Cor. 8, 4-6). É sobre Ele que tematizamos e dizemos ser *Princípio* e que discursara. A ele foi dado todo o poder que está no céu e na terra, a ele estão sujeitos todos aqueles deuses ou poderes criados, de quem os referidos [antigos] falavam, ele que é o *Verbo* vivo, pelo qual tudo é, no qual estão escondidos todos os tesouros da ciência; por meio dele, somos e entramos neste mundo temporal e, somente por ele, poderemos retornar ao ser intemporal e à vida perpétua por aquela via que o *Princípio que possui o principado sobre todas as coisas*, Jesus Cristo, sempre bendito, mostrou com obras e palavras.⁵⁹⁰

Neste momento final, cabe rerepresentarmos as proposições que destacamos, apresentadas nesses “corolários” do sermão e que também sintetizam as principais noções para se pensar a questão da infinidade do Universo e suas relações com Deus, que apresentaremos a seguir:

1. O Princípio é unitrino e eterno em si mesmo e deste Princípio deriva o mundo tal como ele é.
2. O Princípio é Uno e único, pois não podem haver muitos princípios.

⁵⁸⁹ I Cor. 8:4-6.

⁵⁹⁰ *De princ.*, 40.

3. O Princípio deve ser concebido como um Não Ser relativo (ao ser), anterior a todo o ser e a todas as distinções.
4. O Princípio pode ser visto mediante a *coincidentia oppositorum* exaltado acima do ser, sendo que deve ser visto como anterior ao ser.
5. O Princípio é inefável e inominável, acima de todas as afirmações e negações.
6. A não-multitude complica tudo, da mesma maneira que a negativa é prenhe de afirmações.
7. O Princípio não é alteridade.
8. O Princípio é eterno e não multiplicável.
9. O mundo temporal figurável é imagem do mundo verdadeiro e não figurável.
10. O Princípio que é anterior às contradições complica tudo aquilo que as contradições circundam.
11. O Princípio é visto por meio da igualdade dos opostos.
12. O Princípio é acima da igualdade e da desigualdade.
13. A similitude da Igualdade, que não é Igualdade, senão similitude, não pode ser máxima, que não admite graus ainda maiores, nem mínima, que não admite graus inferiores de similitude.
14. A igualdade é participável na semelhança, que pode ser outra e diferente, maior ou menor.
15. No mundo criado não se encontra nada de precisamente verdadeiro.
16. O mundo antes da criação era no Verbo do Princípio.
17. O Princípio não é nem “um outro” em relação à sua criatura, nem “o mesmo” do que ela.
18. Os entes múltiplos recebem do Primeiro princípio uno aquilo pelo qual são muitos e, do ente, aquilo pelo qual são entes.
19. Retirado o Uno, nada fica.
20. A unidade contraída é uma imagem e semelhança da Unidade Absoluta, sendo sua expressividade e revelação.

Procuramos, no decorrer deste capítulo, seguir *pari passu* a argumentação desenvolvida no sermão *De principio*, que culmina, a nosso entender, na construção das expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”. Acreditamos que o texto cusano é um todo orgânico que deve ser considerado em sua totalidade para que esse ponto fundamental do texto, onde Nicolau de Cusa elabora suas “expressões enigmáticas”, seja corretamente apreciado. Destacamos, assim, as principais temáticas abordadas por Nicolau de Cusa, bem como os principais problemas filosóficos debatidos durante o sermão. Nesse percurso de exposição, respaldamo-nos, na medida do possível, em algumas das fontes que Nicolau se servira para a construção de seu “exercício intelectual”. Pretendemos, a partir de agora, retomar as principais noções encontradas no texto para se

compreender a questão da infinidade do Universo e suas relações com a infinidade de Deus encontrados por nossa pesquisa, tendo em vista também a avaliação de nossa *hipótese de leitura*.

Considerações finais: A infinidade de Deus e do Universo no *De principio*

“Quando igitur infinitum primum finit secundum,
oritur ens finitum ab infinito principio”.
(*De principio*, 33).

Neste terceiro momento, a título de conclusão de nosso estudo, procuraremos reunir os elementos que destacamos nos capítulos precedentes, tendo em vista contribuir com o esclarecimento da questão da “infinidade do Universo” no pensamento de Nicolau de Cusa, assunto que se mostra de difícil entendimento e que gera divergências de interpretação dentre os leitores e pesquisadores de sua obra. É nesse sentido que nossa pesquisa se propôs, a partir de um primeiro contato aprofundado com a obra do Cardeal, encontrar noções relevantes no sentido de interpretar corretamente sua concepção de Universo, as quais, certamente, nos auxiliarão no delineamento de nossas pesquisas futuras.

Tendo em vista o exposto no capítulo precedente, entende-se que o sermão *De principio* apresenta uma formulação mais complexa para as “infinidades” de Deus e do Universo apresentadas primeiramente na obra *De docta ignorantia*, isto é: a das definições das infinidades “negativa” de Deus e “privativa” do Universo⁵⁹¹. Nesse sermão, essas infinidades são retratadas mediante duas “expressões enigmáticas” que se referem, respectivamente, a ambas infinidades: “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”⁵⁹². Essas expressões acrescentariam, além das respectivas denominações que somente são compreendidas a partir da noção de “*scientia aenigmatica*”, uma indicação de como deve ser visualizada a *relação* entre Deus e Universo em seu pensamento. Essa paradoxal imanência/transcendência divina seria, talvez, a principal noção que esse sermão traz como contribuição para o estudo do tema da “infinidade do Universo” na obra de Nicolau de Cusa.

O Cardeal, ao indicar que Deus não é um “outro”, nem o “mesmo” em relação à sua criatura (17)⁵⁹³, aponta para a superação da lógica na qual Deus e Universo são considerados independentes e mutuamente isolados. Nele, aparece uma “correlacionalidade”⁵⁹⁴ indicada a partir daquelas expressões: a Infinitude de Deus *imprime um fim*, ou *finitiza* a Infinitude do Universo, que é, por sua vez, *finitizável por esse fim infinito*⁵⁹⁵.

⁵⁹¹ *De doct. ig.*, II, I, 97.

⁵⁹² *De princ.*, 33.

⁵⁹³ *De princ.*, 38. Retomaremos, neste capítulo, as proposições dos corolários do texto, destacadas no final do segundo capítulo, indicando-as pela numeração que propomos. Cf. *supra*, pp. 169, 170.

⁵⁹⁴ Ver: (ANDRÉ, 1997, p. 204).

⁵⁹⁵ *De princ.*, 33.

Essa relação revela uma *presença plena* da Infinitude de Deus na do Universo, a primeira constituindo-se como *limite, defniens* e *objetivo* da segunda.

A Infinitude de Deus que, no *De docta ignorantia*, é “em ato tudo aquilo que pode ser”⁵⁹⁶ reaparece, a partir da avaliação do texto de Proclo⁵⁹⁷, no *De principio*, como *Hipóstase* de toda e qualquer *Hipóstase*⁵⁹⁸. O Universo (*Hipóstase* coordenada à multiplicidade, ou *Uno no múltiplo*), que não subsiste *per se*, tem sua “hipostaticidade” devido àquela *Hipóstase exaltada*⁵⁹⁹, ou seja, a partir de Deus, sendo, então, ontologicamente posterior a esse último e, por isso, não é subsistente *per se*. Porém, o Universo, ou “o mundo temporal figurável” se apresenta como “uma imagem do mundo verdadeiro e não figurável” (9) e, devido a isso, não deve ser desvalorizado: o Universo é expressividade e revelação de Deus (20). Desse modo, entendemos com Heimsoeth que, em Nicolau de Cusa, “desaparece completamente a desvalorização e a referência à imperfeição da matéria tão caras à Antiguidade e à Aristóteles”⁶⁰⁰, sendo que, segundo Heimsoeth, o Universo no pensamento cusano:

(...) não é tudo o que pode ser e, no entanto, carece de limites; não é infinito, senão indeterminado; não é eterno, senão somente uma duração infinita. Mas, se isso significa uma ‘privação’ já não é privação de forma, de limite, de realidade, senão tão somente o desdobrar-se da essência divina mesma. (...) No Universo se desdobra a plenitude divina. A infinitude concreta e privativa do mundo é a ‘imagem’; o indeterminado é a ‘cópia mais fiel possível’ e a expressão imediata da infinitude absoluta e negativa de Deus, do Infinito. Também, a infinitude privativa (o ilimitado no espaço e no tempo, que por todas as partes se propaga e comete excessos de mais e de menos, permanecendo sem princípio nem fim) ostenta o pleno valor de algo perfeito. Como não há nada que possa limitar o poder divino, é possível pensar uma magnitude maior ou menor que toda magnitude dada. A valoração antiga acaba por inverter-se totalmente, incluindo-se o conceito de infinito privativo.⁶⁰¹

Por todo esse sermão que avaliamos, transparece um sentimento místico de um pensador que, em todas as suas considerações, nada vê a não ser a Infinitude⁶⁰², seja quando procura, através de imagens, metáforas, expressões enigmáticas, símbolos, apontar o *Uno exaltado*, fundamento e *Princípio* de tudo, seja quando vê no Universo aquele mesmo Uno, porém “contraído” ou *coordenado* à multiplicidade dos entes. É este místico pensador que olha para as *Escrituras* e para a tradição filosófica e as interpreta com o “*beryllo*” da *coincidência dos opostos*⁶⁰³ e da concordância entre as religiões⁶⁰⁴. Heimsoeth

⁵⁹⁶ *De doct. ig.*, I, IV, 11.

⁵⁹⁷ *In Parmenidem*.

⁵⁹⁸ *De princ.*, 28.

⁵⁹⁹ *De princ.*, 28.

⁶⁰⁰ (HEIMSOETH, 1960, p. 110. Trad. nossa)

⁶⁰¹ (IDEM, *Ibidem*, p. 111. Trad. nossa).

⁶⁰² *De princ.*, 33.

⁶⁰³ *De ber.*, 3.

⁶⁰⁴ “Este máximo, que na fé de todos os povos se crê, sem dúvida, ser Deus, esforçar-me-ei (...) por o

vê precisamente nessa reavaliação do Universo como uma imagem divina o fato de Nicolau de Cusa determinar, por meio da influência sobre o pensamento de Giordano Bruno, “a imagem de cosmos de toda ciência e metafísica modernas”⁶⁰⁵. Para esse autor, Giordano Bruno considera que não seria incompatível com a bondade e o poder infinito de Deus a proposição de um Universo também infinito em grandeza⁶⁰⁶. A partir dessa referência de Giordano à metafísica cusana e, principalmente, mediante essa reavaliação do Universo que carrega em si a presença divina, Heimsoeth considera ser a metafísica de Nicolau de Cusa “a primeira da era cristã que ensina a infinidade do mundo”⁶⁰⁷. Embora Lai note⁶⁰⁸, com razão, a proposição do termo “finito” em relação ao Universo na *opus magna* cusana, deve-se, todavia, considerar que, a partir da presente avaliação do sermão *De principio*, Nicolau de Cusa reconheça que há, nesse “finito”, a presença plena do *Infinito*.

Deve-se também considerar que o termo “fim” (*finis*), associado à “infinidade que é fim sem fim”⁶⁰⁹ (*Infinitas finiens*), possui um determinado sentido acessível a cada um dos *modus cognoscendi*, ou seja: ao primeiro modo de cognição, o do “conhecimento sensível”, corresponderia o sentido de “limite” (espacial); ao segundo, que engloba a “imaginação e a razão”, corresponderia o sentido de “definição”; e ao terceiro modo de cognição, o “intelectual”, corresponderia o sentido de “objetivo/meta”; o quarto e último modo de cognição, objetivo logrado por todo conhecimento humano, ou seja, a “experiência místico-divina”, escapa totalmente a qualquer forma possível de conjectura/enigma que o homem possa conceber⁶¹⁰, como dita o “princípio da *douta ignorância*”.

A partir da avaliação destes três sentidos do termo “fim” enquanto três modos (humanamente possíveis) de se conceber a “Infinidade divina”, acreditamos que se deva estabelecer uma compreensão dos termos “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*” relativa a cada modo de cognição. Esse é também um dos principais fatores para a avaliação do tema da infinidade neste sermão, ou seja, a associação dos três *modi essendi* do Universo

investigar de modo incompreensível, para lá da razão humana, tomando como guia “aquele que habita sozinho a luz inacessível”. *De doct. ig.*, I, II, 5. (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 5).

⁶⁰⁵ (HEIMSOETH, 1960, p. 111).

⁶⁰⁶ Segundo Giordano Bruno: “Nenhuma grandeza ou dimensão pode convir à infinita causa e ao princípio senão o infinito: se este se comunica às coisas corpóreas e das multiplicidades, é necessário que se manifeste em um objeto infinito, sem dimensão e número, à testemunho de sua imagem e de sua potência”. *De Immenso*, I, XI. (BRUNO *apud* NEVES, 2004, p. 26). No Original: “*Infinitalae causae et principio nihil potest esse magnum, immo nequidem aliquid, nisi infinitum: si ergo se rebus corporeis communicat, seu (potius) suam magnitudinem in rerum corporearum et multitudinis existentiam explicat, objectum pro captu ejus essentiae simulacrum, atque potentiae vestigium, infinitum magnitudine et absque numero subjiciat oportet*”.

⁶⁰⁷ (HEIMSOETH, 1960, p. 110).

⁶⁰⁸ (LAI, 1973, p. 162).

⁶⁰⁹ *De princ.*, 33

⁶¹⁰ “Não existe nenhum fim para os enigmas, pois como o enigma propõe mostrar a visão do infinito e absoluto princípio sempre poderá existir um enigma mais aproximado. Nenhum enigma é o que pode ser, nenhuma palavra humana diz tudo o que pode ser dito do inefável e nenhum nome nomeia o inominável” (TEIXEIRA NETO, 2014, pp. 212-213).

a cada um dos *modi cognoscendi* da alma humana⁶¹¹, indicada mediante a “*scientia aenigmatica*” cusana. Como sublinham Koch e André, compreende-se que, à cada uma dessas “unidades mentais”, corresponda um certo modo de conhecimento associado a um *determinado uso dos termos*⁶¹²: i) nota-se que, partindo da sensibilidade, aquelas *expressões enigmáticas* são incompreensíveis pois, tomado o sentido de “limite” (espacial), tornam-se totalmente obscuras: é impossível conceber uma infinidade sendo o limite (espacial) de outra, uma vez que, por definição, a infinidade é aquilo que não possui limites. Caso o Universo tivesse um limite máximo, este seria uma infinidade e, portanto, não seria um limite, pois o mesmo seria infinito; ii) um passo adiante, começa-se a visualizar melhor o *Princípio* através do “sentido” de “definição”/“*definiens*”: é mais compreensível, porém não totalmente, uma espécie de infinidade ser “*definiens*” de outra: este seria o *Logos* divino, que complica todas as definições⁶¹³ por ser definição infinita, ou seja, medida de todas as definições, ou *definiens* de todo o *definiendum*. Porém, ainda assim, não seria possível conceber uma definição infinita, uma vez que aquilo que define deve ser proporcional ao definido, seja em relação à dedução, à indução ou à analogia, ou seja, uma vez que todo conhecimento racional estabelece uma proporção entre todo e parte⁶¹⁴ e, uma vez que esse “todo” constitua sempre um número limitado de casos para que estabeleça tal relação, o

⁶¹¹ *De coniec.*, II, III, 117.

⁶¹² Cf. (ANDRÉ, 1997, p. 524).

⁶¹³ Ver: *De princ.*, 9.

⁶¹⁴ No começo do livro *De docta ignorantia*, Nicolau de Cusa concorda com Aristóteles no fato de que “nossa natureza é conhecer” (*De doct. ig.*, I, I), e conhecer algo seria estabelecer uma “proporção”: “Toda a investigação é, pois, comparativa e recorre à proporção” (*De doct. ig.*, I, I, 2). Parece-nos que o Cardeal, aqui, está dialogando diretamente com os *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, que no seu início estabelece que: “Todo ensinamento e todo aprendizado intelectual provém de um conhecimento preexistente. Isto é evidente se o considerarmos em todos os casos; pois o conhecimento matemático é adquirido desta maneira, e o mesmo se dá em todas as outros conhecimentos. E, da mesma forma, também os argumentos dedutivos e indutivos procedem dessa maneira; pois ambos produzem seu ensino através do que já estamos cientes, o primeiro obtendo suas premissas a partir de homens que os apreendem, o último tornando claro o universal através do particular”. (*Analíticos Posteriores* I, 71 a1-71 a11. (ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, 1995, p. 2. Trad. nossa). Para Aristóteles, todas as formas de argumentação vieram dessa “proporção” (em termos cusanos), ou seja, argumentos dedutivos e indutivos, que são os caminhos para o conhecimento. Em ambos os casos, devemos ter dois elementos, que na terminologia moderna podem ser descritos como: i) Particular ($\exists (x)$), e ii) Universal ($\forall (x)$). Como Universal, interpretaremos, para nossas propostas atuais, um *conjunto finito de elementos*, por exemplo: “Todos os homens são racionais”. “Todos os homens”, por mais numerosos que sejam, pertencem a um conjunto *finito* de elementos, no qual um “particular” seria um dos casos contidos por ele (como: “existe pelo menos um homem que é racional”), ou seja, um elemento daquele conjunto. Isso implica que, se há a proporção, ela ocorre devido a existência de um conjunto *finito* de elementos, os quais, enquanto elementos do todo, comparam-se proporcionalmente ao todo. Agora, vejamos o que diz o Cusano. Para o Cardeal, “se o que se investiga pode ser comparado ao pressuposto através de uma pequena redução proporcional, o juízo de apreensão é fácil. Mas se temos necessidade de muitos passos intermédios, surgem a dificuldade e o cansaço” (*De doct. ig.*, I, 2.). Assim, quando o objeto do conhecimento é o *Princípio infinito*, teremos infinitos passos para percorrer em busca de seu conhecimento e, portanto, não podemos atingi-lo por meio de comparações: “É por isso que o infinito, como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido”. Conhecer esta impossibilidade seria, para ele, a “*douta ignorância*”. Mas, o que devemos entender por “proporção” no argumento cusano? Pensamos que o Cardeal, uma vez que provavelmente está dialogando diretamente com os *Analíticos Posteriores*, deve ter em mente aquela relação entre o *particular* (elemento) e o *Universal* (conjunto finito). Mas, se o Máximo Absoluto é infinito, tal proporção é impossível.

“todo infinito” é desproporcional em relação à parte e portanto impossível de ser definido. Assim, como algo indefinível poderia ser *definiens* de outra infinidade que, por sua vez, também seria indefinida?; iii) no último passo, faz-se necessário a igualdade dos opostos (11) para que se possa intuir a “Infinidade que é fim”, pois é da natureza do intelecto combinar os contrários/contraditórios que se dão disjuntivamente (mediante o princípio do terceiro excluído) na razão. Assim, os termos opostos “fim” (no sentido de ser um “objetivo”) e “infinidade” (no sentido de não ter um objetivo além de si mesmo) podem, com mais clareza, ser compreendidos quando combinados. Sob tal sentido do termo fim, diversas passagens de difícil entendimento nos textos de Nicolau de Cusa, principalmente as que se referem ao Universo como “finito” podem ser melhor compreendidas. Porém, cabe ainda alguns questionamentos. Se, mediante o intelecto, os opostos devem ser combinados, deve-se, portanto, combinar em uma mesma infinidade ambas as infinitudes, ou seja a que *tem fim* e a que *não tem fim* (no sentido de “objetivo”). Como seria possível, então, uma mesma Infinidade Absoluta ter fim e não ter fim nesse sentido? Partindo da infinidade que tem um “objetivo”, ele nunca seria alcançado, pois quanto mais próximo de ser alcançado, restaria ainda um infinito percurso a se percorrer e, partindo da infinidade que não tem objetivo, se esta mesma infinidade é também a infinidade que tem objetivo, ela deixaria de *não* ter um objetivo.

Todos esses modos de cognição da Infinidade divina, inclusive o “intelectual”⁶¹⁵ ainda se fundamentam em proposições e palavras e, por isso, não são capazes, enquanto um modo de conhecimento especulativo, de captar aquela Infinidade *imediatamente*, sem a mediação da linguagem (conceitos e proporções) e dos símbolos⁶¹⁶. Os termos que admitem opostos não são capazes de expressar a Infinidade Absoluta do *Princípio*, pois: “o *Princípio* que é anterior às contradições complica tudo aquilo que as contradições circundam” (10). Ainda que a via mais adequada para se expressar a Infinidade absoluta seja uma linguagem paradoxal e o enigma, e que somente a contemplação do sentido oculto desse enigma possa encaminhar a mente humana à contemplação dessa Infinidade, ambas as lógicas da razão e do intelecto ainda são falhas no que tange descrever o Absoluto. Esse deve, em última instância, ser encontrado no silêncio místico da “douta ignorância” (em sua terceira dimensão). Nessa visão de Deus, objetivo final do conhecimento humano, restaria apenas a “Infinidade” absoluta, sem distinções e denominações de qualquer tipo. Nela, conhecedor e conhecido tornar-se-iam um só. Sendo assim, para o Cusano, quanto mais incompreensível for a expressão que simboliza a incompreensibilidade do divino, mais próxima ela estará

⁶¹⁵ Como nota Teixeira Neto: “O fiel, por meio de um processo ascendente, é conduzido na douta ignorância a superar a razão e a inteligência e a contemplar o Verbo [...] incompreensivelmente no corpo de modo incorpóreo, porque espírito, e no mundo não de modo mundano mas celestial e incompreensível e para que assim se veja que ele não pode ser compreendido por causa da excelência da sua imensidade”. Cf. *De doct. ig.*, III, 11. (TEIXEIRA NETO, 2012, p. 65).

⁶¹⁶ “E se alguém exprimir um conceito com o qual possas ser concebido, se que esse conceito não é teu conceito.. Com efeito, todo o conceito tem seu termo no muro do paraíso”. *De vis. dei.*, 13. (NICOLAU DE CUSA *apud* ANDRÉ, 1997, p. 208).

da verdade⁶¹⁷. As expressões enigmáticas do *De principio* são, nesse sentido, algumas das expressões que mais se aproximam da intenção de nosso autor. Nenhum dos sentidos possíveis do termo “fim”, correspondentes a cada um dos *modi cognoscendi*, é, do modo apresentado no *parágrafo 33* do *De principio*, capaz de exaurir a infinidade do *Princípio* e, também, daquilo que é principiado por este *Princípio*.

Para se conceber o que Nicolau de Cusa entende por “Universo”, dever-se-ia, ao menos, destacar que dois modos de se falar sobre o mesmo são possíveis: *in divinis* e *in contractio*. *In divinis*, Deus e Universo coincidem numa Infinitude Absoluta Inefável. *In contractio*, o Universo, embora não seja infinito em ato, é *indeterminado* pois “não possui limites dentre os quais esteja encerrado”. Neste sermão, ainda que de forma enigmática, Nicolau de Cusa parece buscar uma superação daquelas definições tomasianas⁶¹⁸, tão caras ao pensamento medieval, da “infinidade negativa” de Deus e “privativa” do Universo, uma vez que, nelas, os termos são imprecisos para se descrever o *Princípio* “inefável e inominável, acima de todas as afirmações e negações” (5) e, também, sua relação com o mundo criado. Nicolau parece não mais ver essa “imperfeição” denotada pela “privação” que Tomás observa⁶¹⁹, uma vez que, no Universo, expressa-se o *Logos* divino. Busca, então, mediante aquelas expressões, uma superação dessas definições racionais, na medida em que procura demonstrar que a Infinitude de Deus é *onipresente* e não pode ser considerada o “outro” de sua criatura (17). Isso mostra que, por essa Infinitude ser inefável e sua presença na criação não poder ser excluída, o Universo também se tornaria inefável, pois não se pode conhecer plenamente o causado sem se conhecer sua causa. Somente mediante uma indeterminação, poder-se-ia conjecturar sobre seus limites, pois o Universo não é visto “infinito em ato” e, todavia, é visto como “intérmino” (*interminatus*): duas proposições aparentemente antinômicas. Caso haja um limite “máximo” para o Universo, este seria o “Máximo” ou o *Deus Infinito* que, tomado em última instância, como Infinito, não seria, portanto, um “limite”. Deus, visto a partir dessa Infinitude plena, não se exclui do Universo e é o “princípio, o meio e o fim de tudo”, assim como o “Uno” procleano, em sua interpretação de Platão⁶²⁰. Essa plenitude, por ser Infinita, gera todas as coisas e, mesmo assim, não decai de sua Infinitude.

⁶¹⁷ “E a natureza intelectual que concebe aquele *ipsum esse* que é incompreensível tanto mais se encaminha à perfeição quanto mais se sabe de sua incompreensibilidade, pois o incompreensível é acessado mediante a ciência da ignorância”. *De princ.*, 29.

⁶¹⁸ Tomás de Aquino (*Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, I, 2.) asseverava que: “Eu respondo que uma coisa é dita infinita de duas maneiras: primeiro, por privação; assim, diz-se que uma coisa é infinita, quando está em sua natureza ter um fim, e ainda assim não tem nenhum: mas tal infinitude é encontrada apenas em quantidades. Em segundo lugar, por meio de negação, quando não tem fim. O termo infinito não pode ser atribuído a Deus no primeiro sentido, tanto porque nele não há quantidade; e também porque toda privação denota imperfeição, que está muito distante de Deus. Por outro lado, o infinito no segundo sentido é atribuído a Deus e a tudo o que nele existe, porque ele mesmo, sua essência, sua sabedoria, seu poder, sua bondade são todos sem limites, portanto, nele, tudo é infinito.” (THOMAS AQUINAS, 2004, p. 11. Trad. nossa).

⁶¹⁹ *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, I, 2.

⁶²⁰ *In Parm.*, VI, 1115, 15. Ver: Apêndice B.

Tendo em vista tais considerações, é o teólogo *místico* Nicolau de Cusa que encontra no *In Parmenidem* de Proclo caminhos para revelar essa Infinitude absoluta insondável do *Princípio*, ainda que de forma imprecisa. Esses caminhos deverão superar tanto a teologia catafática quanto a apofática, de modo a levar o investigador a “compreendê-la de modo incompreensível” e “nomeá-la de maneira inominável”⁶²¹. É também esse mesmo místico que lê as *Escrituras*, observando *seu* “Uno”⁶²² ser revelado a Israel por Moisés⁶²³, e busca no *Evangelho de João*⁶²⁴ o grande *enigma* do cristianismo⁶²⁵, perante o qual se propõe a filosofar: “*De que modo Deus poderia encarnar na forma humana sem deixar de ser Deus?*”? Suas considerações sobre esse *enigma* indicam a noção de uma *Infinitude Absoluta* que, ainda que “*contraída*” como Universo (ou Uno no Múltiplo), não deixa de ser *absoluta*. É na mística especulativa neoplatônica e na autoridade de Dionísio Pseudo-Areopagita que Nicolau ampara tais considerações. O problema: “*De que modo o Uno vem a ser múltiplo sem deixar de ser uno ?*” constitui, também, o cerne das investigações neoplatônicas⁶²⁶. Porém, o entendimento desse *enigma* universal jamais poderá ser apresentado de modo que a razão conceba tal Infinitude e aquilo que ela principia mediante termos e definições que implicam “similitudes” (13). A razão trabalha a partir do número e proporções que sempre admitem graus maiores ou menores de similitude (13) e aquela *Infinitude Absoluta* é “princípio numérico” como notou Platão⁶²⁷, ou seja, *anterior* a tudo aquilo que o número é capaz de descrever e, portanto, “inumerável”⁶²⁸. A *Díade*, por sua vez, que era considerada princípio da multiplicidade pelo neoplatônico Proclo, não mais tem lugar na ontologia cusana. O princípio de tudo é o *Uno exaltado*, o qual é eterno e não-multiplicável (8) e não é alteridade (7). Nada a pluralidade de entes recebe de uma suposta “Díade”, que constituiria outro princípio que não Deus, pois, do Deus transcendente, os entes recebem aquilo pelo qual são muitos e, do Deus imanente, aquilo pelo qual são entes (18). O Cusano, desta maneira, lê criticamente a tradição neoplatônica, de modo a enquadrá-la em seu referencial cristão (1) e monoteísta (2), ainda que de modo místico (19). A referência às noções advindas da metafísica de Proclo, portanto, é indispensável à toda fundamentação das noções de “Uno exaltado” e “Uno coordenado”, que permeia a maioria das discussões cusanas nesse sermão.

Se, entretanto, o homem deve se esforçar por compreender esse *Princípio*, uma vez que é de sua própria natureza intelectual tal empreendimento, as noções *complicatio e explicatio* (6) são ferramentas (da teologia catafática) que o Cusano utiliza para indicar de que modo o Uno (Deus) se relaciona com o múltiplo (pluralidade dos entes): pela *com-*

⁶²¹ Ver: *De doct ig.*, I, V, 13.

⁶²² *De princ.*, 8.

⁶²³ Dt. 6:4.

⁶²⁴ *De princ.*, 1.

⁶²⁵ Jo. 8:25.

⁶²⁶ Ver: *En.*, V, 5, 12.

⁶²⁷ *De princ.*, 32.

⁶²⁸ *De princ.*, 39.

plicatio, a presença de tudo é vista em Deus e, pela *explicatio*, a presença de Deus é vista em tudo⁶²⁹, sendo que, enquanto *complicatio* de tudo, Deus é visto em si mesmo, transcendendo o Universo e, enquanto *explicatio*, é visto imanente no Universo mediante sua plenitude *infinita*. Porém, essa noção de *plenitude infinita* deve ser sutilmente concebida, assim como a referência à proposição de Melisso de que o “Ser/Uno” (*hén*) é “infinito”, proposição duramente criticada por Aristóteles. Mesmo que abandonada a posição teísta *dualista* entre Deus e Universo, dever-se-á evitar a concepção *panteísta* na qual Deus e Universo são o mesmo em todos os aspectos. Entre essas duas posições opostas e mutuamente excludentes, deverá o filósofo investigar um modo possível de conceber que Deus não é nem “um outro” nem “o mesmo” de que sua criatura. Tal posição intermédia e conciliadora daquelas posições opostas somente pode ser indicada mediante a *scientia aenigmatica*, uma vez que “agora vemos de forma confusa”, através de enigmas. Porém, o Cusano tem a esperança de vê-lo *facie ad faciem*. Esse é o motivo do filosofar daqueles que se converteram aos céus⁶³⁰.

No resumo de nossos resultados que apresentamos acima, observam-se as principais noções para se pensar a questão da infinidade do Universo a partir de uma avaliação do sermão *De principio*, os quais obtivemos como conclusão e resposta a nossa *questão norteadora* e que classificamos em cinco grupos: i) as noções de um Uno transcendente (Uno exaltado) e um Uno imanente (Uno coordenado); ii) as noções vinculadas à Teologia catafática e à teologia apofática; iii) a noção de *scientia aenigmatica*; iv) as noções advindas do diálogo com a tradição filosófica; e, v) a noção de uma relação “não-dual” entre o Princípio e o Universo.

No tocante ao primeiro grupo, deve-se atentar às seguintes considerações: i) o Cardeal sempre nomeia tanto Deus como o Universo a partir de um mesmo nome: o “Uno” absoluto e o “Uno” *no* Múltiplo, a “Hipóstase” exaltada e a “Hipóstase” coordenada, a “Infinidade” que finitiza e a “Infinidade” que é finitizável. Isso indica que Nicolau de Cusa sempre pensa em uma só realidade *absoluta* que se constitui em um âmbito transcendente e um imanente e que não pode ser dividida, tal como opera a razão; ii) o aspecto transcendente do Absoluto é uma espécie de “*Não Ser relativo*” ao ser (“Uno que é”), não podendo ser concebido como se concebe esse último. O aspecto imanente é concebido em função de ser uma *imagem* do aspecto transcendente. O que se dá de maneira absoluta no transcendente se dá de maneira relativa no imanente, tal como as relações metafísicas concernentes aos *modi essendi* são uma imagem das relações entre as três Pessoas da Trindade. Assim, uma vez que o Universo é imagem de Deus e este último é Infinito, o Universo deverá ser, quando descrito positivamente, intérmino, não havendo limites que o encerrem.

⁶²⁹ (ANDRÉ, 1997, pp. 189-190).

⁶³⁰ *De princ.*, 16.

Em relação ao segundo grupo de noções, nota-se que o Uno, quando olhado em seu aspecto transcendente, mediante a teologia catafática, carrega as características da concepção trinitária cristã: i) é uma eternidade toda-simultânea; ii) é uma infinidade em ato; iii) é o exemplar do qual o Universo é uma imagem; iv) é *complicatio* de todas as coisas que são explicadas (*explicatio*) no Universo e no tempo; e, v) é tanto o princípio intelectual (*Logos*) de todas as coisas que, sem o mesmo, seriam deformidade e confusão, quanto o doador da essência de todas as coisas (*essentians*) que, sem ele, nada seriam. Todos essas noções indicam que o *Princípio* mantém uma ampla *relação* com o Universo. Quanto à teologia apofática, o Cusano destaca prioritariamente a negação em relação ao *Princípio*⁶³¹, sendo que, apoiando-se em Proclo, considera que nenhum nome convém ao Uno exaltado e que o mesmo não pode ser compreendido nem pela opinião, nem pela razão e pela ciência. A exegese cusana da tradição cristã, portanto, deve ser considerada a partir de um ponto de vista místico, ou seja, através de uma tradição que procura a união permanente da alma humana com Deus.

O terceiro grupo se refere à via pela qual se é capaz de vislumbrar esse Absoluto: a *scientia aenigmatica*. Toda a gnoseologia cusana e todo o uso dos termos referentes a Deus e ao Universo, portanto, devem ser entendidos no interior dessa ciência, cujo instrumento é o símbolo, a conjectura, o enigma, as metáforas e as “expressões enigmáticas”. Uma vez que todo conhecimento racional está impossibilitado de alcançar a infinidade absoluta, é somente através da transsumpção (*transumptio*) dos termos racionais referentes a Deus e Universo que se pode elevar à compreensão do *Princípio* e daquilo que este *Princípio* é causa. Desta maneira, compreendemos que os termos empregados pelo Cardeal tem níveis de significação e que são correspondentes a cada *modus cognoscendi*. Isso seria um importante fator para o pesquisador que se propõe a desvendar os “enigmas” de Nicolau de Cusa, uma vez que o mesmo deve avaliar com cautela o sentido de cada termo utilizado. Essa pluralidade de sentidos atribuídos a um mesmo termo segundo cada *modus cognoscendi* se mostra uma fonte de interpretações equivocadas de certos termos, notadamente, o termo “finito” quando aplicado ao Universo. No tocante a essa ciência, deve-se considerar as noções de *modus essendi* e *modus cognoscendi*, bem como as noções de *symbolica investigatio*, *conjectura* e *enigma*, fundamentos da *scientia aenigmatica*. Além disso, é de fundamental importância a noção de “douta ignorância” em seus três níveis, apontados por André. A “douta ignorância”, pressuposto central da filosofia cusana, determina que todo o conhecimento humano, enquanto uma “proporção”, está impossibilitado de descrever tanto o *Princípio* quanto o *Universo* de modo a nunca esgotar o seu conhecimento.

O quarto grupo se refere às noções advindas da interpretação e comentário da tradição filosófica por parte do Cardeal. Faz-se necessária uma ampla pesquisa para se

⁶³¹ Ver: (MACHETTA, 2004).

compreender na sua totalidade a interpretação de Nicolau de Cusa em relação aos autores que ele aborda. Nesse sentido, vem se desenvolvendo um grande trabalho de reconhecimento de suas fontes, principalmente através da avaliação de sua biblioteca em Kues⁶³². O sermão *De principio* traz quatro referências primordiais nesse sentido: a Platão, a Proclo, a Aristóteles e a Melisso. Uma vez que o escopo deste trabalho não permite, devido ao curto período para sua realização, um aprofundamento maior nessas referências, ainda que buscássemos constantemente indicar alguns aspectos dessas relações com a tradição que avaliamos serem importantes para a compreensão do texto, constata-se que as mesmas devem ser aprofundadas e constituem um importante passo para a compreensão do pensamento do Cardeal. Ao modo da exegese da tradição cristã, a exegese cusana em relação à tradição filosófica nos parece ser a de um místico, cuja experiência interior o impulsiona a observar naquela os pensadores que a buscaram compreender⁶³³.

A mais clara referência à tradição filosófica nesse texto é à obra *In Parmenidem* de Proclo. Esperamos ter indicado, durante a avaliação do sermão, alguns pontos de contato entre a mesma e o pensamento cusano. Todavia, o Cardeal não estudou somente aquele texto procleano, mas também os textos *Elementos de Teologia* e *Teologia platônica*⁶³⁴. Sendo assim, no âmbito de nossa limitada dissertação, foi-nos impossível captar todos os meandros de sua interpretação sobre a filosofia do Diádoco. Neste sermão, as noções procleanas que mais se destacaram em nossa avaliação foram: i) a noção de *authypostaton*, ou *subsistente per se*; ii) as noções de “Uno exaltado” e “Uno coordenado”, como avaliamos no primeiro grupo; iii) a hierarquização da realidade segundo “graus de participação”; iv) a diferenciação entre “Não Ser Absoluto” e “Não Ser Relativo”; e, v) o abandono do princípio procleano da “Díade”. Tais noções são interpretadas por Nicolau de Cusa no sentido de mostrar sua concordância com aspectos de seu referencial cristão. Assim, tal qual Dionísio Pseudo-Areopagita, o Cusano entende que as hipóstases procleanas constituam as três Pessoas da Trindade e que o *Uno exaltado* e o *Uno coordenado* se transformem em dois aspectos do mesmo “Uno”. Esse “Uno exaltado” é a *Hipóstase de toda hipóstase* e subsiste *per se*. São abandonados pelo Cardeal, portanto, quaisquer outros princípios que não o Uno exaltado, ou a *Infinitas finiens* como, por exemplo, a “Diade” procleana. Desta maneira, não haveria princípios intermediadores entre a Hipóstase *exaltada* e a *coordenada à multiplicidade* como em Proclo, pois essa última constitui-se, segundo o Cardeal, como uma “*contractio*” da primeira.

Em relação a Platão, percebeu-se que Nicolau de Cusa interpreta alguns pontos de sua filosofia segundo a leitura procleana do diálogo *Parmênides*, como é o caso do *parágrafo 32*, onde considera que Platão postula dois princípios posteriores ao Uno⁶³⁵: o finito

⁶³² Ver: (ANDRÉ, 1997, pp. 36-37).

⁶³³ O escrito *De venatione sapientiae* constitui uma importante obra para a compreensão da relação entre o Cardeal e suas fontes da tradição filosófica.

⁶³⁴ Ver: (D’AMICO, 2009).

⁶³⁵ Ver: *In Parm.*, III, 806. (PROCLUS, 1987, p. 172). Conforme o *Filebo*, 23 C.

e o infinito. Nicolau havia, anteriormente, dito ser impossível multiplicar os princípios na eternidade e censura Proclo por fazê-lo⁶³⁶. Platão, na visão de Nicolau, compreende que, necessariamente, a infinidade seja algo intérmino e confuso e o finito sendo a forma definidora e delimitante da infinidade⁶³⁷. E é precisamente nesse ponto que Nicolau inverte a concepção de Platão: para o Cardeal, é o infinito que define o “finito”. Porém, “infinito e finito” não podem ser princípios abaixo do Uno, como em Platão, mas indicam dois aspectos, um transcendente e um imanente, de uma mesma *Infinidade Absoluta*⁶³⁸.

Por sua vez, a referência a Melisso apresentada no *parágrafo 33* é única em sua obra⁶³⁹ e, devido a este fato, deve ser melhor explorada. Podemos supor que, ao menos, a simples menção ao pensador Sâmio e sua defesa, constitui um “simbolismo” que, no nosso entender, representa a busca de superação de toda uma forma de pensar arraigada na Idade Média, ou seja, da cosmovisão aristotélica. A defesa de Melisso, antípoda de Aristóteles na questão da finitude/infinitude do Universo, indicaria, ao menos, uma insatisfação com essa cosmovisão. Nicolau de Cusa demonstra claramente sua busca pela superação dos princípios da lógica aristotélica, notavelmente, o princípio do terceiro excluído. Podemos supor que, dessa forma, busca superar a teologia racional edificada na escolástica, revalorizando o neoplatonismo em oposição ao aristotelismo corrente em sua época. Podemos inferir que, mediante as expressões enigmáticas “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”, o Cardeal claramente busca superar o referencial aristotélico-tomista através de uma superação das noções de “infinitude negativa” de Deus e “infinitude privativa” do Universo. A utilização dessas “expressões enigmáticas” indica a utilização da “lógica do intelecto”, pois as mesmas são compostas mediante a *coincidentia oppositorum*⁶⁴⁰: Deus é a “infinidade que é fim sem fim” e o Universo é a “infinidade que é finitizável pelo fim infinito”. Assim, as definições aristotélico-tomistas são transpostas para o domínio do intelecto, tendo por objetivo levar à contemplação da infinidade absoluta de Deus que está para além de todo o discurso racional e intelectual.

E a quinta e decisiva noção presente no *De principio* constitui, ao nosso entender, a mais importante a ser considerada na avaliação da questão da infinidade do Universo e também constitui a principal indicação de que a *hipótese de leitura* que estabelecemos é satisfatória para se compreender o pensamento de Nicolau de Cusa. No parágrafo 38, o Cardeal afirma:

⁶³⁶ *De princ.*, 25.

⁶³⁷ *De princ.*, 32.

⁶³⁸ Sobre esse aspecto, chamou-nos a atenção a passagem: “*Et logon est consubstantiale verbum seu ratio diffiniti patris se diffinientis, in se omne diffinibile complicans, cum nihil sine ratione unius necessarii diffiniri possit*”. *De princ.*, 9., onde o Cusano indica que o Princípio unitrino define a si mesmo, ou seja, a Infinidade define a si mesma.

⁶³⁹ Conforme pesquisa pelo termo Melisso no *Cusanus portal*, site que disponibiliza a obra completa do Cardeal em Latim, Inglês e Alemão. Ver: <<http://www.cusanus-portal.de/>>, no campo: opera> KWIC-Index anzeigen > suchen (melissi).

⁶⁴⁰ Cf. *De principio*, 33.

E o *Princípio* Uno que dá a tudo sua *Hipóstase* não é *outro* nem o *mesmo* [em relação às suas criaturas], senão por ser *sobre exaltado*, devido à sua excelência. E, a respeito de tudo aquilo criado por este *Princípio*, o Criador não é *idêntico* à sua criatura, pois não o é [igualmente] a causa e o causado, mas, não está separado, de modo que seja outro; pois, [se este fosse o caso], então, o criador e a criatura constituiriam um número, o qual necessitaria, [por sua vez], de um princípio, desde que toda multitude necessita de um princípio uno e, assim, o primeiro princípio não seria *Primeiro Princípio*. O apóstolo Paulo expressa este ponto quando diz que Deus não nos é distante, pois nele existimos e nos movemos.⁶⁴¹

Essa passagem, ao nosso ver, indica que “o pensar com radicalidade a questão da infinidade de Deus”⁶⁴² leva o Cusano a estabelecer que esta *Infinidade absoluta* leva, necessariamente, à impossibilidade de a mesma ser “um outro” em relação ao Universo. Caso isso ocorresse, essa *Infinidade* deixaria, obviamente, de ser absoluta e o Universo, separado dela, consistiria-lhe um limite. Eis um dos problemas centrais para a filosofia de Nicolau de Cusa, pois, como é possível abandonar o dualismo Criador/criatura sem cair em um *panteísmo*? Nicolau deixa claro que Deus também não é *idêntico* à sua criatura, e isso indica que nenhuma das duas opções (opostas) é, por ele, admitida. Assim, o filósofo da *coincidência oppositorum* pretende fornecer um terceiro caminho, que consideramos ser uma *paradoxal imanência e transcendência* divina. Podemos rastrear essa mesma ideia em Plotino e Proclo⁶⁴³, inclusive com a mesma argumentação, referindo-se ao primado de uma “não-dualidade” em detrimento da dualidade: uma vez que “toda multitude necessita de um princípio uno”, se Deus e Universo constituíssem uma dualidade e, portanto, um “número”, Deus deixaria de ser o primeiro *Princípio*, pois, toda dualidade pressupõe uma unidade anterior. Essa “não-dualidade” entre o *Princípio* e o Universo, presente também na mística neoplatônica⁶⁴⁴, deve necessariamente ser levada em conta quando avaliada a questão da finitude/infinitude do Universo em seu pensamento.

Entendemos, a partir de nossa pesquisa, que qualquer definição racional que se proponha para o Universo (ou finito, ou infinito), no entender cusano, possa implicar em uma redução de sua “compreensão incompreensível”, que tanto nosso filósofo defende mediante o princípio da *douta ignorância*. Isso se deve, principalmente, pelo fato de *Princípio* e *Universo* não constituírem duas entidades separadas e opostas. A denominação “finito” que se encontra relacionada ao Universo em diversos momentos de sua obra é, no mínimo, ambígua e possui níveis de significação e, portanto, de entendimento, em diferentes contextos. Entendemos que, na avaliação dessa questão, devem ser considerados os

⁶⁴¹ *De princ.*, 38.

⁶⁴² Segundo Volkmann-Schluck, conforme: (ANDRÉ, 1997, p. 199).

⁶⁴³ Em Plotino: *En.* V, 5, 4. Em Proclo: *In Parm.*, VI, 1077, 5-8.

⁶⁴⁴ Segundo Mondolfo, no neoplatonismo há um tríplice infinito: “o infinito *em si* originário (Deus, primeiro princípio); o infinito por expansão descendente, que se realiza na emanção, gerando progressivamente a infinidade do Intelecto, da Alma e do Mundo; e o reascendente infinito *por concentração*, que se atualiza no êxtase, reunião ou identificação indiscernível, do finito (alma humana) com o infinito (Deus)” (MONDOLFO, 1968, p. 493).

cinco grupos de noções que destacamos, retirados do texto do *De principio* e, para que a mesma possa ser corretamente compreendida, resta ainda verificar como essas noções são relacionados à sua concepção de Universo na totalidade de sua obra, empreendimento que estimula nossas investigações futuras.

A presente dissertação procurou verificar no sermão *De principio* (1459) as noções que auxiliam na compreensão da questão da “infinidade do Universo” no pensamento de Nicolau de Cusa. Essa é uma questão de difícil compreensão e que levanta discordâncias em seus intérpretes. Nossa *hipótese de leitura*, a de uma *paradoxal transcendência e imanência divina*, inspirada na obra de João Maria André⁶⁴⁵, mostrou-se condizente com os resultados obtidos. Este sermão, considerado do período tardio da obra cusana, apesar de traduzido para as línguas espanhola, italiana e inglesa, não havia sido traduzido para a língua portuguesa, assim como a grande maioria da obra do Cardeal. Assim, nosso interesse inicial, que foi se aprimorando no decorrer dessa pesquisa nos estimulou a, primeiramente, empreender uma tradução do texto cusano, para servir de apoio para nossas considerações. Essa tradução se estabeleceu em sua versão parcial na metade do segundo ano de pesquisa e foi encaminhada para revisão do professor José Teixeira Neto, a qual deu contornos finais à mesma. Apresentamos a mesma ao lado do texto latino no *Apêndice A* de nossa dissertação, tendo em vista a necessária comparação com o mesmo, para efeito de dirimir dúvidas e esclarecer a sua leitura.

Na medida em que sentimos a necessidade de apoiar nossa interpretação segundo uma comparação com o texto procleano do *In Parmenidem*, destacamos uma passagem que visualizamos ser de grande importância para a avaliação das “expressões enigmáticas” do texto cusano. O *Comentário ao Parmênides* de Proclo também é um texto que carece de tradução para a língua portuguesa. Nesse sentido, empreendemos também a sua tradução a partir do texto inglês de Dillon e do latino de Moerbeke, o qual tivemos acesso tardiamente. Apesar dessas dificuldades de fontes em língua portuguesa, procuramos superá-la mediante essas traduções, mesmo que reconhecêssemos serem elas ainda parciais e carentes de aprimoramento. Nesse sentido, também encontramos um projeto futuro: o de traduzir as obras cusanas que ainda não estão disponíveis para o português e acompanhá-las com comentários. Esperamos ser este o nosso projeto de vida acadêmica, daqui por diante. Toda pesquisa de iniciação em um autor complexo, como é o caso de Nicolau de Cusa, fatalmente incorrerá em abreviações, falhas e obstáculos referentes ao escasso tempo de sua realização. Porém, esperamos, ao menos, ter destacado a importância do *De principio* em relação ao tema da “infinidade” no pensamento de Nicolau de Cusa. O sermão ainda oferece, segundo nosso entendimento, um forte indício de um “*Panenteísmo*” em seu pensamento. Deus aparece como uma *Infinidade absoluta*, que inclui o Universo (intérmino) sem por ele ser incluído. Este último não pode ser considerado um

⁶⁴⁵ (ANDRÉ, 1997).

“outro”, nem “o mesmo” em relação a Deus. Nicolau indica, portanto, nesse texto, que uma *mesma* Infinitude se divide (incompreensivelmente) em “*finiens*” e “*finibilis*”. Sendo assim, entendemos que a intenção do Cardeal era a de argumentar que Deus *é* o Universo, de modo que o Universo não contemple a totalidade de Deus. Deus *é* o Universo mas *não é só* o Universo. O Universo em si mesmo não poderia ser considerado *Infinito*, pois depende da *Infinitas finiens*, que é seu limite, *definiens* e objetivo de modo transsumptivo. Deus em sua Infinitude absoluta, única e propriamente, pode ser dito “*Infinito*”, ainda que de modo anterior à quantidade (*ante quantitatem*)⁶⁴⁶. Porém, o Universo não pode ser dito única e propriamente “finito”, uma vez que *participa* da Infinitude de Deus.

Outro ponto que se destacou, mediante a presente dissertação, foi a demonstração de que essas *expressões enigmáticas* possuem “níveis de cognição” que correspondem às quatro “regiões gnoseológicas”, formuladas no livro *De coniecturis* (1441). Assim, o termo “fim”, quando aplicado à *Infinitas finiens* adquiriria, conforme o “mérito” de cada uma dessas regiões, um significado próprio. Nicolau de Cusa, ao estabelecer as expressões “*Infinitas finiens*” e “*Infinitas finibilis*”, tenta expressar *intellectualiter* - através de uma linguagem que se utiliza da coincidência dos opostos (infinito/fim) - *de que modo* o Universo, ou o *Uno no Múltiplo*, também participa da *Infinitude Absoluta*. Isso somente se daria em um “*panenteísmo*”, no qual se admita a presença do “Uno” imanente (todo - *pan*) no (*en*) Uno transcendente (*théos*), ainda que a *Unidade/Infinitude Divina* não se reduza à apenas a infinitude do Universo, permanecendo, enquanto plenitude, em seu aspecto *incontraído*, como Infinitude em sentido absoluto. Esperamos que, mediante a apresentação dos argumentos em favor dessa interpretação do pensamento cusano, possamos ter contribuído com a compreensão de sua obra, ainda que de maneira limitada.

⁶⁴⁶ Cf. *Marginália* de Nicolau de Cusa. C. 114, *mg. infer. notatur*. (PROCLUS, 1995, p. 550). Cf. *infra*, Apêndice B, p. 242.

Referências

FONTES PRIMÁRIAS

Obras de Nicolau de Cusa consultadas:

NICHOLAS OF CUSA. *Apologia Doctae Ignorantiae Discipuli ad Discipulum*. Translation by Jaspers Hopkings from *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Vol. II, edited by Raymond Klibansky (Leipzig: F. Meiner, 1932). The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota. Third edition, 1988.

NICHOLAS OF CUSA. *On the Begining*. Trad. e notas de Jaspers Hopkings. The Arthur J. Banning Press, Mineapollis. 1998. (Translated from *Nicolai de Cusa Opera Omnia* Vol. X, *Opuscula II*, fasciculus 2b: *Tu Quis Es De Principio*. Edited by Karl Bormann and Heide D. Riemann. Hamburg: Meiner Verlag, 1988).

NICHOLAS OF CUSA. *De aequalitate*. Trad. Jaspers Hopkings. The Arthur J. Banning Press, Mineapollis. 1998b.

NICHOLAS OF CUSA. *De beryllo*. Trad. Jaspers Hopkings. The Arthur J. Banning Press, Mineapollis. 1998c.

NICHOLAS OF CUSA. *De coniecturis*. Trad. Jaspers Hopkings. The Arthur J. Banning Press, Mineapollis. 1998d.

NICHOLAS OF CUSA. *De theologicis complementis*. Trad. Jaspers Hopkings. The Arthur J. Banning Press, Mineapollis. 1998e.

NICOLÁS DE CUSA. *Dialogus De ludo globi*. El juego de la bola. Introducción, traducción y notas Ángel Luis Gonzalez. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra S. A, EUNSA, 2015.

NICOLÁS DE CUSA. *Sobre la mente y Dios*. Editor: D. Ángel Luis González. Ediciones Universidad de Navarra S. A, EUNSA, 2014.

NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*. Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Disponível em: <<http://www.cusanus-portal.de/>>. Acesso: 30/02/2017.

NICOLAI DE CUSA. *Nicolai de Cusa Opera Omnia* Vol. X, *Opuscula II*, fasciculus 2b: *Tu Quis Es? De Principio*. Edited by Karl Bormann and Heide D. Riemann. Hamburg: Meiner Verlag, 1988.

NICOLAI DE CUSA. Opere filosofiche di Nicolò Cusano. A cura di Graziella Federici-Vescovini. U.T.E.T : Torino/Italia, 1972.

NICOLAI DE CUSA. Opere filosofiche, theologiche e matematiche. A cura di Enrico Peroli. Giunti Editore S.p.A./Bompiani, 2017.

NICOLAU DE CUSA. A visão de Deus. Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. 4ª Edição Revista. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

NICOLAU DE CUSA. A visão de Deus. Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. 2ª Ed. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

NICOLAU DE CUSA. A douta ignorância. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Baseada na edição bilíngue da Academia de Heidelberg na Felix Meiner Verlag. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

Obras de Proclo consultadas:

PROCLUS. Proclus' commentary on Plato's Parmenides. Trad. Morrow, Glenn, R.; Dillon, John, M. Princeton University Press, 1987.

PROCLUS. Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome II: Livre V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues. Édition Critique par Carlos Steel, suivie de l'édition des extraits du Commentaire sur le *Timée*, traduits par Moerbeke. Leuven University Press, 1985.

FONTES SECUNDÁRIAS

ANDRÉ, João M. Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigação científica e Tecnológica, 1997.

ANDÍA, Ysabel de. Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionísio Areopagita. Anuario Filosófico, 2000 (33), 363-394.

ARISTÓTELES. Metafísica. Trad. Edison Bini - 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2012.

ARISTOTLE. The complete works of Aristotle. Vol. I, II. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Bollingen Series LXXI. Princeton University Press, 1985.

AUBENQUE, Pierre. O problema do Ser em Aristóteles. Ensaio sobre a proble-

mática aristotélica. São Paulo: Paulus, 2012.

BARNES, Jonathan. Filósofos Pré-Socráticos. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BEZERRA, Cícero Cunha. Compreender Plotino e Proclo. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

BEZERRA, Cícero Cunha. Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e neoplatonismo. São Paulo: Paulus, 2009.

BEIERWALTES, Werner. Pensare L'Uno: Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi. Traduzione di Maria Luisa Gatti. Introduzione di Giovanni Reale. Centro di Ricerche di Metafisica. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

BEIERWALTES, Werner. Cusanus: Reflexión metafísica y espiritualidad. Traducción de Alberto Ciria. Colección de Pensamento medieval y renascentista, n. 72. Navarra, Espanha. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2005.

BERGSON, Henry. Cursos sobre filosofia grega. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERTELLONI, Francisco. Status ... quod non est res: Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo. *Qvodlibertaria Mediaevalia. Textos e Estudos.* 7-8 (1995), p. 153-175.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2012.

BRANDÃO, Bernardo G. dos Santos. A tradição do discurso apofático na filosofia grega. *HYPNOS*, ano 12. N° 18 – 1° sem. 2007 – São Paulo. pp. 90-97.

BRUN, Jean. O neoplatonismo. Lisboa: Edições 70, 1991.

BRUNO, Giordano. A causa, o princípio e o uno. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: Nova Stella editorial, 1988.

BRUNO, Giordano. Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos. Trad. Diamantino F. Trindade e Lais dos S. P. Trindade. 2 ed. São Paulo: Madras, 2006.

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

CASTIGLIONI, Luigi; MARIOTTI, Scevola. Vocabulario della lingua latina. Terza edizione. Roma: Loescher Editore, 1996.

CLOTA, José A. El neoplatonismo: Sistesis del espiritualismo antiguo. Barcelona: Anthropos, 1989.

COUNET, Jean Michel. What did Nicholas of Cusa mean with his conception of the universe as indefinite? (Université Catholique de Louvain).

D'AMICO, Claudia. El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa. Una lectura

de De Beryllo e De Principio. In: Nicolaus Cusanus. *Perspektiven seiner Geistphilosophie*. Regensburg: Roderer Verlag, 2003, p. 15-25.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa em diálogo com sus fuentes: la redefinición del platonismo. *Mirabilia* no.19 (2014/2). Jun-Dez, 2014.

D'AMICO, Claudia. El hombre como "secundus deus": forma única y reconstrucción nocional de géneros y especies en el pensamiento cusano. *Porto Alegre: Veritas*, v. 44, n. 3, Setembro de 1999. Pp. 815-822.

D'AMICO, Claudia. (org.) *Todo y nada de todo. Selección de textos del Neoplatonismo Latino Medieval*. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2008.

D'AMICO, Claudia. La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 26, (2009): 107-134.

DOBIE, Robert J. *Logos and Revelation: Ibn' Arabi, Meister Eckhart, and mystical hermeneutics*. The Catholic University of America Press, 2010.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

FERNANDES, Edrisi. O problema do mal em Nicolau de Cusa. *Revista portuguesa de Filosofia*, n. 64, 2008. pp. 557-579.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachi. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GANDILLAC, Maurice de. *Gêneses da modernidade*. Trad. Lúcia C. Leão e Maria Pessoa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

GERSH, Stephen. *Interpreting Proclus: From antiquity to the Renaissance*. (Ed.) Cambridge University Press, 2014.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GILSON, Etienne. BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Trad. e nota introdutória de Raimundo Vier, O. F. M. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEIMSOETH, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Tercera edición. *Revista de Occidente*. Madrid, 1960.

HUYSSTEEN, J. Wentzel Vrede van. Ed. *Encyclopedia of science and religion*. 2 ed. New York: Macmillan, 2003.

LAI, Tyronne Tai Lun. Nicholas of Cusa and the Finite Universe. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 11, Number 2, April 1973, pp. 161-167 (Article).

LIVINGSTONE, E. A, et al. The concise Oxford dictionary of the Christian Church. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LUDUEÑA, Ezequiel. Eriúgena. Comentarios de Ezequiel Ludueña; compilado por Ezequiel Ludueña. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Galerna, 2016.

LYRA, Sonia Regina. Nicolau de Cusa: visão de Deus e teoria do conhecimento. São Paulo: PUC-SP. Tese de doutoramento, 2010.

MACHETTA, Jorge M. La noción de Principio en Nicolás de Cusa a partir del comentario al Parménides de Proclo. In: DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto Hofmeister (Orgs.). A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval. Porto Alegre, PUCRS, 2004, p. 689-704.

MACHETTA, Jorge M. Primacía de la negación y coincidencia de opuestos; Presencia del Comentario al Parmênides de Proclo en la formulación de Nicolás de Cusa. V Jornadas de Investigación en Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires. 9-11 de diciembre de 2004. En: Revista de Filosofía y Teoría Política, Anexo 2005.

McGRADE, A. Stephen (org.). Filosofia Medieval. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008.

McGRATH, Alister E. Teologia sistemática, histórica e filosófica: Uma introdução à Teologia Cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MEAD, G, R, S. The Chaldaean Oracles, Vol 1. London: The Theosophical Publishing Society, 1908.

McGRATH, Alister E. Teologia sistemática histórica e filosófica: Uma introdução à Teologia Cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MONDOLFO, Rodolfo. O infinito no pensamento da antiguidade clássica. São Paulo: Editora Mestre Jou. 1968.

NEVES, Marcos Cesar D. Do infinito, do mínimo e da Inquisição em Giordano Bruno. Ilhéus: UESC, 2004.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Amor, caritas e dilectio: elementos para uma hermenêutica do amor no pensamento de Nicolau de Cusa. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2008.

NOVAES, Moacyr. A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

OLIVEIRA, Anselmo C. Fundamentos históricos e filosóficos do método hermenêutico da escola de Tübingen. Synesis, v. 3, n. 1, 2011, p. 1.

PLATÃO. Diálogos III (socráticos). Trad. textos complementares e notas Edson

Bini. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2008.

PLATÃO. Diálogos V: O banquete; Mênon; Timeu; Crítias. Trad. textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2010.

PLATÃO. Parmênides. Edição estabelecida por John Burnet traduzida por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Loyola, 2003.

PLATÃO. A República. Introd. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8 ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Porto, 1996.

PLOTINUS. The Enneads. Translated by Stephen Mackenna. Abridged with an introduction and notes by John Dillon. London: Penguin Books, 1991.

PSEUDO-DIONÍSIO O AREOPAGITA. Obra completa. Trad. Roque Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

PSEUDO-DIONÍSIO O AREOPAGITA. Teologia mística. Trad. Mário S. de Carvalho. Mediaevalia textos e estudos. Fundação Eng. Antônio de Almeida. Porto: 1996, n. 10.

REALE, Giovanni. Para uma nova interpretação de Platão. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

REGO, Francisco. La nueva tología de Nicolás de Cusa: La descalificación del saber racional. Buenos Aires: Ediciones Gladius, 2005.

RUSCONI, Maria C. El fundamento epistémico del uso de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa [1401-1464]. Tesis de Doctorado. Faculdade de Filosofia y Letras, FILO:UBA, Buenos Aires, 2010.

RUSCONI, Maria C. El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464) Buenos Aires: Editorial Biblos. Colección Presencias Medievales, 2012.

SANTO AGOSTINHO. Opera Omnia. Editio latina. PL 35. In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor. Obtida em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Acesso: 24 de Out., 2017.

SANTO AGOSTINHO. Confissões. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

SANTO AGOSTINHO. Comentário literal ao Gênesis. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

SARAIVA, F. R. dos Santos. Novíssimo dicionário latino-português. Etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico. Décima ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993.

SOUZA, Kledson Thiago A. de. Liberdade, igualdade e amor: perspectivas para

uma ética em Nicolau de Cusa. João Pessoa, PB. UFPB. Dissertação de Mestrado, 2018.

SPINELLI, Miguel. Questões fundamentais da Filosofia Grega. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

TEIXEIRA, Lívio. Nicolau de Cusa: Estudos dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do *De Docta Ignorantia*. Cadernos espinozanos n. X. Agosto de 2003. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP. Universidade de São Paulo.

TEIXEIRA NETO, José. Nexus: Da relacionalidade do princípio à “Metafísica do Inominável” em Nicolau de Cusa. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2012.

TEIXEIRA NETO, José. Possest: indicações para se pensar a relacionalidade do princípio em Nicolau de Cusa. *Mirabilia*, 19 (2014/2). PP. 188-214.

TEIXEIRA NETO, José. O vocabulário filosófico-teológico de Nicolau de Cusa: indicações para se pensar a relação entre o uno e o múltiplo. *Princípios. Revista de Filosofia*. Natal, v.18, n.30, jul./dez. 2011, p. 53-83.

THOMAS AQUINAS, St. *Commentary on Aristotles’s Physics*. Indiana: Dumb ox Books, 1999.

THOMAS AQUINAS, St. *On the power of God. Quaestiones disputatae de potentia dei*. Wipf and Stock Publishers: Oregon, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. Trad. Odilão Moura. Campinas: CEDET, 2017.

ULLMANN, Reinholdo A. *Plotino: um estudo das Enéadas*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

UNDERHILL, Evelyn. *La mística: Estudio y desarrollo de la consciencia espiritual*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

VERLAG, W. Kohlhammer. *Theological Dictionary of the New Testament*. Trad. Bromilley, Geoffrey W.; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.

Vulgatam Clementinam. Editio electronica. Ed. Michaele Tvveedale. Londres, 2006.

WENK, J. *De Ignota Litteratura*. Translation by Jaspers Hopkins. The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota, Third edition, 1988.

Apêndices

APÊNDICE A – Tradução do *De principio*

“Quem és tu?” Jesus responde então: “[Eu sou] o *Princípio*, [Eu] quem vos falo” (João. 8:25).

1 Para o exercício de nosso intelecto, proponho tratar aqui, pela graça de Deus, certos pontos a respeito do *Princípio*. Na língua grega, a palavra “*Princípio*” é feminina em gênero e, na passagem acima, está no caso acusativo. Agostinho interpreta essa passagem [da seguinte forma]: “Eu, quem vos falo, sou o *Princípio*, acredite em mim e então vós não perecereis em vossos pecados”.

2 Primeiramente, então, investiguemos se há um *Princípio*. Platão, como Proclo escreve em seu *Comentário ao Parmênides*, assevera que este mundo veio a existir a partir de uma causa anterior, na medida em que o que é divisível não pode subsistir *per se*, pois o subsistente *per se* é [tudo] aquilo que *pode ser*. Contudo, desde que o divisível pode ser dividido, também *pode não ser*; ou melhor, na mesma medida como é, em si, *passível de divisão*, não é subsistente *per se*, ou seja, não é *authypostaton*.

3 Além disso, um agente visível atua por meio de uma força invisível, por exemplo, o fogo atua por meio do calor e a neve atua por meio do frio; e, da mesma forma, em geral, um agente que causa ou gera é invisível. Mas, no caso do subsistente *per se*, o que faz e o feito,

“*Tu quis es? Respondit eis Iesus: Principium, qui et loquor vobis.*” (Jo. 8, <25>).

1 Propositum est pro exercitatione intellectus de principio dei dono quaedam tangere. Est autem principium in Graeco feminini generis et in hoc loco accusativi casus. Hinc Augustinus exponit: Principium, qui et loquor vobis, me credite, ut non pereamini in peccatis vestris.

2 Primum igitur investigemus, si est principium. Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit, asseruit hunc mundum exseniori causa in esse prodiisse, nam partibile non potest per se subsistere; quod enim per se subsistit, hoc est quod esse potest. Partibile autem, cum possit partiri, potest non esse. Unde cum, quantum est de se, possit partiri et non esse, patet quod non est per se subsistens sive authypostaton.

3 Item visibile agens agit per virtutem invisibilem, ut ignis per calorem et nix per frigiditatem; et ita generaliter agens seu generans est invisibile. Sed in per se subsistente idem est faciens et factum, generans et genitum. Non est ergo visibile.

o que gera e o gerado são o mesmo. Portanto, [o subsistente *per se*] não é visível.

4 Além do que, se o divisível existisse *per se*, existiria e, ao mesmo tempo, não existiria. Por exemplo, se o cálido fosse *per se* aquilo que é, então ele faria a si mesmo quente e, portanto, seria ambos: *quente e não quente* [ao mesmo tempo]. De que modo poderia fazer-se quente se não fosse [anteriormente] quente e de que modo poderia ser em ato quente, quando quente se torna? Portanto, [o divisível] não pode ser movido por si mesmo.

5 Então, assim como todo movimento provém de uma causa imóvel, todo o divisível provém de uma causa indivisível. Contudo, este mundo visível e corpóreo é de uma natureza divisível, desde que o que é corpóreo é divisível. Assim sendo, [este mundo] provém de uma causa anterior, indivisível. [Isso], nosso Salvador o exprime quando fala: “Quem dentre vós pode adicionar um único cúbito no seu tamanho?” (Lc. 12, 25). De fato, o que é a partir de uma causa não pode acrescentar algo para que seu ser seja maior; mas, ele que deu o ser, isto é Deus, dá o incremento. Como Paulo afirma: “Nem aquele que planta nem aquele que rega, mas somente Deus é quem gera o crescimento” (I Cor. 3, 7). A partir dessas considerações, é evidente que somente o infinito e eterno é *authypostaton*, ou seja, *existente per se*, por isso, somente *ele* é indivisível e é aquilo ao qual nada pode ser acrescido. Contudo, podem haver adições

4 Item si divisibile foret per se subsistens, simul existeret et non existeret, sicut si calidum per se hoc esset, quod est, tunc se calefaceret et ita esset calidum et non calidum. Quomodo enim se calefaceret, si non esset calidum, et quomodo esset actu calidum, quando se calefaceret? Sic et per se motum esse nequit.

5 Sicut igitur omnis motus est a causa immobili, sic omne partibile a causa impartibili. Corporalis autem iste visibilis mundus utique partibilis est naturae, cum corpus sit divisibile. Est igitur a seniori impartibili causa. Hoc exprimit salvator noster, quando dicebat: “Quis vestrum cogitans potest adicere ad staturam suam cubitum unum?” (Luc. 12, 25). Qui enim est a causa, ille non potest adicere, ut esse suum sit maius; sed ille dat incrementum, qui dedit et esse, scilicet deus. Sic Paulus ait: “Neque qui plantat est aliquid aut qui rigat, sed qui incrementum dat, deus (I Cor. 3, 7)”. Patet ex his quod solum infinitum et aeternum est *authypostaton* sive per se existens, cum illud solum sit impartibile et cui nihil adici potest. Omni autem finito addi vel subtrahi posse non repugnat. Non est igitur *authypostaton* seu per se subsistens, sed a causa seniore.

e subtrações de algo finito, sem que haja conflito. Assim sendo, [o finito] não é *authypostaton*, ou subsistente *per se*, mas provém de uma causa mais antiga.

6 O fato de que não exista senão [apenas] *uma* causa de tudo ou [somente] *um Princípio* e não muitos [princípios] é evidente de acordo com o ensinamento de Cristo, que afirma que “apenas um é necessário”. A pluralidade, sendo uma alteridade, é perturbadora (*turbativa*) e não necessária. Proclo, naquela obra, demonstra esse ponto, utilizando a seguinte linha de raciocínio: se houvesse muitos princípios, seriam iguais [neste respeito], a saber: que seriam *princípios*. E, assim sendo, participariam do Uno. O participado (*participatum*), seguramente, é primeiro [em relação] àqueles que dele participam (*participantibus*). Portanto, não existe uma pluralidade de princípios, senão um [singular] *Princípio* anterior à multiplicidade. Mas, se disserdes que os princípios são plurais, descartando sua participação no Uno, esse discurso se autoaniquilaria; pois, esses princípios plurais seriam ambos *semelhantes*, em virtude de não participarem do Uno, e *não semelhantes*, em virtude de não participarem do Uno, pois os [princípios] plurais que *participam* do Uno são *semelhantes* e, conseqüentemente, os [princípios] plurais que *não participam* do Uno são *dessemelhantes*. Fica claro, portanto, que não é possível haver uma pluralidade de princípios.

7 Seguindo a mesma linha de raciocínio, é evidente que não exista uma pluralidade completamente à parte

6 Quod autem non sit nisi una omnium causa seu unum principium vel plura, dico secundum doctrinam Christi patere, qui ait unum esse necessarium; pluralitas quasi alteritas est turbativa, non necessaria. Proclus ubi supra hoc tali ostendit ratione: Si enim forent plura principia, utique in eo uno similia forent, quia principia; uno igitur participarent. Participatum utique prius participantibus. Non igitur plura forent principia, sed unum ante multitudinem. Etiam si diceres plura principia sine participatione unius, sermo ille se ipsum interimeret; nam illa plura forent utique similia in eo, quia non participarent uno, et etiam in eo dissimilia, quia non participarent uno. Similia enim sunt, quae uno participant, dissimilia igitur, quae uno non participant. Patet igitur non esse possibile quod plura sint principia.

7 Eadem ratione patet non plura esse entia ab uno deserta. Quando enim non participarent uno,

do Uno. Pois, uma vez que [esta pluralidade] não participaria do Uno ela, ao mesmo tempo e do mesmo modo, seria semelhante e dessemelhante. Na verdade, esta é a sutil hipótese de Zenão, que afirma: “Se existe uma pluralidade de entes, então o que é semelhante é dessemelhante”. Proclo, como foi indicado anteriormente, explica essa hipótese. Por isso, a quem considere sutilmente, [é evidente] que apenas um é necessário; se esse é excluído, então, como a razão conclui, nada mais seria possível existir. Portanto, quando consideramos a *necessidade de ser (necessitatem essendi)*, vemos que Parmênides disse a verdade, ou seja, não há senão o Uno, do mesmo modo o diz também o Cristo: que [apenas] um é necessário. Sendo assim, a menos que vejamos o Uno na multiplicidade, nesta multiplicidade veremos, então, apenas perturbação, disforme infinidade e indeterminação.

8 Penso que Cristo chamou “necessário” o Uno porque todas as coisas se necessitam, ou se unem ou se constringem para que sejam e, enquanto são, não defluam para o nada. Agora, algumas se unem para que sejam; outras se unem mais para que sejam e vivam; outras se unem mais estreitamente para que sejam, vivam e entendam. Conhecemos pela experiência que a alma é mais unificada do que é o corpo, pois ela mesma une à sua vida o seu corpo, por ela feito, e o mantém para que o mesmo não deflua. E vemos que a força é gerada pela união. Pois, quanto mais próximo da união,

forent simul et semel et secundum idem similia et dissimilia. Et haec est Zenonis subtilis hypothesis, qui aiebat: Si plura quae entia, simile est dissimile. Quam hypothesim Proclus, ut praemisi, explanat. Unde subtiliter consideranti non est nisi unum necessarium, quo deserto ratio concludit nihil esse posse. Cum igitur ad necessitatem essendi respicimus, Parmenidem verum dixisse videmus, scilicet non esse nisi unum, quemadmodum et Christus unum dixit necessarium. In multis igitur non videtur nisi turbatio et difformis infinitas seu interminatio, nisi unum in multitudine videatur.

8 Arbitror autem Christum ipsum unum nominasse necessarium, quia omnia necessitantur seu uniuntur sive constringuntur, ut sint, et dum sunt, ne defluant in nihil. Quaedam autem, ut sint, uniuntur, quaedam vero magis uniuntur, ut sint et vivant; adhuc strictius uniuntur quaedam, ut sint, vivant et intelligant. Experimur enim animam magis unitam quam corpus; nam ipsa in vitam suam unit suum corpus ab ea factum et tenet ipsum, ne defluat. Videmus etiam ab unione virtutem generari; nam quanto unio est strictior, tanto virtus fortior. Unde quanto essentia est magis unita, tanto maioris virtutis. Ideo infinita et

tanto mais forte o poder. Do mesmo modo, quanto mais unida a essência, tanto maior o poder. E, assim, a união infinita e simplesmente máxima, que também é *Unidade*, é infinito vigor. E, igualmente, ao menos que essa unidade, que é chamada por Platão de “o *Uno Absoluto*”, esteja presente na *possibilidade de ser*, a *possibilidade de ser*, ou *matéria*, não seria. Então, o ser que está em potência não é [realmente] *ser*; no entanto, na medida em que o *ser* é visto em potência, não é o caso que seja visto separado de sua participação na Unidade, uma vez que não é um [inqualificado] nada. Pelo contrário, é nada [no sentido de] intrínseco defluxo, ou de [não ser de] nenhum modo necessitado, ou [de ser] constringido para que possa ser. E, dessa forma, anterior ao *ente em potência* e ao *ente em ato* é visto o *Uno*, sem o qual nenhum dos dois é possível. Esse *Uno necessário* é chamado “Deus”, como foi dito a Israel: “Ouve, Israel, o seu Deus é um só Deus” (Dt. 6, 4). E ele é o Pai de Jesus, como Jesus diz aos Judeus: “Meu Pai, a quem vós chamais de Deus (...)” (Jo. 8, 54). No que diz respeito ao entendimento das passagens acima (*De quo actuum*), Deus é a própria unidade, pois é *Auto Uno* ou *Uno per se*, embora seja melhor do que todo nominável, incluindo “subsistente *per se*”, como será indicado a seguir.

9 E não podemos negar que se entenda a si mesmo, tendo em vista que é melhor do que o que se entende a si mesmo. Ele, então, gera de si mesmo sua razão, ou definição, ou *Logos*.

simpliciter maxima unio, quae est et unitas, est infiniti vigoris. Et ideo haec unitas, quae unum absolutum per Platonem nominatur, nisi adesset possibilitati essendi, non esset possibilitas sive materia essendi. Unde ens in potentia non est ens; tamen, ut in potentia videtur, non videtur absque participatione unitatis, cum non sit nihil. Est autem nihil aut penitus defluxum aut nequaquam, ut esse possit, necessitatum seu constrictum. Et ita ante ens in potentia et actu ens videtur unum, sine quo neutrum esse potest. Hoc unum necessarium vocatur deus, ut dicebatur Israeli: “Audi Israel, deus tuus unus est (Dt 6,4)”, et est pater Iesu, ut ipse ait ad Iudaeos: “Pater meus, quem vos deum dicitis (Io 8,54)”. De quo actuum Ille est ipsa unitas, quae et autounum, per se scilicet unum, licet melius sit omni nominabili et authypostato, ut infra dicetur.

9 Et non possumus negare, quin se intelligat, cum melius sit se intelligente. Et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat. Quae diffinitio est ratio, in qua se unum

Essa definição é razão na qual o Uno necessário entente tanto a si mesmo como todas as coisas que são constringidas pela unidade e todas as coisas que são possíveis de serem feitas. E o *Logos* é o *Verbo consubstancial* ou a *Razão*, o definido que define a si mesmo e, em si, complica todo o definível, já que nada pode ser definido sem a *Razão do Uno necessário*. Portanto, como Cristo dizia, o Pai tem a vida em si; o pai deu ao filho ter a vida em si; Mas, no divino (*in divinis*), *ter é ser*. Portanto, o Filho é vida vivificante, assim como o é o Pai, ou seja, o Filho é da mesma natureza e essência [do Pai].

10 E para que não duvides de que o filho é *Princípio*, nota, então, que o *Princípio*, enquanto *Princípio*, é eterno e que todas as coisas que são vistas na eternidade são eternas. Assim, vê que não pode haver princípio sem principiado na eternidade. Agora, ver na eternidade o principiado é vê-lo, ele mesmo, *no Princípio*. Portanto, o principiado é *Princípio principiado*. Saiba que a eternidade não pode ser considerada uma duração extensa mas, de uma só vez, uma *essência toda simultânea*, que é [o próprio] *Princípio*. Quando, portanto, a eternidade é considerada *Princípio*, não é diferente dizer *Princípio principiado*, tanto quanto eternidade do eterno ou eternidade principiada. A eternidade não pode ser outra, senão o eterno; nem tampouco a eternidade pode ser anterior à duração eterna; verdadeiramente, o eterno é coeterno com a eternidade. Do mesmo modo, o principiado é coeterno

necessarium intelligit et omnia, quae unitate constringuntur et fieri possunt. Et logon est consubstantiale verbum seu ratio diffiniti patris se diffinientis, in se omne diffinibile complicans, cum nihil sine ratione unius necessarii diffiniri possit. Sicut igitur Christus aiebat patrem in se vitam habere, ita dedit et filio in se vitam habere. Habere autem in divinis est esse. Est igitur filius vita vivificans sicut pater, eiusdem scilicet naturae et essentiae.

10 Et ne haesites filium esse principium, adverte principium esse aeternum, cum sit principium, et quod omnia, quae videntur in aeternitate, sunt aeternitas. Tunc vides quod non potest esse principium in aeternitate sine principiato in aeternitate. Videre autem principiatum in aeternitate est videre ipsum in principio. Unde principiatum est principium principiatum. Et scias quod aeternitas non est consideranda quasi quaedam extensa duratio, sed uti tota simul essentia, quae et principium. Quando igitur aeternitas consideratur principium, non est aliud dicere principium principiati quam aeternitas aeterni seu aeternitas principiati. Neque aliud esse potest aeternitas quam aeternum; non enim potest aeternitas prior esse duratione aeterno; aeternum enim aeternitati coaeternum. Sic et principiatum coaeternum principio. Si enim principium est principiati principium, et hoc est

com o *Princípio*. Pois, se o *Princípio* é também *Princípio do principiado*, que é o mesmo do que se dizer que a eternidade é eternidade do eterno, então, torna-se patentemente claro o *principiado eterno*. Vês, portanto, o *Princípio sem princípio* e o *Princípio a partir do Princípio* (*principium de principio*).

11 Mas, desde que vejas, na eternidade, o *Princípio sem princípio* e o *Princípio a partir do Princípio*, vês também o principiado desse *Princípio*, que vês sem princípio e o *Princípio a partir do Princípio*. Dessa maneira, vês que o *Princípio*, o *Princípio Principiado* e o *Princípio principiado de um e de outro* é a essência una da eternidade, a qual Platão nomeou “Uno”. E isto não parece implausível; pois vemos na natureza temporal o princípio sem princípio, a paternidade, o princípio principiado, a filiação, e o principiado de ambos, o nexos de amor procedente de um e de outro princípio. E como, na geração, o princípio sem princípio é temporal, assim, também, o princípio a partir do princípio é temporal. Da mesma maneira, é temporal o primeiro nexos de amor que procede de ambos; a primeira amizade ou o primeiro nexos de amor natural é entre o pai e o filho. Igualmente, o nexos amoroso temporal é proveniente daquela mútua *principiação* primordial. A primeira amorosidade é também o primeiro nexos amoroso natural entre Pai e Filho. Se vemos essas relações na temporalidade, então acreditamos, não sem mérito, que são, na eternidade, veracíssimas, pois o tempo está para a

idem, ac si diceretur: aeternitas est aeterni aeternitas, patet clare principiatum aeternum. Vides igitur principium sine principio et principium de principio.

11 Cum autem videas principium tam sine principio quam de principio in aeternitate, vides etiam illius principii, quod vides sine principio et de principio, principiatum. Et ita vides principium et principiatum principium et principiatum principii utriusque esse unam aeternitatis essentiam, quam Plato vocat unum. Nec videtur hoc incredibile; nam videmus in natura temporali principium sine principio, scilicet paternitatem, et principiatum principium filiationem et principiatum utriusque, scilicet nexum amoris a principio utriusque procedentem, et quod, sicut principium generationis sine principio est temporale, sic et principium de principio est temporale. Similiter est temporalis primus amoris nexus ab utroque procedens; prima enim amicitia seu primus naturalis amoris nexus est patris et filii. Sicut igitur ista in tempore videmus, ita et verissime in aeternitate esse non immerito credimus, cum tempus se habet ad aeternitatem sicut imago ad exemplar et ea, quae in tempore, similiter se habent ad ea, quae in aeternitate.

eternidade assim como a imagem está para o exemplar e o que se dá no tempo, semelhantemente, [dá-se] na eternidade.

12 A partir do que foi considerado, o Verbo que falou aos Judeus, que está em discussão, é o *Princípio a partir do Princípio* e não recebe esse nome devido a [sua relação com] o mundo criado, ao contrário, antes do mundo ser criado é, ele mesmo, *na* eternidade e, após a constituição do mundo, [é aquele que] falou no tempo.

13 Se dissesse: “O ouvinte se perturba quando dizes que há um princípio do princípio; isto nenhum filósofo admite, já que, se se procedesse ao infinito, se suprimiria qualquer investigação da verdade, tendo em vista que não se poderia chegar a um primeiro princípio”. Eu digo que não é inconveniente que exista um *Princípio do Princípio* na eternidade pois, da mesma maneira que a brancura é brancura do branco, e, se o branco é assim devido a brancura, invariavelmente, é o mesmo do que se se dissesse que a brancura é a brancura da brancura do branco; assim se dá, da mesma forma, na eternidade, na qual o eterno é a eternidade e o principiado *Princípio*. E também não é mais inconveniente dizer “*Princípio do Princípio*” e “*Princípio do Principiado*”, nem mesmo o transitar ao infinito o impede, pois aquilo é, em ato, infinito. Da mesma maneira, a eternidade que é *toda simultânea* não é, senão, a infinidade em ato. Mas, onde o contraído não é idêntico com o absoluto, ali é verdadeiro o que dizem os filósofos, ou seja, que

12 Ex his patet verbum, quod loquebatur Iudaeis, ut in themate, esse principium de principio et non recepisse nomen principii a mundo creato, sed antequam mundus fieret, in aeternitate id ipsum fuisse principium et post mundi constitutionem in tempore locutum fuisse.

13 Diceres: turbat audientem, quando dicis principii esse principium; hoc enim nullus philosophorum admittit, ne procedatur sic in infinitum et sublata sit omnis veritatis inquisitio, quando ad primum principium pertingi non posset. Dico non esse inconveniens principii esse principium in aeternitate; nam sicut albedo est albi albedo, sic, si album esset albedo, non variaret, si diceretur albedo albedinis albedo; in aeternitate autem sic est, quod aeternum est aeternitas et principiatum principium. Ideo non plus inconvenienter dicitur principium principii quam principium principii, neque transire in infinitum hoc impedit, cum hoc sit in infinito actu; aeternitas enim, quae est tota simul, non est nisi infinitas actu. Sed ubi contractum non est idem cum absoluto, ibi verum est id, quod philosophi dicunt, scilicet quod termini non sit terminus, ut humanitatis non sit humanitas, quia numquam deveniretur ad principium, cum infinitum nequeat pertransiri.

não há um “limite do limite”, não há a “humanidade da humanidade”, porque nunca se chegaria a um princípio, pois o infinito não pode ser percorrido.

14 Assim, a Trindade que os Cristãos acreditam, da mesma forma professam os Platônicos, que propõem diversas trindades e professam antes de todas uma eternidade, como antes de todas as coisas temporais a eternidade, como antes do homem temporal o [homem] eterno. Dizem também os Peripatéticos o mesmo da Causa Primeira quando a caracterizaram como *tricausal*. Do mesmo modo os Judeus atribuem ao Deus eterno o uno, o intelecto e o espírito, do mesmo modo os Sarracenos atribuem ao Deus eterno o uno, o intelecto e a alma, como é evidente a partir de seus livros, os quais discutimos em outro momento.

15 Talvez, quanto ao entendimento de nosso tema, hesitas, adicionalmente, em considerar de que modo o Verbo é *Princípio*. Digo: como ouvistes, [o Verbo] é o essencial e subsistente *per se Princípio a partir do Princípio* e sua eternidade, a qual é também sua essência, é o *Logos* ou *razão eterna da eternidade* (*ratio aeterna aeternitatis*) e de todas as coisas que estão complicadas na eternidade; nem tampouco nada seria *possível de ser criado* (*possibili fieri*) se [ele] não fosse esta razão de ser eterna (*aeterna essendi ratio*). Da mesma forma, desde que o que não subsiste *per se* não é causa de si mesmo e não é resultado do acaso ou da sorte, as quais não são senão causas por acidente e que não são

14 Hanc trinitatem, quam Christiani credunt, utique Platonici fatentur, qui plures ponunt trinitates et ideo ante omnes unam aeternam, sicut ante omne temporale aeternum, ut ante hominem temporalem aeternum. Dicunt autem et Peripatetici idem de prima causa, quam tricausalem fatentur. Sic Iudaei deo aeterno tribuunt unum, intellectum et spiritum, et Sarraceni similiter aeterno deo tribuunt unum, intellectum et animam, ut patet ex libris eorum, de quibus alias dictum est.

15 Adhuc forte de thematis intellectu haesitas, quomodo verbum est principium. Dico: est, ut audisti, essentialia atque per se subsistens principium de principio, et sua aeternitas, quae est et eius essentia, est logon seu ratio aeterna aeternitatis et omnium, quae in aeternitate complicantur; nec est quidquam possibile fieri, cuius non sit aeterna essendi ratio. Omnia, quae per se non subsistunt, cum non sint sui ipsius causa neque a casu et fortuna, quae non sunt nisi causae per accidens et non per se et essentialia, oportet quod a causa sint, quae est per se subsistens essendi rerum ratio, sicuti absolutum vivum exemplar, quod est et ratio aeterna, est causa omnis similitudinis. Sicut enim

per se e essenciais, deve ser o caso que [as mesmas] devam existir *a partir* de uma causa, a qual, [por sua vez], é a razão de ser *per se* das coisas (*per se essendi rerum ratio*), e até mesmo o Vivo Modelo Absoluto que é também razão eterna é, em si, causa de toda similitude. Da mesma maneira, a razão do círculo é eterna, subsistente *per se* e absoluta, uma vez que não é contraível e nem sensivelmente representável, entretanto, sem ela, nenhum círculo é capaz de existir nem de ser pensado, e [também] é eterno exemplar intelectual de quaisquer círculos sensíveis; da mesma forma, tudo o que pode ser, está nesta razão de ser eternamente como o exemplar na verdade, e é o que é, por essa mesma razão de seu ser.

16 Se atentardes, aquelas palavras do *Evangelho* ditas por Jesus: “[Eu] sou o Princípio, [Eu] quem vos falo” (Jo. 8, 25), são a própria luz da inteligência; de fato, o *Verbo feito carne*, que é Deus, que é *Princípio*, fala sensivelmente. E o que se segue não é difícil de se captar, a saber: que a *razão de ser eterna* (*aeterna essendi ratio*), naquelas coisas que são elas mesmas sensíveis, fale sensivelmente. Falar é revelar ou manifestar. Portanto, tudo o que subsiste, enquanto é, é por aquele que subsiste *per se*, que é a razão da sua substância, e a fala é a revelação ou a aparição de si mesmo. Da mesma forma, desde que tudo que se torna quente assim [se torna], originalmente, a partir daquilo que é quente *per se*, ou seja, o fogo, então, em toda a variedade de [coisas] quentes, o

ratio circuli est aeterna et per se subsistens atque absoluta, quoniam non est contrahibilis aut sensibiliter designabilis, sed omnis circulus non potest sine illa nec esse nec intelligi, et est intellectuale aeternum exemplar omnium circulorum qualitercumque sensibilium, ita universaliter omne, quod esse potest, in ipsa essendi omnium ratione est aeternaliter ut in veritate exemplari, et est id, quod est, per ipsam sui essendi rationem.

16 Unde si advertis haec verba evangelii, ubi ait Iesus: “principium qui et loquor vobis” (Io 8,25), sunt ipsa lux intelligentiae; loquitur enim verbum caro factum, hoc scilicet verbum, quod et deus, qui principium, loquitur sensibiliter. Et non est difficile hoc capere, scilicet quod aeterna essendi ratio in his, quae ipsum sunt sensibiliter, loquatur sensibiliter. Loqui est revelare seu manifestare. Omne igitur subsistens, cum sit, ab eo est, quod per se subsistit, quod est ratio substantiae eius, et locutio est sui ipsius revelatio sive manifestatio. Sicut cum omne calefactum sit tale originaliter ab eo, quod per se calidum, scilicet igne, tunc ignis in omnibus calefactis loquitur seu se ipsum revelat, licet varie secundum calefactorum varietatem, propinquius in

fogo fala ou se revela a si mesmo. Não obstante, o fogo se revela de diferentes modos de acordo com a variedade e as diferenças dos quentes: de modo mais puro na pura chama do que na chama fumosa e mais puramente em um carvão inflamado do que nas cinzas quentes, assim, o *Logos* se proclama em todo ser racional, revelando-se com maior pureza nos espíritos seráficos do que nos espíritos angélicos, mais puramente nos anjos do que nos homens e numa maior pureza nos homens que se converteram aos céus do que naqueles que se quedam na terra e, no Cristo, no seu maior grau, o *Logos* não falava em outro do que si mesmo, senão na pureza do princípio, assim como o fogo não se revela de todo em qualquer quente, mas na puríssima flama, na qual em ígnea e indissolúvel união se detém.

17 Se dissesse: “Uma vez que Cristo fale sobre seu [próprio] Pai, como está no *Evangelho*, é estranho que ele, que é seu Filho, se auto proclame como sendo o *Princípio*”. Digo: não seria apropriada a sua afirmação se ele se dissesse “princiado”. Uma vez que o princípio não é nada do principiado, na natureza divina onde o Pai dá todas as coisas ao Filho, o Pai não é outro diverso do Filho e o Filho não deve ser dito propriamente *princiado* (*pricipiatum*) [pois] principiado é outro do que o *Princípio*; sendo que o Pai é *Princípio*, dá ao Filho o ser *Princípio*. É, portanto, [o Filho] *Princípio a partir do Princípio* (*pricipio de principio*) e, do mesmo modo, Luz a partir da Luz (*lumen de luminem*) e Deus a partir de Deus (*deus*

pura flamma quam fumosa et purius in carbone ignito quam calidis cineribus, sic logon in omnibus rationabilibus loquitur se revelans purius in seraphicis spiritibus quam angelicis et purius in angelis quam hominibus et purius in hominibus, quorum conversatio in caelis, quam quorum in terra, sed in Christo supra omnem gradum, in quo logon non loquebatur ut in alio, sed ut in puritate principii, sicut si ignis non in alio calefacto se revelaret, sed in purissima flamma, quae in ipso igne indissolubili unione subsisteret.

17 Diceres: cum statim Christus de patre suo loquatur, ut habet evangelium, mirum est quomodo se dicat principium, qui fatetur se filium. Dico: non esset propria locutio, si se principiatum diceret; nam cum principium nihil sit principiati, in natura divina, ubi pater omnia dat filio, pater non est aliud a filio et filius non potest proprie dici principiatum, cum principiatum sit aliud a principio; sed sicut pater est principium, ita dat filio esse principium. Est igitur principium de principio sicut lumen de lumine et deus de deo.

de deo).

18 Talvez cogitas fortemente se deve convir [a locução] “*authypostaton*” ao *Verbo*, e verás que [sim], isso acontece. Pois, no *Evangelho*, seguem-se [as palavras]: “então você saberá que eu sou” (Jo. 8, 28). Apenas [aquele que é] subsistente *per se* pode verdadeiramente dizer: “eu sou”. Digo que as locuções humanas não são precisas em relação ao divino, mas, como Cristo falou do divino humanamente, porque [as coisas divinas] não podem ser entendidas senão humanamente pelos homens, é oportuno pressupormos que as locuções evangélicas são, humanamente, totalmente precisas; e que o *Verbo de Deus* fala de si [mesmo]. De fato, dizemos *per se* subsistente o princípio que não é por outro, visto que não somos capazes de nada conceber se não concebemos que esse existe; pois, o que primeiramente se oferece à nossa conceituação é o ente, [a segunda] a seguir, *tais e tais entes (ens tale)*; e, desde que o *Princípio* dos entes não é nenhum dos entes e [que] o *Princípio* nada é do principiado, no entanto, se não concebermos o *Princípio*, não podemos formular nenhum conceito.

19 Platão que viu verdadeiramente que um era o ente, uma a potência de ser, um o céu, uma a terra, vendo o uno passivo, *contraído* e alterado, separando e tirando tudo do uno, viu o Uno [*incontraído*] em si e absoluto. E, de acordo com [essa] sua visão, o Uno nem é ente, nem *não ente*; nem é, nem subsiste; nem é subsistente, nem subsistente *per se*; nem princípio, nem é,

18 Adhuc forte cogitas, an authypostaton conveniat verbo; et videtur quod sic; sequitur enim in evangelio: “tunc scietis quia ego sum” (Io 8,28). Solum per se subsistens veraciter dicere potest: ego sum. Dico quod humanae locutiones non sunt praecisae in divinis, sed sicut Christus de divinis humaniter locutus est, quoniam non nisi humaniter capi possunt per homines, ita oportet nos praesupponere has evangelicas locutiones humano modo omnibus praecisiores; nam verbum dei de se loquitur. Principium enim, cum non sit ab alio, per se subsistere dicimus, cum nihil esse concipere valeamus, si ipsum non conciperemus esse; primum enim, quod se offert conceptui, est ens, deinde ens tale; et licet principium entis nihil entium sit, cum principium nihil sit principiati, tamen, nisi concipiamus principium esse, nullum de ipso formare possumus conceptum.

19 Plato vero, qui vidit unum ens, unam essendi potentiam, unum caelum, unam terram quasi unum in his omnibus passum et contractum et alteratum videns, separans et tollens omnia ab uno vidit unum in se et absolutum. Et ut sic videtur, nec est ens nec non ens nec est nec subsistit nec est subsistens nec per se subsistens nec principium, immo nec unum. Immo non

de fato, “uno”. De fato, não é apropriada a locução “o Uno é uno”, desde que a copula “é” não pode ser conveniente ao Uno, tampouco a cópula que diz “um Uno” é uma locução apta [a descrevê-lo], uma vez que todas e quaisquer locuções, que sem alteridade e dualidade não são proferíveis, não convém ao Uno. Por isso, se considerardes o princípio de tudo o que é nominável, não podendo ser nada dos principiados, [ele mesmo] é, então, inominável e [também] não pode ser nomeado “princípio”, mas é o *Princípio inominável do princípio nominável* que, enquanto melhor, antecede qualquer coisa que de qualquer maneira é nominável. Em seguida, vejas que, a partir do que foi dito [sobre o *Princípio*], as [locuções] contraditórias são negadas [quando tentardes descrever o Uno]: não é o caso que *seja*, nem é o caso que *não seja*; não é o caso que *seja e não seja*; nem é o caso que *seja ou não seja*. Todas essas expressões não o atingem, pois [o mesmo] antecede tudo aquilo que é dizível.

20 Embora o acima exposto seja [verdadeiro] e [a locução] “subsistente *per se*” igualmente não convenha [ao Uno], pois “*subsistente per se*” não é inteligível sem [a] dualidade e a divisão e o Uno é anterior a toda e qualquer alteridade, entretanto, nenhuma [locução] é mais verdadeiramente conveniente quanto essa [no que diz respeito ao Uno], que é causa de todo subsistente e, [também, porque] nenhum efeito proveniente [daquela Causa] é subsistente propriamente *per se*, quaisquer que sejam [esses efeitos]. A quem poderia convir

esset apta locutio “unum est unum”, cum copula illa est non possit uni convenire, nec sine copula dicendo sic “unum unum” esset apta locutio, cum omnis locutio, quae sine alteritate aut dualitate non est proferibilis, non conveniat uni. Unde si attendis, tunc principium omnium nominabilium, cum nihil possit principiatorum esse, est innominabile, et ideo etiam non nominari principium, sed esse principii nominabilis innominabile principium omne qualitercumque nominabile antecedens sicut melius. Tunc vides contradictoria negari ab ipso, ut neque sit neque non sit neque sit et non sit neque sit vel non sit; sed omnes istae locutiones ipsum non attingunt, qui omnia dicibilia antecedit.

20 Et licet hoc sic sit et per se subsistere sibi non conveniat, cum per se subsistere sine dualitate et divisione non intelligatur et unum sit ante omnem alteritatem, tamen nulli verius convenit per se subsistere quam ei, quod est omnium subsistentium causa, cum nullum causatorum eius respectu per se subsistat aut sit, quidquid sit. Cui enim omnia vocabula aliquid significantia verius convenire possent quam ei, a quo omnia habent et quod sunt et nominentur? Quae verior substantia quam illa, quae omni substantiae dat esse

verdadeiramente todos os vocábulos que significam algo senão àquilo a partir do qual tudo deriva e é nomeado? Qual substância é [mais] verdadeiramente nomeada [substância] senão aquela que é doadora do *ser substancial* de todas as substâncias e é melhor do que toda substância nomeável?

21 Platão contemplou de que modo o ente *per se* existiu anteriormente a todo ente, e [viu] também [existindo anteriormente] o homem *per se* e o animal *per se*, etc. Não é verdade que ele contemplou todas essas [entidades] *per se* subsistentes, não *em outro*, mas presentes *em si mesmo*, conceitualmente, como debatemos no sermão precedente? Assim como esses entes que, em si, viu conceitualmente, como no princípio das noções ou *entes de razão*, [entes esses] que são similitudes dos entes reais, viu também, acima de si, [que tais entes] são *essencialmente* no *Criador dos entes* [assim] como viu existir, em si, *conceitualmente*, no criador das noções. Este *em si* é o *Intelecto Universal*, que é tanto *criador* como *assimilador*. Como criador, proporciona essência; como assimilador, entende. Como criador, tudo vê em si [mesmo], ou seja, vê a si mesmo como exemplar criativo e formativo [de tudo]. Portanto, seu entender é criar. O *Intelecto Assimilador*, que é a similitude do Criador, vê tudo em si mesmo, ou seja, vê a si mesmo como exemplar nocional e figurativo [de tudo] e seu entender é assimilar. Consequentemente, o Intelecto Criador é *Forma das formas*, ou *Espécie das*

substantiale, licet melior omni substantia nominabili?

21 Vidit Plato, quomodo per se ens ante omnia entia alia et alia existit, ita per se homo et animal, et ita de ceteris. Nonne haec omnia, quae per se subsistere vidit, non in alio, sed in se vidit notionaliter, quemadmodum in praecedenti sermone tangitur? Sic etiam ea, quae in se vidit notionaliter quasi in principio notionalium seu entium rationum, quae sunt similitudines realium entium, vidit supra se esse essentialiter in conditore entium sicut in se notionaliter in conditore notionum. Unde hic li se est universalis intellectus, qui est aut conditor aut assimilator. Conditor est essentialis, assimilator intelligens. Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. Unde eius intelligere est creare. Assimilator intellectus, qui est conditoris similitudo, in se omnia videt, hoc est se omnium videt notionale sive figurativum exemplar, et eius intelligere est assimilare. Unde sicut conditor intellectus est forma formarum sive species specierum sive locus formabilium specierum, sic intellectus noster figura figurarum sive assimilatio assimilabilium seu locus figurabilium specierum seu assimilationum.

espécies, ou *Lugar das espécies formáveis*, e nosso intelecto é *figura das figuras*, ou *assimilação do assimilável*, ou *local das espécies figuráveis*, ou das assimilações [figuráveis].

22 Novamente, acerca de nosso exercício intelectual, considera atentamente o dito de Cristo: “antes de Abraão ser feito, Eu Sou” (Jo. 8, 58) e, em outro lugar: “antes da constituição do mundo” (Jo. 17, 24), e: “antes da criação do mundo” (Jo. 17, 25), e: “antes de todas as coisas” (Cl. 1, 15-17), etc.; [aquilo que é] *per se* é antes da criação de tudo. De que modo, então, aquilo que existe *per se* poderia ser visto posteriormente *àquilo que é possível de ser criado (possibili fieri)*? Quem traria à existência (*deduxisset*) o *possível de ser criado*? Não seria algo em ato? Corretamente, portanto, deve-se ver o subsistente *per se* em ato, anteriormente a todo e qualquer *possível de ser criado*. Então, de que modo é possível vê-lo [como sendo] anterior ao *possível de ser criado*? Não é [o caso de que] aquilo que será futuramente seja sempre anterior ao futuro [ele mesmo]? Portanto, o *poder ser criado (posse fieri)* sempre está presente [no] subsistente *per se*. Então, a partir disso, quando [aquela possibilidade] é [tornada ato], é [tornada] temporal, conseqüentemente, o poder ser criado temporalmente (*posse fieri temporaliter*) se encontra eternamente presente no subsistente *per se*. No entanto, aquilo que é visto eternamente acompanhando aquilo que subsiste *per se* é, certamente, eterno. Nada é anterior ao eterno. Similarmente,

22 Adhuc ut circa haec exercite-
ris, attente considera Christum dixisse: “antequam Abraham feret, ego sum” (Io 8,58), et alibi: “ante mundi constitutionem” (cf. Io. 17,24), et: “antequam mundus feret” (cf. Io. 17,5), et: “ante omnia” (cf. Eccli 24,5) et cetera; nam per se est ante omne fieri. Quomodo enim per se subsistere videretur post possibile fieri? Quis deduxisset possibile fieri in esse? Nonne qui actu? Recte igitur ante omne possibile fieri videtur per se actu subsistens. Sed quomodo potest videri ante possibile fieri? Nonne futurum semper ante fuit futurum? Igitur posse fieri semper est praesens per se subsistenti. Unde cum id, quod fit, sit temporale, tunc posse fieri temporaliter est praesens per se subsistenti aeternaliter. Id autem, quod videtur aeternaliter apud per se subsistens, est utique aeternum. Ante aeternum nihil est. Est igitur similiter per se subsistens. Quod igitur fit in tempore, est per se in aeternitate subsistens; sicut cum dicimus nos aliquid facturos, utique hoc aliquid, antequam fiat aliis visibile, in nobis est et in nobis videmus, et id fit in tempore visibile, quod est in verbo seu conceptu mentis mentaliter et aliis omnibus invisibiliter.

[isso] também se dá com o subsistente *per se*. Conclui-se, então, que aquilo que é criado no tempo é *per se* subsistente na eternidade. A título de exemplo: quando dizemos que iremos fazer algo, é evidente que esse algo é [presente] em nós e em nós o vemos anteriormente ao seu *ser feito visível*, de modo verbal, ou como um conceito mental, a todas as outras pessoas invisível e, então, [só depois] é tornado visível [a elas] no tempo.

23 É evidente que tudo deriva seu ser a partir do eterno. No eterno, tudo é, em si mesmo, o próprio eterno subsistente *per se*, a partir do qual são todas as coisas que são criadas. Todas as coisas temporais são a partir do eterno, como todos o nomináveis são a partir do inominável e, assim por diante. O eterno é anterior a todos os séculos; [e] antes do antes não há antes; [pois], o antes absoluto é a eternidade. O *antes do mundo ser criado* é visto como anterior e o *anterior a este anterior* [é visto] como o nada. Nisso está implícito que, anteriormente ao mundo ter sido criado, ele é visto como não feito, por isso subsistente *per se* e, também, [por isso], o subsistente *per se* é anterior ao mundo. Portanto, o mundo que é subsistente *per se* é, ele mesmo, anterior ao mundo criado. Então, pelo antes, isto é, pelo subsistente *per se*, foram feitas todas as coisas que foram feitas. [Por exemplo], se disserdes: “antes da casa ter sido feita” (Cf. Thomas de Aquino S. c. g. IV, 13, *et saepius*), a casa que devia ser feita, é claro, é nomeada anteriormente, quando o dissestes: “antes

23 Palam omnia esse ab aeterno. In aeterno sunt omnia ipsum aeternum per se subsistens, a quo sunt, quaecumque facta sunt. Omnia temporalia sunt ab intemporalis aeterno, sic omnia nominabilia ab innominabili et ita de omnibus. Ante omnia saecula aeternum; ante ante non est ante; absolutum ante aeternitas est. Antequam mundus fieret, videtur ante et per nihil ante ante. In ipso igitur ante, antequam mundus fieret, videtur mundus non factus, ideo per se subsistens. Mundus igitur, qui videtur, antequam fieret, est ipsum ante per se subsistens, et ipsum ante est mundus per se subsistens. Unde mundus per se subsistens est ipsum ante, antequam mundus fieret. Ab ante igitur, scilicet per se subsistenti, facta sunt omnia, quae facta sunt; sicut si diceretur: “antequam domus fieret” (Cf. Thomas de Aquino S. c. g. IV 13 et saepius), domus utique, quae fieri debuit, iam est nominata ante, quando dicitur: “antequam domus fieret”. Omne igitur, quod factum est, fieri potuit et ante nominatum est. Fuit igitur ante in verbo, quam fieret, uti ibi: «fiat lux et facta est lux» (Gen 1,3). Lux, quae

da casa ter sido feita”. Então, [da mesma maneira], todas as [coisas] que são em ato foram [também] possíveis e nomeadas anteriormente. Portanto, antes de serem feitas existiram anteriormente no *Verbo*, como se lê: “faça-se a luz, e a luz foi feita” (Gen. 1, 3). A luz que fora criada, antes de ser criada, era no *Verbo*, pois seu nome era “luz”, e a luz que foi feita não teve outro nome senão o mesmo que tinha antes [de ter sido feita]. E, anteriormente à luz [ser] feita, era subsistente *per se* a luz que deveria ser feita, que [já] era [nomeada] “luz”. Portanto, antes de tudo o que foi feito está o próprio subsistente *per se*, assim como antes de todas as coisas temporais está o eterno.

24 Proclo, no entanto, afirma que o nome “*authypostaton*” somente é conveniente ao *Primeiro* enquanto causa dos subsistentes *per se* e, ao *homem subsistente per se*, somente enquanto [este último é também] eterno. Proclo denomina aquela Causa “*Uno ele mesmo*”, “regente de todas as coisas” e “Deus dos deuses”; as espécies e demais entidades, que coloca como [sendo] eternas e, da mesma maneira, subsistentes *per se*, naquele *primeiro* estão *complicadas* (*complicari*) como na sua Causa e Fonte e se encontram *explicadas* (*explicata*) na eternidade; no [mundo] eterno estão [explicadas] eterna e intelectualmente e, no mundo sensível, temporal e sensivelmente. E, como [Proclo] nega que o *Uno*, o qual assevera ser tudo e [também] causa de tudo subsista *per se*, [pois ele] não é senão

fiabat, iam antequam fieret, erat in verbo, quia nomen eius lux erat; nec aliud nomen lux facta habuit, quam ut habuit, antequam fieret. Sed antequam facta est lux, quia erat lux, quae fieri debuit, erat per se subsistens. Ante omne igitur factum est ipsum per se subsistens, sicut ante temporalia aeternum.

24 Proclus autem dicit primo hoc nomen *authypostaton* convenire tantum ut causae per se subsistentium, ut hominis per se subsistentis, quia aeternus. Causam dicit ipsum unum, regem scilicet omnium sive deum deorum; species enim et alia, quae ponit aeterna et ideo per se subsistere, in primo ut in causa et fonte complicari et explicata in aeternitate asserit, uti in mundo sensibili temporaliter et sensibiliter, ita in aeternali aeternaliter et intellectualiter. Et sicut negat unum, quod asserit omnia ut omnium causa, non subsistere per se, sed esse melius et ante omne per se subsistens, sic etiam de omnibus; nam sic ait unum non esse, sed esse ante omnia, quae sunt, et non esse in loco vel tempore, sed ante omnia localia et temporalia; ita de omnibus, quoniam ante omnem affirmationem et

melhor e anterior a todo subsistente *per se*, tampouco afirma que o *Uno* não é, mas [sim] que [o *Uno*] seja *anterior a tudo que é*, e [também afirma] que [o *Uno*] não é em algum lugar (*in loco*) ou temporal, mas [é] *anterior a todo lugar e tempo*, e [é] [anterior] a tudo, anterior também à toda afirmação e negação. E, nesse assunto, [Proclo] fala corretamente quando posiciona [o *Uno*] antes e melhor em relação a tudo aquilo [a respeito] do que possuímos locuções afirmativas e negativas.

25 Porém, Proclo não afirmou corretamente, com exceção de suas três Hipóstases, que muitas coisas podiam ser coeternas com o *Uno*; assim como o *Uno* não pode ser pluralizado, da mesma forma, também o eterno e a eternidade; também igualmente [porque] o *Uno* *imparticipável* (*unum imparticipabile*) não é um *Uno* menor e multiplicável. Assim, parece que muitos oradores erraram na suas vidências acerca da eternidade, a respeito da qual afirmaram ser ela uma duração sucessiva infinita. Mas [Proclo], que considerara o *Princípio* a própria eternidade e que também [considerara] que *no Princípio*, enquanto Causa, tudo é [esse mesmo] *Princípio*, vê a Verdade, e aquilo que Parmênides concluiu pela via da razão, isto é, que do *Uno* se deve negar tudo e que do *Uno* não se deve afirmar mais um que outro dos opostos ou ambos e que não são muitos ou múltiplos os subsistentes *per se*; de fato, ou [os subsistentes *per se*] não participariam do *Uno*, então, nisso seriam *semelhantes* e, de novo,

negationem. Et in hoc recte dicit, quia ante et melius omnibus, de quibus fieri possunt locutiones affirmativae vel negativae.

25 Sed quod plura possint esse sibi coaeterna tribus suis hypostasibus exceptis non bene dixit, cum idem sit aeternum et aeternitas, quae plurificari nequit sicut nec unum; ideo uti unum imparticipabile, ne sit minus unum et multiplicabile. Unde circa aeternitatem, quam quidem durationem successivam licet infinitam putarunt, videntur plures errasse. Sed qui principium considerat aeternitatem et in ipso ut principio et causa esse omnia ipsum unum principium, ille videt, ubi veritas et quidquid Parmenides concludit via rationis, scilicet omnia de ipso negando et quod non plus unum oppositorum quam alterum vel ambo de eo affirmando et quod non sunt multa seu plura per se subsistentia; nam aut non participarent unum, tunc in hoc forent similia et iterum ideo non similia, quia uno non participarent, aut si participarent uno, tunc per se non subsisterent, sed per unum, quo participarent. Non erunt igitur plura per se subsistentia. Quare plura quae facta a per se subsistenti id

por este motivo, seriam *não semelhantes*, porque do Uno não participariam, ou, se participassem do Uno, então não subsistiriam por si, mas *pelo* Uno, do qual participariam. Portanto, não existiriam múltiplos subsistentes *per se*; pelo que as coisas múltiplas que foram feitas são o que são a partir do subsistente *per se*. Logo, participam do Uno, pois as coisas múltiplas, sem o Uno do qual participam, nada são; de fato, se seguiria, como se disse, que as [locuções] contraditórias são simultaneamente verdadeiras.

26 Eu disse acima que nenhum nome convém ao subsistente *per se*, pelo fato de [o mesmo] ser inominável, indizível e inefável; até mesmo o [nome] “Uno” não lhe convém. Entretanto, desde que é impossível uma multiplicidade subsistente *per se*, nós dela fazemos um conceito, assim como [fazemos] do Uno, e dizemos que uma é a causa do Universo, que complica em si as espécies das coisas, exaltada acima de todas as contradições, posições, oposições, afirmações e negações e, da mesma maneira, indizível e inatingível, porque essas [afirmações e negações] não atingem o indizível, mas separam o verdadeiro do falso entre as [coisas] efáveis. Além disso, não existe discurso sobre o Uno, pois [o mesmo] é indeterminável; por isso, Platão dizia que as afirmações e negações sobre o Uno eram simultaneamente mentirosas. Logo, o Uno não pode ser compreendido por nenhum dos sentidos, por nenhuma razão, opinião ou ciência e através de nenhum nome. A Deus, que é Causa de

sunt, quod sunt. Participant ergo uno, cum plura sine uno, quo participant, esse nequeant; sequeretur enim contradictoria simul esse vera, ut praemittitur.

26 Dixi autem superius per se subsistenti nullum nomen convenire, quoniam innominabile, indicibile et ineffabile est; etiam sibi li unum proprie non convenit. Nos autem, quoniam non possunt esse multa per se subsistentia, facimus de eo conceptum ut de uno, et unum est, quo ipsum nominamus secundum conceptum nostrum, et dicimus unam esse universi causam in se omnium rerum species complicantem, super omnem contradictionem, positionem et oppositionem, affirmationem et negationem exaltatam, quoniam illa indicibile non attingunt, sed inter effabilia verum a falso dividunt. Sermo autem circa unum non est, quia indeterminabile; quare Plato simul mentiri dicebat affirmationes et negationes in uno. Est ergo unum omni sensui, omni rationi, opinioni et scientiae et omnibus nominibus incomprehensibile. Deo tamen, qui est omnium causa, unum et bonum propius convenire dicimus, quia unum et bonum est ab omnibus desiderabile, sicut ab omnibus fugabile

tudo, convém propriamente [os nomes] “Uno” e “Bem”, pois “Uno” e “Bem” são desejados por todos e também, por todos, são evitados o “Nada” e o “Mal”. Denominamos de Deus “Uno” porque não se pode cogitar nada melhor e não entra na nossa cogitação algo melhor do que aquilo que é desejado por nós. Então dizemos que Deus é o Uno e o Bem; e, nele, estes dois atributos não são diversos, mas são o próprio Uno, o qual Proclo denomina “*autounum*”.

27 Além do mais, não nomeamos Deus ele próprio “Uno” como se [esse “Uno”] fosse [por nós] conhecido, mas porque o Uno é desejável acima de toda a cognição. Portanto, nossa compreensão de Deus não é como [nossa] compreensão do cognoscível, ao qual impomos nomes conhecidos mas, o intelecto, desejando o incognoscível e sendo incapaz de compreendê-lo, a partir do inabalável desejo universal pela unidade, impõe [Àquele] a denominação “Uno”, conjecturando-o [como sendo] alguma *Hipóstase*. Proclo disse também que Deus não é acessível intelectualmente e, [no entanto], que tão somente as naturezas intelectuais seriam capazes de chegar a Ele, pois as naturezas *não intelectuais* não o desejariam. Mas, como [o Uno] é Aquele que, por cuja graça, tudo é o que é, deve ser desejado naturalmente por todos [os entes], pois é o próprio Uno e Bem que todos os entes desejam e que em todos os entes habita (*penetrat*).

28 Considerai novamente: a multiplicidade separada do Uno nada é,

nihil et malum. Deum autem dicimus unum, quo melius cogitari nequit, et non intrat in nostram cogitationem aliquid melius esse eo, quod ab omnibus nobis desideratur. Hinc unum et bonum ipsum deum dicimus; nec illa sunt in ipso diversa, sed sunt ipsum unum, quod autounum Proclus nominat.

27 Neque ipsum deum unum ut cognitum nominamus, sed quia ante omnem cognitionem unum est desiderabile. Non est igitur dei comprehensio quasi cognoscibilium, quibus cognitio nomina imponuntur, sed intellectus incognitum desiderans et comprehendere non potens ponit denominationem unius divinando aliquantulum hypostasim eius ex insufficienti omnium unius desiderio. Quod autem deus non accedatur intellectualiter Proclus aiebat ideo, quia tunc solum intellectualis natura ferretur ad ipsum; nam non intellectuales ipsum non appetent; sed cum ipse sit, cuius gratia omnia id sunt, quod sunt, ab omnibus naturaliter desiderari debet, uti est ipsum unum et bonum, quod omnia appetunt et omnia entia penetrat.

28 Adhuc attende: multitudo ab uno deserta esse nequit, ut patuit.

como ficou evidente. Portanto, o Uno é a *Hipóstase* da multiplicidade, mas não o *Uno participado* (*unum participatur*) e coordenado à multiplicidade, que em si não subsiste senão em outro, ou seja, numa multiplicidade. Por outro lado, tudo o que é em outro é a partir desse outro, que é em si; de fato, o que é *em si* é anterior ao que é *em outro*, no qual não existe senão de outra maneira. Porém, “*de outra maneira*” pressupõe o “*em si*”. Portanto, a *Hipóstase*, que é *em outro*, é a partir do outro, que é *em si*. Assim também, da mesma forma, a *Hipóstase coordenada* (*hypostasis coordinati*) [tem sua subsistência a partir] da [Hipóstase] *exaltada* (*exaltato*) e a [Hipóstase] *participável* da [Hipóstase] *imparticipável*. Portanto, tudo aquilo que se apresenta às nossas considerações ou é o *Uno exaltado* (*unum exaltatum*), ou o [Uno] coordenado com a multiplicidade (*coordinatum multitudini*). O *coordenado*, verdadeiramente, não possui sua *hipostaticidade* (*hypostasin*) senão devido à *hipostaticidade* do exaltado. Portanto, o *Uno exaltado* é a *Hipóstase* de toda e qualquer *Hipóstase* e, caso não existente (*non existente*), nada é; e caso existente, tudo é aquilo que é; e caso *existente e não existente*, tudo [também] *existe e não existe*.

29 Portanto, os entes, desejando o ser, posto que o ser é o bem, desejam o Uno, sem o qual nada são; Todavia [os entes] não são capazes de compreender o Uno que é seu desejo, pois qualquer ente é uno pela participação na unidade participada, a

Unum igitur est hypostasis eius, sed non unum participatum et coordinatum ipsi multitudini, quoniam tale in se non subsistit, sed in alio, scilicet multitudine. Omne autem in alio est ab eo, quod in se; nam in se est prioriter quam in alio, in quo non est nisi aliter. Aliter autem praesupponit in se. Hypostasis igitur, quod in alio, est ab eo, quod in se. Sic hypostasis coordinati ab exaltato et participabilis ab imparticipabili. Omne igitur, quod in considerationem cadit, aut est unum exaltatum aut coordinatum multitudini. Coordinatum vero non habet hypostasim nisi ab exaltato. Unum igitur exaltatum est hypostasis omnium hypostaseum, quo non existente nihil est et quo existente omnia id sunt, quod sunt, et quo existente et non existente omnia existunt et non existunt.

29 Entia igitur, cum esse desiderant, cum sit bonum, unum desiderant, sine quo esse nequeunt; quid autem sit, quod desiderant, capere nequeunt, cum quodlibet entium sit unum participatione unitatis participabilis, quae habet hypostasim suam ab imparticipa-

qual adquire sua hipostaticidade da [hipóstase] imparticipável. O participável não é capaz do imparticipável, como o capaz não é capaz do incapaz e o causado da causa, e o que é segundo, não é capaz do que é primeiro e, mesmo não sendo capaz, sem dúvida, não é completamente ignorante daquele que tanto deseja. Conhece de modo certíssimo que existe Aquele mesmo que deseja. E a natureza intelectual, que conhece o que deseja e sabe que é incompreensível, descobre que tanto mais se aperfeiçoa, quanto mais conhece que aquele [que ela deseja] é incompreensível, pois o incompreensível se alcança por meio desta *ciência da ignorância (scientia ignorantiae)*.

30 Parmênides, atento a esses assuntos e deitando seu olhar naquele *ipsum unum* exaltado, disse que “Uno é o ente”; vislumbrou também que no *Uno ente* se encontra complicada toda a multiplicidade e, como a unidade é a causa da multiplicidade sem a qual [ela] é nada, do mesmo modo considera, observando o Uno enquanto causa unitiva, que o ser é o Uno e que, no Uno, toda a multiplicidade é. Zenão que, na multiplicidade dos entes, não viu senão um só ente participado, afirmava que não existiam muitos entes, já que o múltiplo não existe separado do uno e, por conseguinte, subsiste graças ao uno. Portanto, não existem muitos entes, mas somente um ente participado. Portanto, o *Uno Participado* é *Hipóstase*. E Zenão não queria dizer o mesmo que Parmênides, nem visualizou o *Uno exaltado* como [o

bili. Participabilis autem non est capax imparticipabilis, sicut capabilis non est capax incapabilis et causatum causae, et quod est secunde, non est capax eius, quod est prime, et licet non sit capax, non tamen est penitus ignorans eius, quod tantopere desiderat; certissime scit ipsum esse, quod desiderat. Et intellectualis natura, quae ipsum esse scit et incomprehensibilem, tanto se reperit perfectiorem, quanto scit ipsum magis incomprehensibilem; incomprehensibilis enim hac scientia ignorantiae acceditur.

30 Parmenides, haec attendens, ad ipsum unum exaltatum respiciens unum ens esse dicebat; vidit enim in uno ente omnem multitudinem complicari, et cum multitudinis causa sit unitas, sine qua esse nequit, ideo ad unialem unitatis causam respiciens ens unum protulit omnem multitudinem in uno considerans. Zeno in multitudine entium non videns nisi unum ens participatum dicebat non esse multa quae entia; ut enim multa ab uno deserta non sunt; propter unum igitur subsistunt. Non sunt igitur multa quae entia, nisi uno ente participant. Unum igitur est hypostasis. Et Zeno non voluit idem dicere quod Parmenides, nam non respexit ad unum exaltatum sicut Parmenides, sed participatum, moriens autem accessit ad assertionem Parmenidis multitudinem quidem in uno secundum causam respiciens, unum autem in sola multitudine salvare non

fizera] Parmênides, mas [sim] o [Uno] *participado*; quando estava para morrer se aproximou da concepção de Parmênides, considerando a multiplicidade *no* Uno segundo a causa, visto que não conseguia salvar o *uno na multiplicidade* somente. Verdadeiramente, o Uno *em si* é anterior em relação à multiplicidade, pois aquilo o que a multiplicidade é, o adquire *devido* ao Uno. Mas quem considera que toda unidade possui alguma multiplicidade conjugada a si e que toda a multiplicidade é mantida unida por uma unidade a qual se adéqua, vê simultaneamente o Uno e a multiplicidade dos entes, na unidade vê o múltiplo e no múltiplo o Uno, sem o qual não existiria nem ordem, nem espécies, nem coisa alguma, mas confusão e disformidade. Além disso, deste ou de outro modo, aquilo que é dito da Unidade é também dito da Igualdade, como o sabes a partir do [nosso] precedente sermão; portanto, a Igualdade é unificante e pode ser dita a *causa da união*. Conclui-se, então, que se dizemos isso do Uno, então dizemos também da bondade, da justiça e de coisas semelhantes.

31 Considerai, além disso, que alguns dizem da dualidade que ela é simultaneamente una e múltipla, o que é verdade neste sentido: assim como o que é causa da união é uno segundo a causa, assim a dualidade é multiplicidade segundo a causa; pois a dualidade é em todo lugar a “*mãe da multiplicidade*”. A dualidade também não é [se] separada do Uno; pois tudo aquilo que é posterior

potens. Unum quidem secundum se ante multitudinem est, multitudo vero om nino ex uno est quod est. Sed qui considerat omnem unitatem habere aliquam sibi coniugam multitudinem et quod omnis multitudo ab aliqua sibi convenienti unitate continetur, videt unum simul et multa entia, in unitate multa et in multitudine unum, sine quo nec esset ordo nec species nec quidquam, sed confusio et difformitas. Nec refert, si eo modo, quo de unitate dictum est, dicas de aequalitate, uti in praecedenti sermone habes; nam aequalitas est unificans et potest dici unionis causa. Sicut unum, sic bonitas et iustitia et talia.

31 Adhuc attende, quomodo quidam dicunt de dualitate, quod sit unitas simul et multitudo, quoniam hoc verum eo modo: sicut id, quod est causa unionis, secundum causam est unum, sic dualitas secundum causam est multitudo; dualitas enim undique mater est multitudinis. Dualitas autem non est deserta ab uno; omne enim, quod post unum est, uno participat;

ao Uno participa do Uno; toda a posterioridade participa da primariedade e não o inverso. A dualidade não é a primeira unidade que é anterior a tudo e exaltada acima de tudo, mas é unidade participada. Recebe da unidade o fato de ser unidade e, assim, é igualmente unidade e dualidade; vê-se, assim, que a unidade é multiplicidade; mas é unidade somente enquanto participa do Uno e multiplicidade somente enquanto é causa da multiplicidade. Assim, entendo aquilo que outros disseram, que a dualidade não é nem unidade nem multiplicidade.

32 Platão postula, posteriormente ao Uno, dois princípios, a saber: o finito e o infinito; por exemplo: os números, posteriores ao Uno, são derivados [da relação entre] (*ex*) finito e infinito. Se consideras a unidade numérica separada do número, [esta unidade numérica] seria mônada e não número, mas, sim, princípio numérico. Se consideras a multiplicidade separada da unidade, [ela] é algum tipo de infinidade. Portanto, o número é visto como sendo constituído a partir da unidade e [da] multiplicidade, tanto como do finito e [do] infinito. O mesmo se pode dizer de todos os entes. [Platão] compreende que, necessariamente, a infinidade seja algo intérmino e confuso [e], no entanto, adequado para ser delimitado (*terminari*) e findado (*finiri*) e toma verdadeiramente o *finito* por ser *forma definidora* (*forma finiente*) e delimitante (*terminante*) da *infinidade*.

33 E, se alguém considera com atenção, a posição de Melisso não é

omnia posteriora prioribus participant et non e converso. Dualitas non est prima unitas omnia antecedens et exaltata supra omnia, sed est participata unitas; habet enim ab unitate, quod est unitas, et sic est aliququaliter unitas et dualitas; et ita videtur unitas esse multitudo; sed est unitas tamquam uno participans et multitudo tamquam causa multitudinis. Sic intelligo id, quod quidam dixerunt, dualitatem neque unitatem neque multitudinem.

32 Plato autem post unum posuit duo principia, scilicet finitum et infinitum, puta sicut numerus post unum est ex finito et infinito; si enim unitatem numeri a numero separatam consideras, monas est et non est numerus, sed principium numeri, si multitudinem ab unitate desertam consideras, infinitas quaedam est. Numerus igitur ex unitate et multitudine tamquam finito et infinito constitui videtur. Sic de omni ente. Capit autem infinitatem pro interminato et confuso, apto tamen terminari et finiri, finitum vero pro forma finiente et terminante infinitatem.

33 Et si quis subtilius advertit, non est Melissi positio ita absurda,

tão absurda como Aristóteles fez parecer, pois em todas as nossas considerações nada além da infinidade é visto, a saber: a infinidade que finitiza (*infinitas finiens*) e a infinidade finitizável (*infinitas finibilis*). A *infinidade que finitiza* é fim cujo fim não existe e é *Princípio* subsistente *per se* complicante de todo fim e é Deus anterior a todo ser; e a *infinidade finitizável* é carência de todo limite e definição [carência que é] finitizável pelo fim infinito, e é posterior a todo o ser. Portanto, quando o *primeiro infinito* finitiza o *segundo infinito*, o ser finito emerge do infinito *Princípio*, ou seja, [emerge] do *primeiro* que é *mais que ente* (*plus quam ens*), porque o precede, não do segundo, que é posterior ao ente. No primeiro infinito estão em ato todos os definíveis, no segundo infinito estão todos os definíveis com relação à onipotência do primeiro, tal como dizemos [que] todas as coisas podem ser criadas a partir do nada (*de nihilo*) pela onipotência. Não que, no *nada*, tudo seja em potência, a não ser que [potência] se refira à onipotência [divina], na qual coincidam o *poder criar* (*posse facere*) com o *poder ser criado* (*posse fieri*). Concebas, por assim dizer, que o próprio nada é a matéria da forma onipotente que ela forma como quer. Mas, não [concebas] que o nada é a matéria da forma não onipotente ou da virtude finita, mas [sim, que essa seja algo] mais formável ou menos resistente, como é a possibilidade de ser isto (*possibilitas essendi*) que a forma pode formar, tanto quanto apta e obediente, para merecer tal

sicut Aristoteles eam redarguit; nihil enim in omni consideratione videtur quam infinitas, scilicet infinitas finiens et infinitas finibilis. Infinitas finiens est finis, cuius non est finis, et est principium per se subsistens omnem finem complicans et est deus ante omne ens, et infinitas finibilis est carentia omnis termini et diffinitionis finibilis fine infinito et est post omne ens. Quando igitur infinitum primum finit secundum, oritur ens finitum ab infinito principio, scilicet a primo, quod est plus quam ens, cum ipsum praecedat, non a secundo, cum sit post ens. In primo infinito sunt omnia diffinibilia actu, in secundo sunt omnia diffinibilia in respectu omnipotentiae primi, uti dicimus per omnipotentem de nihilo omnia posse creari; non quod in nihilo sint omnia in potentia, nisi referatur potentia ad omnipotentiam, ubi coincidit posse facere cum posse fieri, quasi concipias omnipotentis formae ipsum nihil esse materiam, quam ut voluerit formet, sed formae non omnipotentis et finitae virtutis non esse nihil materiam, sed magis formabilem seu minus resistantem, ut est possibilitas essendi hoc, quod forma formare potest, tamquam apta et oboediens, ut mereatur talem formam. Hoc dicebat Plato, quod formae darentur secundum merita materiae.

forma. Como disse Platão, as formas são dadas segundo o mérito do material.

34 Resumindo novamente [os pontos sobre os quais discorreremos], é manifesto que o *Princípio* é *unitrino* e eterno em si mesmo e também que o mundo é o que é a partir do [mesmo] *Princípio unitrino*. Tampouco são muitos [os] princípios, como ficou evidente. Concebe que o *não múltiplo* não pode ser senão o uno; portanto, antes deste mundo e da multiplicidade, [concebe] o *Princípio*, que é *não múltiplo*. Portanto, [concebe] como antes do múltiplo o *não múltiplo*, como antes do ente o *não ente* e, antes do intelecto o *não intelecto* e, em geral, antes de todo efável o *inefável*. A *negação*, portanto, é *princípio* de toda afirmação; o *Princípio* é nada daquilo [que é] principiado. Mas, desde que todo o causado existe mais verdadeiramente na sua causa do que em si mesmo, a afirmação existe melhor na negação, pois a negação é seu princípio. Portanto, o *Princípio* é antes do máximo e do mínimo e, igualmente, antes de todas as afirmações; por exemplo: o *não ente* [que é] o *princípio* do *ente*, o qual é visto superexaltado (*superexaltatum*) mediante a [visão da] coincidência do máximo e do mínimo, precede o ente, enquanto é igualmente ente de modo mínimo e ente de modo máximo ou, *desse modo*, é *não ente*, enquanto é *ente de modo máximo*. O *Princípio* do ente não é, de modo algum, o ente, mas o *não ente* no modo mencionado; de fato, quando vejo o princípio do ente, que não é participado, vejo que o mesmo é ente de

34 Resumendo itaque, quae tacta sunt, principium esse uniternum et ipsum aeternum manifestum dico hunc mundum ab uniterno principio id esse, quod est. Nec sunt multa principia, ut patuit. Non multa non potest nisi unum concipi; ante igitur hunc mundum et multa principium, quod est non multa. Sicut igitur ante multa non multa, sic ante ens non ens et ante intellectum non intellectus et generaliter ante omne effabile ineffabile. Negativa igitur principium omnium affirmationum; principium enim nihil est principiatorum. Sed cum omne causatum verius sit in sua causa quam in se ipso, igitur affirmatio melius est in negatione, cum negatio sit eius principium. Principium igitur est ante maximum et minimum pariter omnium affirmationum; puta non ens entis principium sic videtur ante ens, quod per medium coincidentiae maximi et minimi videtur superexaltatum; praecedit enim ens, quod pariter est minime et maxime ens sive sic non ens, quod maxime ens. Non est principium entis nullatenus ens, sed non ens modo dicto; cum enim video ad principium entis, quod non est principiatum, ipsum video minime ens esse, cum video ad principium entis, in quo est melius principiatum quam in se, video ipsum maxime ens. Sed quia idem principium est supra omnia opposita et effabilia ineffabiliter, video ipsum ante maximum pariter et minimum omnibus, quae dici possunt, suprapositum. Quare consequenter omnia, quae de ente affirmantur, pariformiter

modo mínimo; quando vejo o princípio do ente, no qual o principiado está melhor que em si, vejo o mesmo ente de modo máximo. Mas, porque o mesmo *Princípio* existe inefavelmente acima de todos os opostos e das coisas dizíveis, vejo que é anterior, simultaneamente, ao máximo e ao mínimo, sobreposto sobre tudo que pode ser dito. Consequentemente, tudo o que é afirmado do *ente* similarmente é negado do *Princípio*, do modo acima referido. E todas criaturas são algum ente. Portanto, a não multitudine, que é princípio de tudo, complica tudo da mesma maneira que foi dito [que] a negativa é prene de afirmações, a saber: assim como o *não ser* é dito *não ser* do modo significado por *ser* (*per esse significatur*), mas como sendo [um modo] melhor.

35 Portanto, o *Princípio* inefável não é [possível de ser] nomeado nem como princípio, nem como múltiplo, nem como não múltiplo, nem como uno, nem [através de] outro nome qualquer mas, anterior a tudo, é *inominável*. Todo nominável, ou figurável, ou representável pressupõe a alteridade e a multiplicidade e, assim, não o é *Princípio*; [pois] o princípio da multitudine é a unidade. A pluralidade não pode ser eterna e o eterno é a eternidade, como dissemos anteriormente; e o *Princípio* é o eterno. Não multiplicável, o *Princípio* não é alterável nem participável, porque [é] eternidade. Portanto, nada há nesse mundo semelhante a ele, pois [ele] não é representável nem imaginável. O mundo é *figura do que é não figurável, designação*

de principio negantur modo praemisso. Omnis autem creatura ens aliquod est. Non multa igitur omnium principium omnia complicat, sicut negativa praegnans dicitur affirmationis, scilicet ut non esse dicit sic non esse, ut per esse significatur, sed melius esse.

35 Principium igitur ineffabile nec principium nominatur nec multa nec non multa nec unum nec alio nomine quocumque, sed ante omnia illa est innominabiliter; omne enim nominabile aut figurabile seu designabile praesupponit alteritatem et multitudinem et non est principium; omnis enim multitudinis unitas principium. Multa non possunt esse aeterna, cum aeternum sit aeternitas, ut praemittitur; principium autem aeternum. Inmultiplicabile principium non est alterabile nec participabile, quia aeternitas. Nihil igitur in hoc mundo est eius similitudinem habens, cum non sit designabile nec imaginabile. Mundus est infigurabilis figura et indesignabilis designatio; mundus sensibilis est insensibilis mundi figura et temporalis mundus

do não designável; o mundo sensível é figura do mundo não sensível e o mundo temporal a figura do eterno e intemporal; o mundo figurado é imagem do mundo verdadeiro e não figurável.

36 Quando vejo o *Princípio* por meio [da igualdade] dos contraditórios, tudo nele vejo; o *ser* e o *não ser* circundam tudo, pois tudo que é possível ser dito ou pensado ou *é* ou *não é*. Portanto, o *Princípio* que é anterior às contradições complica tudo aquilo que as contradições circundam. O *Princípio* é visto por meio da *igualdade dos opostos (oppositorum aequalitate)*. A *Absoluta Igualdade de ser e de não ser* não é participável, pois o participante é outro do que *aquilo do qual participa (participato)*. Portanto, a igualdade que não é senão participável *em outro* não é a *Igualdade*, que é *Princípio Superexaltado* acima da igualdade e da desigualdade. Então, nada pode *ser e não ser* em igual medida, porque duas [locuções] contraditórias não podem ser predicadas verdadeiramente da mesma coisa. Portanto, toda criatura participa do *Princípio* imparticipável *na* alteridade, como a *Igualdade* imparticipável <é participada> *na* semelhança. A similitude da *Igualdade*, que não é *Igualdade*, senão sua similitude, não pode ser máxima [similitude], que não admita graus ainda maiores, nem mínima, que não admita graus inferiores de similitude, pois não seria senão a *Igualdade* [ela mesma]. Portanto, a *Igualdade* é participável *na* semelhança, que pode ser outra e diferente, maior ou menor.

37 A criatura, dado que seja

aeterni et intemporalis figura; figuralis mundus est veri et infigurabilis mundi imago.

36 Dum video per contradictoria principium, omnia in ipso video; esse enim et non esse omnia ambit, quoniam omne, quod dici aut cogitari potest, aut est aut non est. Principium igitur, quod est ante contradictionem, omnia complicat, quae contradictio ambit. Principium videtur in oppositorum aequalitate. Absoluta aequalitas essendi et non essendi non est participabilis, cum participans sit aliud a participato. Aequalitas igitur in alio non nisi aliter participabilis non est aequalitas, quae principium superexaltatum super aequale et inaequale. Nihil igitur ex omnibus aequaliter potest esse et non esse; quare duo contradictoria non possunt aequae de eodem verificari. Omnis igitur creatura imparticipabile principium in alteritate participat, sicut aequalitas imparticipabilis <participatur> in similitudine. Similitudo aequalitatis, cum non sit aequalitas, sed eius similitudo, non potest esse nec maxima, qua maior esse nequit, nec minima, qua minor esse nequit, quia non foret similitudo, sed aut nihil aut aequalitas. Participabilis igitur est aequalitas in similitudine, quae alia et varia esse potest, maior aut minor.

37 Creatura, cum nihil sit et

nada e tenha todo o seu ser a partir da causa, é verdade *no Princípio*, pois o *Princípio* é a verdade de todas as criaturas. Portanto, este mundo, o qual nosso mestre afirma ser constituído (*constitutum*), quando ele diz: “antes da constituição do mundo” (cf. Jo. 17, 24), não é a verdade, mas [sim] seu *Princípio* que o é. Por esta razão, no mundo criado não se encontra nada de precisamente verdadeiro; não há nenhuma igualdade ou desigualdade precisa, nem precisas similitude e dissimilitude; o mundo não é capaz de compreender a precisão da verdade, assim como nosso mestre afirmara do *Espírito da Verdade*. Então, *no Princípio*, que é [a] Verdade, todas as coisas são a própria *Verdade Eterna*. Porque o mundo criado pelo mundo eterno não é posicionado na verdade, mas [é] posicionado na falibilidade da variedade e, assim, não [se posiciona] no *bem* que só convém a Deus, isto é, ao Criador do mundo, senão é posicionado no maligno.

38 Alguém poderia dizer que o mundo complica todas as coisas, porque é visto antes da sua constituição e é visto constituído. Antes da sua constituição, no *Princípio*, o mundo era o *Verbo*, e o mundo constituído é criado pelo mesmo *Verbo*, como o verbo antes da designação e o verbo designado; pois quando o intelecto deseja manifestar seu verbo mental, pelo qual entende [a si mesmo], o faz através da locução ou da escritura ou [através de] outra representação sensível. Portanto, antes da representação [sensível] o verbo é [de

totum esse suum habeat a causa, in principio est veritas; principium enim veritas est omnium creaturarum. Mundus igitur iste, quem magister noster dicit constitutum, quando ait “ante mundi constitutionem” (cf. Io 17,24), non est veritas, sed eius principium est veritas. Ob hoc in mundo constituto nihil prae- cise verum reperitur, nulla est praecisa aequalitas aut inaequalitas seu similitudo sive dissimilitudo; mundus enim veritatis praecisionem capere nequit, ut de spiritu veritatis magister noster affirmat. In principio igitur, quod est veritas, sunt omnia ipsa aeterna veritas. Quia mundus constitutus per aeternum mundum sive principium constitutus non est in veritate, sed fallibilitate varietatis positus, sic non in bono, quod soli deo sive constituenti mundo convenit, sed in maligno positus est.

38 Posset quis dicere mundum omnia complecti, quoniam videtur ante eius constitutionem et videtur constitutus. Mundus ante constitutionem in principio verbum erat, et mundus constitutus per ipsum est constitutus, sicut verbum ante designationem et verbum designatum; quando enim intellectus sui ipsius verbum mentale, in quo se intelligit, vult manifestare, hoc facit per elocutionem sive scripturam seu aliam sensibilem designationem. Verbum igitur ante designationem mentale, designatum vero induit sensibilem speciem, et sic

natureza] mental e o representado é, [posteriormente], de espécie sensível e, assim, o *não sensível* é feito sensível. Também, entre o sensível e o não sensível não há nenhuma proporção. Da mesma forma, o mundo constituído com relação àquele que o constitui. É evidente, portanto, que o *Princípio dos universos* não é *nem outro nem o mesmo* com relação às suas criaturas, como o verbo *não designado* nem é outro nem o mesmo como relação ao seu designado; assim, o primeiro *Princípio* é anterior a toda alteridade e identidade. Assim como a natureza incolor não se diz nem branca nem negra, não por ser privada dessas cores como a matéria, mas por sua excelência, pois é sua causa; do mesmo modo negamos voz e silêncio da alma, não porque é privada de voz e silêncio, assim como um pedaço de lenha, mas de modo em que a causa não é nada daquilo que é causado [por ela], e como [do mesmo modo] a alma [é] a causa [da voz e do silêncio] no [corpo] animado por ela; assim, do *Princípio Uno* negamos tudo aquilo que dele procede. E o *Princípio Uno* que dá a tudo sua *Hipóstase* não é *outro nem o mesmo* [em relação às suas criaturas], senão por ser *sobre exaltado*, devido à sua excelência. E, a respeito de tudo aquilo criado por este *Princípio*, o Criador não é *idêntico* à sua criatura, pois não o é [igualmente] a causa e o causado, mas, não está separado, de modo que seja outro; pois, [se este fosse o caso], então, o criador e a criatura constituiriam um número, o qual necessitaria, [por sua vez], de

insensibile constitutum est sensibile. Sensibile autem ad insensibile nullam habet proportionem. Sic se habet aliquo modo mundus constitutus ad constituentem. Patet igitur principium universorum non esse neque aliud neque idem respectu creaturarum suarum, sicut verbum indesignatum est neque aliud neque idem ad suum designatum; primum enim principium est ante omnem alteritatem et identitatem. Sicut natura incolorata neque alba neque nigra dicitur, non ut illis privetur ut materia, sed per eminentiam, quoniam est ipsorum causa, sic negamus vocem et silentium de anima, quoniam non est nec vox nec silentium modo quo lignum, sed modo quo causa nihil causati, causat enim anima ista in animali; ita omnia de uno principio negamus, quae ab ipso procedunt. Et non est principium unum dans omnibus hypostasim aliud aut idem, sed superexaltatum per eminentiam. Et in omnibus per ipsum constitutis creator non est idem cum sua creatura, sicut nec causa cum causato, sed non adeo longe abest, quod sit quid alterum; oporteret enim ipsius et creaturae, quae numerum constituerent, esse aliquod principium, cum omnis multitudinis unitas sit principium, et ita primum principium non foret primum principium. Et hoc Paulus apostolus expressit, cum diceret deum non longe a nobis abesse, cum in ipso simus et movemur.

um princípio, desde que toda multitude necessita de um princípio uno e, assim, o primeiro princípio não seria *Primeiro Princípio*. O apóstolo Paulo expressa este ponto quando diz que Deus não nos é distante, pois nele existimos e nos movemos.

39 Dissemos há pouco que a primeiríssima mônada é *não numerada* (*innumeratam*), não tal qual a matéria submissa [que admite] numeração e [é] indeterminada, mas enquanto em si mesma complica e produz todos os números e [todas as] *espécies de números* e que, por sua vez, não é *outra* nem *a mesma* em relação a [toda e] qualquer espécie de número; do mesmo modo, do *Princípio Uno*, na medida em que nossa capacidade nos apoie, fazemos dele um conceito por meio de alguma *remota semelhança* (*similitudinarium aliquo*), embora muito abaixo da precisão, pois o *Princípio Uno*, que *complica* e *explica*, ou produz, toda multitude é *não multiplicável*, o qual se adicionardes a ele o que for, por exemplo, dizendo que “é uno”, não permanecerá na sua simplicidade única e se transformará numa multiplicidade. Os entes múltiplos recebem do *Primeiro princípio uno* aquilo pelo qual são muitos e, do ente, aquilo pelo qual são entes. E, assim, toda multiplicidade é, enquanto multiplicidade, por causa do Uno, e a multiplicidade contraída recebe a contração por meio do *Uno contraído*, como os entes múltiplos recebem do *Uno* e do *Uno ente*. O *Ente* recebe do *Uno* o que é, pois, retirado o Uno, nada

39 Quemadmodum etiam primissimam monadem dicimus innumeratam, non tamquam submissam materiam numeris et interminatam, sed ut in se omnes numeros et species numerorum complicantem et producentem, quae non est aliud aut idem cum quacumque specie numeri, sic de uno principio, quantum nostra capacitas nobis suffragatur, conceptum facimus similitudinarium aliquo, licet valde infra praecisionem, quoniam est unum principium inmultiplicatum omnem multitudinem complicans et explicans seu producens, cui si addis aliquid quodcumque, puta dicendo unum ens, non manet unum simpliciter et transit in multitudinem. Multa quae entia habent ab uno primo principio, quod sunt multa, ab ente, quod sunt entia; et ita omnis multitudo est ab uno ut multitudo, et contracta multitudo contractionem habet ab uno contracto, sicut multa entia ab uno et uno ente. Ens ab uno habet quidquid est; uno enim sublato nihil manet. Et si recte attendis, additio ad unum non est additio ad unum superexaltatum, sed est modus essendi – quod est ens entium – unius participabilis et contrahibilis ad varietatem, sicut de aequalitate imparticipabili et similitudine eius participabili praedixi. Sic entitas est universalis essendi modus

fica. E, se atentardes corretamente, uma adição ao *Uno* [ente] não é uma adição ao *Uno superexaltado*, mas é [uma adição a] um *modo de ser* (*modus essendi*) [do *Uno superexaltado*] - que é *ente dos entes* -, participável e contraível na variedade, assim como dissemos anteriormente da *Igualdade imparticipável* e somente participável através da similitude. Assim, a *entidade* é o modo de ser universal da Unidade participável; a vida é modo de ser mais especial e mais perfeito da Unidade participável e o intelecto é um modo ainda mais perfeito. E a *Unidade contraída*, que não é senão uma expressividade e uma revelação daquela, é uma imagem e semelhança da *Unidade Absoluta*, assim como a indivisibilidade que pode ser representada no *ponto* [geométrico] é relacionada à indivisibilidade simplíssima que não pode ser representada, ou seja, do *Uno Absoluto*. É evidente que o *Uno ente* se comporta com relação ao *Uno simples* como o múltiplo e, com relação à multiplicidade dos entes, como a mônada. Na *unidade do ente* é visível o *Uno entitativamente contraído* (*unum entialiter contractum*), e essa [contração] não é possível sem a multitude. Verdadeiramente, o *Uno* é *Princípio* exaltado e expandido acima de toda a multitude. O *Uno ente* reúne em si toda a multiplicidade dos entes, [essa] que não pode existir apartada do *Uno ente*, unidade do ente que está *explicada* na multitude; [segue-se] o mesmo da vida dos viventes e o intelecto dos inteligentes e de tudo, porque toda

participabilis unitatis, et vita modus est essendi specialior et perfectior unitatis participabilis, et intellectus est adhuc perfectior modus. Sed absolutae unitatis contrahibilis unitas similitudo est et imago, quae non est nisi designabilitas sive revelatio eius, uti designabilis indivisibilitas, punctus, se habet ad indivisibile simpliciter indesignabile, scilicet unum absolutum. Patet quod unum ens se habet ad simpliciter unum sicut multa et ad multitudinem entium sicut monas. In unitate entis videtur unum entialiter contractum, et hoc sine multitudine non est possibile. Unum vero principium est super omnem multitudinem exaltatum et expansum. Unum ens in se omnem colligit entium multitudinem, cum nulla entium multitudo esse possit deserta ab uno ente, et explicatur in multitudine unitas entis; sic de vita viventium et intellectu intelligentium et omnibus, quoniam omnis multitudo participat uno et ad monadem suam unitur, multitudo autem unitatum monadialium in primum uno complicatur.

multiplicidade participa do uno e está unida à sua mônada, e a multiplicidade das unidades monádicas está complicada no *Primeiríssimo Uno*.

40 Os Platônicos pensaram que o *Princípio* Uno é Deus primeiríssimo e regente de tudo e também que havia outros deuses entre [o Uno] e todos os [demais] entes que participariam [do Uno] de modo primordial [aos demais entes]; [também] atribuíram ao Deus primeiríssimo a providência universal e uma providência parcial para [esses] outros deuses, do mesmo modo como vemos que aos anjos são nomeados domínios e a eles é dado [o poder] de ferir o céu e a terra; afirmaram também que os deuses são encarregados das artes mecânicas, como, por exemplo, Vulcano [é encarregado da arte] da forja. Afirmaram também [que] todos os deuses celestiais, ou intelectuais, ou mundiais nada possuem senão aquilo que os dá o primeiríssimo Deus regente de tudo, o qual os antigos chamavam de Júpiter, o qual no seu tempo era maximamente nomeado de “o Rei de tudo”; assim, eles disseram que tudo era pleno de Júpiter e reduziam todas as coisas ao Uno, pois uma multidão de princípios seria maléfica caso separada da unidade. Mas a unidade a todo reino dá subsistência e a divisão [traz] desolação, assim como o príncipe de tudo, nosso rei, o Messias, disse-nos. Certamente, se esses [seres] fossem deuses, seriam recentes e criados e não seriam antes da criação do mundo, [mas] seriam mediante a existência do mundo. E, como o mundo é mediante

40 Putarunt Platonici unum principium deum esse primum et omnium regem et alios esse deos unitatem prime inter omnia entia participantes; nam primum deo universalem providentiam adscripserunt, sed aliis diis partialem, quemadmodum legimus angelos praepositos regnis et eis datum nocere terrae et mari; putarunt etiam deos mechanicis artibus praeesse, ut Vulcanum fabrilis arti. Fatebantur autem omnes deos sive intelligentiales sive caelestiales sive mundiales nihil habere nisi sibi datum a primum deo omnium rege, quem Iovem appellarunt antiqui, qui omnium rex erat suo tempore nominatissimus; hinc Iovis esse dicebant omnia plena omnia ad unum reducentes, quia multitudo principum mala, si est deserta ab unitate. Unitas autem dat omni regno subsistentiam et divisio desolationem, ut nos docet princeps omnium, rex noster Messias. Isti utique si forent dii, forent novi et recentes et creati, qui ante mundi constitutionem non fuissent et propter mundum essent. Et cum mundus sit propter deum, nos cum Paulo dicimus “quod nullus est deus nisi unus. Nam etsi sunt, qui dicantur dii, sive in caelo sive in terra, scilicet quidem sunt dii multi et domini multi, nobis tamen unus deus, pater, ex quo omnia et nos in illo, et unus dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum” (I Cor. 8,4-6). Et hic est, de quo

Deus, dizemos com Paulo que “não há senão apenas um Deus. Com efeito, mesmo que haja alguns seres que sejam chamados deuses no céu e na terra, de maneira que existam muitos deuses e muitos senhores, no entanto, para nós há apenas [um] Deus Pai, através do qual são todas as coisas e [através do qual] somos, e um Senhor Jesus Cristo, através do qual tudo é e, [através do qual], somos” (I Cor. 8, 4-6). É sobre Ele que tematizamos e dizemos ser *Princípio* e que discursara. A ele foi dado todo o poder que está no céu e na terra, a ele estão sujeitos todos aqueles deuses ou poderes criados, de quem os referidos [antigos] falavam, ele que é o *Verbo* vivo, pelo qual tudo é, no qual estão escondidos todos os tesouros da ciência; por meio dele, somos e entramos neste mundo temporal e, somente por ele, poderemos retornar ao ser intemporal e à vida perpétua por aquela via que o *Princípio que possui o principado sobre todas as coisas*, Jesus Cristo, sempre bendito, mostrou com obras e palavras.

9 de Junho de 1459.

Fim do De principio.

in themate, scilicet principium, qui et loquitur, cui data est omnis potestas, quae in caelo et in terra, cui omnes illi dii creati, de quibus dicunt praedicti, sive virtutes sive potestates subsunt, cum sit verbum dei vivi, per quod sunt omnia, in quo sunt omnes thesauri scientiae absconditi, per quem solum, sicut in esse et saeculum temporale pervenimus, ad intemporalis esse et perpetuam vitam reduci poterimus per viam, quam opere et sermone ostendit principium in omnibus principatum tenens Iesus Christus semper benedictus.

9a Junii 1459.

Ende von *De principio*.

APÊNDICE B – *Procli Expositio In Parmenidem Platonis* (VI, 1115 - 1125)

Tradução do excerto do *In Parmenidem*, VI, 1115, 03 - 1123, 48, a partir da versão latina de Guillaume de Moerbeke com notas marginais de Nicolau de Cusa (PROCLUS, 1985, pp. 396-404) e da tradução inglesa de John Dillon (PROCLUS, 1987, pp. 458-466).

(1115, 03)¹ E se, nas *Cartas*², ele [Platão] declara que “todas as coisas são em respeito ao *Rei de Tudo*” e que, por sua graça, todas as coisas são e, ainda, que ele é a causa de toda nobreza, (05)³ é claro que ele diz isso porque aquela entidade é o *princípio*⁴ de todas as coisas, e seu *fim*, e seu *meio*, mas ele não é, ele mesmo, devido a isso, possuidor de princípio, meio e fim; pois essa passagem nos ensina qual relação Deus possui com os outros e não a relação que tem para consigo. Das outras coisas, então, o (10) *primeiro princípio* é começo, meio e fim, mas ele mesmo não é dividido em começo meio e fim; pois ele é o princípio de todas as coisas na medida em que todas as coisas procedem dele; e seu *fim* pois todas as coisas a ele tendem; pois todo [*lacuna*]⁵ e todo apetite natural é direcionado ao Uno, como o singular Bem⁶; e é o meio, pois é o centro de todas as coisas existentes, tanto as [coisas] inteligíveis, as intelectuais, as psíquicas, como as sensíveis, [estas] que estão estabelecidas no Uno; então, o Uno é o princípio, o meio e o fim (15) de todas as coisas, mas em relação a si próprio ele não possui nada disso, haja visto que ele não possui nenhum outro tipo de multiplicidade; mas não em relação a nenhuma outra coisa, tampouco, pois ele nem possui um princípio [1116], pois nada lhe é superior, nem

¹ Proclo, neste momento, vinha comentando a passagem 137 D 4-6 do diálogo *Parmênides*: “Então, se ele não possui partes, ele não tem nem um começo, nem um fim, nem um meio; pois tais coisas seriam partes dele”. “Certamente”. No inglês: “So then, if it has no parts, it has neither a beginning nor an end, nor a middle; for such things would already be parts of it”. “Quite right”. (PROCLUS, 1987, p. 455). No Latim: “*Igitur si nullam habet partem, neque utique principium neque finem neque medium habebit; partes enim utique iam ipsius que talia - recte*”. (PROCLUS, 1985, p. 393).

² *Cartas*, II, 312 E.

³ Numeração do texto procleano que consta no texto latino de Moerbeke, que reproduziremos no decurso da tradução desse excerto.

⁴ Usaremos o recurso do itálico no intuito de destacar passagens importantes para nossas análises em relação ao *De principio*.

⁵ Indicaremos as passagens nas quais o texto latino possui lacunas por [*lacuna*]. Dillon a completa com a palavra: “desejo”.

⁶ Marginalia de Nicolau de Cusa: “*omnis naturalis appetitus ad unum ut singulariter bonum tendit*”.

deriva de uma causa; nem possui um fim, pois não existe segundo a graça de nenhum outro, mas tudo aquilo que tem um fim, em todos os casos, existe pela graça de algo, e o Uno é o único que por cuja graça as coisas existem; até a matéria (20), em geral, o último elemento em todas as coisas, somente é através da graça de algo; nem há um meio do Uno, ao redor do qual, enquanto meio, o Uno existe, pois o Uno não deve ser um múltiplo do qual existe um meio termo. O Uno, então, *é exaltado acima de todas estas coisas*, [coisas] que não devemos aplicá-las a ele, mas [sim] devemos, como Platão nos ensinou, contentar-nos com as negações. Pois quando dizemos que é um objeto de desejo, ou um fim, nós estamos significando (25) o desejo de outras coisas em direção a ele; pois, pela compulsão da natureza, todas as coisas [que vem] depois do *Primeiro* tendem em direção ao *Primeiro*. De que modo poderiam as coisas, *centradas e radicadas nele*, não desejarem sua própria causa? Estas são, então, coisas que adquiriram uma relação para com ele, mas ele é exaltado acima de todas as coisas igualmente.

(30) **‘E, além disso, o fim e o princípio são os limites de cada coisa’. ‘Obviamente’. ‘Então o Uno é ilimitado, se ele não possui nem princípio nem fim’. ‘É ilimitado’ (Infinitum). (Parmênides, 137 D 6-8).**

Na *Segunda hipótese*, no interesse de estabelecer esta tríade - quero dizer: “princípio, meio e fim” -, ele estabelece, depois do “Uno e Muitos” e do “Todo e (35) aquilo que possui partes”, o “Finito e o Infinito” (*finitum et infinitum, peiras e apeiron*)⁷, classificando esses três pares de opostos conjuntamente; pois os mesmos são indicativos de uma *única ordem divina*, em seus aspectos de i) repouso onde está e procedendo adiante e ii) retornando para si e mantendo-se unido em seu cume de superioridade. E, então, ele gera, primeiramente, “aquilo que possui pontos últimos” e, depois, “aquilo que possui princípio, meio e fim” e, em terceiro lugar, (40) “o reto e [1117] o curvo e a mistura [entre eles]” como sendo marcas, depois do Primeiro, de uma Segunda Ordem Divina. Na presente passagem, depois do “todo e aquilo que possui partes”, ele nega do Uno a tríade dependente disso, aquela do “princípio, meio e fim” e, a partir disso, ele conclui que aquilo é também “infinito”, “infinito” significando (45) “aquilo que não possui um ponto último”⁸, nem como começo nem como fim. Ele poderia, de fato, ter mostrado que o Uno é “sem começo e fim” também por “não ter pontos finais”, e “não ter pontos finais” do fato de “não ter partes nem ser Múltiplo”; mas é para levar o argumento adiante por meio de conceitos mais familiares que ele começou demonstrando que, por “não ter partes”, que o Um é “sem princípio e sem fim”, (50) a fim de que talvez não tenhamos três, ao invés de um. A partir da demonstração disto, ele derivou, como uma conclusão adicional (*porisma*), que

⁷ A partir de agora, todas as vezes que Proclo se referir ao par conceitual “*peiras/apeiron*”, o traduziremos por *finitum/infinitum*, conforme a tradução de Moerbeke, lida pelo Cardeal Nicolau de Cusa. Quando a tradução latina se referir a “*terminum*”, traduziremos por “limite”.

⁸ Marginalia de Nicolau de Cusa: “Infinito: aquilo que não possui um ponto último”. No original: “*infinitum quod ultima non habet*”.

o Uno é também infinito, se é “sem começo e sem fim”, substituindo “começo e fim” por “limite”⁹, que é o mesmo que “o ponto final”. Parece-me, então, que esta infinidade, aqui, não apenas indica a negação do limite (55), mas a remoção de todos os pontos finais. Uma vez que, então, na *Segunda Hipótese*, ele afirma que ela¹⁰ tem um ponto final, é razoável que aqui, ao negá-lo [do Uno], ele deva demonstrar que o Uno é “infinito” enquanto “não tendo pontos últimos”, os quais estamos acostumados a denominar “limites”; por essa específica característica de finitude e sua oposição à infinidade, a qual ele afirmará do Uno, após denominá-lo “todo e partes” na *Segunda Hipótese* (145 A 3), ele deixa de lado (60), como tendo removido *a fortiori*, junto com o “todo e as partes”, ou mesmo antes disso, através do [não] “Múltiplo”¹¹. Pois toda finita e toda infinita multiplicidade ou é: i) “múltipla sozinha” ou, ao mesmo tempo, é ii) “um todo e tem partes”; se ela possui sua infinidade potencialmente mas é, em ato, limitada e é um “todo e algo que tem partes”, então, através disso, é *múltipla*; (65) se ela é “separadamente finita” e “separadamente infinita”, na realidade (sendo isto impossível ao mesmo tempo), é, de um certo modo, um “todo e partes”, enquanto, de outro modo, não há razão para que não seja múltipla; pois o infinito, embora não seja um “todo”, ainda é múltiplo; portanto, quando ele negou o “todo e as partes” do Uno, também foi possível [1118] negar dele o (70) “finito e infinito”.

Mas qual é o *sentido* disso, e como o “todo e as partes” são coordenados entre si por meio do “finito e infinito”, tornar-se-á claro para nós mais tarde, quando estivermos falando sobre a supremacia dos deuses. Agora, nossa tarefa é discutir de que maneira o Uno é a causa de todas as coisas e como ele (75) dá origem a todos os números divinos. Sobre essa conexão, as pessoas estão acostumadas, mais uma vez, a levantar a questão: “em que *sentido* o Uno é infinito?”. Alguns declaram¹² o Uno ser denominado “infinito” no sentido de que é “impossível de ser percorrido” (improporcional)¹³ e [no sentido de que] é “o limite de todo o resto”¹⁴. Pois o termo “infinito” tem dois sentidos¹⁵: i) o primeiro como sendo incompreensível e improporcional¹⁶; e ii) o segundo como *sendo o limite de todas as coisas, não possuindo, por sua vez, nenhum outro limite* (80). E o Uno é “infinito” em ambos os sentidos, tanto como sendo incompreensível e improporcional a tudo o que é secundário a ele, e [também] como sendo, ele próprio, um limite de tudo o

⁹ No Latim: “*transumens principium et consummationem in peras (idest termini)*”.

¹⁰ “Segunda Hipóstase” (procleana): o *Uno coordenado* à multiplicidade.

¹¹ Um passo atrás, no *Parmênides*, 137 C: “Se é Uno, é claro que o Uno não seria Múltiplo”. Ver: (PROCLUS, 1987, p. 419. Trad. nossa).

¹² Plotino critica essa visão em *Enéadas*, VI, 9, 6., enquanto adota o segundo ponto de vista listado em seguida, mas a crítica a essa visão aqui e o segundo ponto de vista em si mesmo, são provavelmente de Porfírio. O primeiro ponto de vista será de algum comentador pré-plotiniano. Nota de Dillon (PROCLUS, 1987, p. 462).

¹³ No Inglês: “untraversable”. No Latim: “*impertransibile*”.

¹⁴ No Latim: “*terminum totorum*”. No Inglês: “limit of everything else”.

¹⁵ Marginalia de Nicolau de Cusa: “*nota de infinito quomodo duplicer dicitur, et deo utroque modo convenit*”.

¹⁶ “Impossível de ser percorrido”, no Latim: “*impertransibile*”. No Inglês: “uncompassable”.

mais¹⁷ e não sendo, ele mesmo, carente de qualquer outro limite¹⁸. Outros¹⁹ tomam essa “infinidade” por significar um “infinito poder gerador”²⁰, e [significar] que [esse infinito poder] é gerativo de todas as coisas²¹, e [significar] “a causa de toda infinitude nas coisas existentes” [por] medrar a doação de si mesmo através da totalidade dos seres; pois todas as coisas (85) são contidas no Uno e existem por intermédio do Uno e nenhuma pode *vir a ser* se não vier a ser “una” por sua própria natureza. Outros, novamente, tomam essa “infinidade” neste sentido: desde que o Intelecto (Νοῦς) é o Limite, e o Uno está acima do Intelecto e, por essa razão, nomeiam o Uno “infinito”; pois, dizem eles, somente estas duas coisas Platão predica do Uno: infinidade e imobilidade e, uma vez que o *Intelecto* (90) é limite e a *Alma* é movimento, ele [Platão] deseja demonstrar que aquilo é superior a ambos, *Intelecto* e *Alma*; pois existem três *Hipóstases* dominantes, nas quais o Primeiro domina as outras duas.

Nós, no entanto, aceitamos todas essas sugestões como tendo certa atração, mesmo que nos inclinemos mais para umas do que para outras; mas somos muito fortemente influenciados por nosso próprio Mestre²², que nessa passagem também rastreou, com muita precisão, a intenção de Platão (95) e recomendamos a todos os amantes da verdade que vejam, primeiro, quantas *ordens de infinidade* existem dentre os seres e, então, quais “processões de limite” [1119] existem, por assim dizer, opostas a elas e, depois disso, retornem para a consideração de qual [sentido de] “infinidade” está sendo referido aqui; pois, se considerar a indagação da presente questão, desse modo, toda a intenção de Platão se tornará clara.

(00) A “infinidade”, então, se começarmos de baixo, pode ser vista na *Matéria* porque é ilimitada e informe e sem espécie, enquanto as *Formas* e as *Espécies* são limites da *Matéria*²³. Pode ser vista também em um corpo “não qualificado” em respeito à divisão; pois esta é a entidade que é essencialmente divisível ao infinito, na medida em que é a primeira dimensionável²⁴. Pode também ser vista (05) nas qualidades que surgem primariamente sobre o infinito, que são as primeiras coisas a conter o “mais e o menos”; pois estes são os elementos pelos quais Sócrates, no *Filebo*²⁵, caracterizou o “infinito”. Pode

¹⁷ No Latim: “*terminus totorum*”.

¹⁸ No Latim: “*Non indigens ipsum alio aliquo termino*”.

¹⁹ O comentador em questão é provavelmente Jâmblico. Nota de Dillon. (PROCLUS, 1987, p. 461).

²⁰ No Latim: “*Infinite virtutis*”

²¹ No Latim: “*omnium generatiuum*”.

²² Sirianus.

²³ Marginalia de Nicolau de Cusa: “*Species et forma termini materie*”.

²⁴ No Latim: “*dimensionabile*”. No inglês: “The first that is extended”.

²⁵ *Filebo*, 24 B. Sócrates: “A matéria para a qual solicito tua consideração é difícil e controvertida, mas de qualquer modo, considera-a. Inicialmente, toma *mais quente* e *mais frio* e considera se és capaz de conceber qualquer limite para eles, ou se o *mais e menos* que reside na própria natureza deles não impede, enquanto prossegue nessa residência, a possibilidade de qualquer fim, pois se houver qualquer fim no que se refere a eles, o próprio *mais e menos* terá também findado”. Protarco: “O que dizes é muito verdadeiro”. Sócrates: “Afirmamos que sempre há o mais e o menos no mais quente e mais frio”. Protarco: “Decididamente”. Sócrates: O argumento, portanto, indica invariavelmente que esses dois

também ser visto permeando todo o reino da geração; pois tal possui infinidade, tanto em relação ao seu constante *vir a ser* quanto em relação ao seu incessante ciclo e no que se refere às trocas ilimitadas entre si das coisas geradas conforme elas (10) constantemente vem a ser e perecem, entre as quais também a infinidade no que diz respeito à multiplicidade tem sua origem, pois [a multiplicidade] só tem existência no processo de *vir a ser*, nunca atingindo a [lacuna]²⁶. E, antes deles, o infinito pode ser observado no circuito dos céus; pois [ele] também possui infinidade em razão do poder infinito daquilo que o move; pois o corpo, na medida em que é corpo (15), não tem poder infinito mas, mediante a presença nele do *Intelecto*, o corpo existe eternamente e seu movimento é infinito; [ele] é incessante e contínuo, tendo o mesmo “Algo” como seu princípio e fim. Antes disso, novamente, o infinito pode ser percebido na *Alma*; pois, como pensa transitivamente, possui o poder do movimento incessante e é eternamente móvel, unindo seus períodos uns aos outros e (20) produzindo uma atividade que é incansável e sempre una e infalível. Além disso, antes da *Alma*, o infinito pode ser percebido no caso do próprio Tempo, que mede todo o período da *Alma*; pois [o Tempo] é infinito como um todo, porque sua atividade, através da qual desdobra os movimentos das almas e através das quais mede seus períodos conforme procede de acordo com o número, é ilimitada em seu poder; [1120] pois (25) nunca se detém para descansar e seguir adiante, agarrando-se com rapidez ao Uno e desdobrando o Número, que mede os movimentos de todas as coisas. Mas, de fato, mesmo antes do Tempo, contemple o infinito no próprio *Intelecto* e na vida intelectual²⁷; pois ele é intransitório²⁸ e sempre totalidade e presente como um todo, eterno e infinito em poder; seu movimento eterno e continuidade infalível é marca de uma essência e poder que (30) não sucumbe, mas sempre preserva vida infatigável através da qual tudo que está em movimento é também capaz de se mover sempre, participando, através de seu movimento, da estável infinidade. E o infinito não se desdobra apenas nestes domínios, mas também, para além do *Intelecto*, a muito-venerada Eternidade em si é, necessariamente, Infinita, visto que compreende toda a infinidade intelectual²⁹. De onde o *Intelecto* (35) derivaria sua vida eterna, a não ser da Eternidade? Então, ela é Infinita, anterior ao *Intelecto* no que diz respeito ao “poder”; ou melhor, todas as outras coisas são infinitas consoante ao poder, mas a Eternidade é o Poder ele mesmo; pois, de fato, a Eternidade Primordial não é senão o Poder.

Ascendei, pois, à *Primordial Fonte do Infinito*³⁰, conhecendo a oculta causa (40) de *todas as outras coisas infinitas de qualquer tipo* e, quando assim vos tiverdes elevado, verás que todas as coisas são infinitas graças ao poder daquela [oculta] Fonte. Tal [Fonte], caso

não tem fim, e sendo infindos, são claramente ilimitados por completo”. Protarco: “Isso intensamente, Sócrates”. (PLATÃO, 2009, pp. 200-201).

²⁶ Dillon: “existência verdadeira”. Dillon lê: *περὶ τὸ ὄν*. Ver: (PROCLUS, 1987, p. 462).

²⁷ Marginália de Nicolau de Cusa: “*Ante tempus infinitum in intellectu et intellectuali vita*”.

²⁸ No Inglês: “non-transient”. No Latim: “*intransitoria*”.

²⁹ Marginália de Nicolau de Cusa: “*ante intellectum eternum infinitum*”.

³⁰ No Latim: “*primum fontem infinitatis*”. No inglês: “primal fount of infinity”.

prefira, é Infinitude Essencial³¹; denominada “Caos” por Orfeu, sobre a qual ele mesmo disse: [*lacuna*]³². Pois a Eternidade, ainda que ela seja infinita no tocante à sua “duração eterna”³³, mesmo assim, como medida das coisas eternas, também é um limite³⁴; o Caos (órfico), por outro lado, é primordialmente infinito (45) e somente infinito, e é a fonte de toda infinitude - inteligível, intelectual, psíquica, corpórea ou material.

Observas, também, quantas ordens de “infinitude” existem e de que modo, em cada caso, a ordem secundária depende daquelas que lhes são anteriores; pois a infinitude material é mantida unida por intermédio da geração eterna, enquanto a geração sempiterna é infalível em razão do movimento sempiterno do éter; e o movimento (50) sempiterno do éter é provocado pelo ciclo incessante da Alma divina, pois é uma imitação dessa entidade; [1121] e o ciclo da Alma é desdobrado através do poder contínuo e infalível do Tempo, que faz com que as mesmas coisas sejam o princípio e o fim por meio do presente temporal; e o Tempo exerce sua atividade infinita em virtude da infinitude do Intelecto, que é sempre estática; pois aquilo (55) que procede de acordo com o número, quando for infinito, é infinito em virtude de uma causa eternamente estática, em torno da qual se desdobra e sobre a qual realiza sua dança eterna e uniforme. E o Intelecto possui a vida eterna em virtude da Eternidade; pois a eternidade advém para todas as coisas da Eternidade; e é disso que todas dependem, algumas mais manifestamente, outras mais obscuramente, para sua subsistência e vida; e a eternidade é infinita (60) em virtude da “Fonte do Infinito” que, de cima, fornece infalibilidade a todas as essências, poderes, atividades, ciclos e gerações. *Rumo à esta Fonte, a ordem das coisas infinitas, então, ascende e, partindo desta Fonte, descende*; pois assim como a ordem das coisas belas descende da Beleza Essencial e a ordem das coisas iguais descende da Igualdade Primária, a *ordem das coisas infinitas descende da Infinitude Essencial*³⁵.

(65) Já foi dito o suficiente sobre as “ordens de infinitude”. Agora, devemos nos voltar para a consideração da “cadeia de fins” que prossegue paralelamente àquelas ordens. Pois esses *dois princípios causais* foram produzidos simultaneamente por Deus - o finito e o infinito³⁶, ou, se desejais expressá-los em termos órficos, *Éter* e *Caos*. Pois o infinito

³¹ No Inglês: “Essential Infinity”. No Latim: “*autoinfinitum*”.

³² *Fragmento* 52. (Kern): “Nem havia, abaixo dele, qualquer limite”. No Inglês: “Nor was there any bound beneath it”. De acordo com a suposição de Dillon em: (PROCLUS, 1987, p. 463. Nota 100). Dillon estabelece o conteúdo desta lacuna a partir da discussão daquele fragmento na obra de Proclo: *Comentário ao Timeu de Platão. In Timaeum*, I, 385. 17, ff.

³³ No Inglês: “everlastingness”. No Latim: “*semper infinitum*”.

³⁴ No Latim: “*terminus*”.

³⁵ Confrontar *El. teol.*, prop. 92. Nessa passagem dos *Elementos de Teologia*, a *αὐτοαπειρία* é declarada não ser nem o Primeiro Princípio nem o Ser, mas intermediária entre os dois. Nota de Dillon (PROCLUS, 1987, p. 463, nota 100). Nos parece que Proclo, aqui no *In Parmenidem*, oferece um entendimento diferente, qualificando a Infinitude Essencial como o Uno absoluto. Nicolau de Cusa não admite intermediários entre suas duas *Hipóstases*. Entendemos ser a *αὐτοαπειρία*, ou “Infinitude Essencial” procleana, proposta aqui, a principal fonte de inspiração para a cunhagem do termo “*Infinitas finiens*” por parte do Cardeal.

³⁶ No Latim: “*finem et infinitum*”.

é o Caos, na medida em que é receptivo a todo poder e todo tipo de infinidade e, na medida em que circunda todo o resto,(70) é como se fosse o mais infinito de todas as coisas infinitas³⁷. O Éter é um fim porque esse éter (visível) também limita³⁸ e mede todas as coisas. O Fim Primário é o Fim Essencial³⁹, a fonte e fundamento de todos os fins, inteligível, intelectual, supracósmico, endocósmico, preexistente como medida e limite⁴⁰ de todas as coisas. O segundo fim é aquele associado à Eternidade;(75) pois a Eternidade é simultaneamente infinita [1122], como foi dito, e fim; na medida em que é a causa da vida infalível e do poder que dá a eternidade, é infinita; na medida em que é a medida de toda atividade intelectual e o limite da vida do intelecto, limitando-a de cima, é fim. E, em geral, é uma daquelas entidades mistas (80) que são formadas de finito e infinito, razão pela qual não achamos apropriado chamá-la “primariamente Infinita”⁴¹; pois “Aquilo que é primariamente” é exaltado acima de todo e cada par de “entidades mistas”, como Sócrates diz no *Filebo*⁴².

A terceira classe de fim é vista no Intelecto; pois na medida em que permanece em si em virtude de sua intelecção e possui uma vida que é única e eterna e a mesma, ele é limitado e (85) finito; pois o que é intransitivo e estático pertence à natureza finita e, em geral, como é um número, nesse respeito ele participa do limite. Em quarto lugar, o tempo é limite tanto no fato de proceder de acordo com o número, quanto no fato de ser medida dos ciclos da alma; pois em toda parte o elemento de medida, enquanto ele mede e é o que define limites às outras coisas; participa, assim, do “princípio causal do finito” e é um elemento de medição e limitação [das outras coisas] (90). Em quinto lugar vem o percurso da Alma e seu ciclo como ele é, uniformemente concluído, que é uma medida invisível de todos os movimentos visíveis; pois é na base do ciclo da vida que todo o desdobramento daquelas coisas que são movidas por uma ação externa obtém uma definição. A sexta forma de fim é o movimento do éter, nos mesmos termos, no mesmo lugar e sobre o mesmo centro, que confere limite a todos os aspectos do elemento desordenado das coisas materiais e as agrupa em um ciclo e é, ele mesmo, (95) finito por si mesmo; pois seu elemento infinito consiste em seu repetir-se diversas vezes, mas não em seu “não retorno” a si mesmo, nem no fundamento de que ele é infinito em uma direção, nem a infinidade, aqui, também consiste no fato de que ele é desprovido de limite; mas o ciclo único é infinito pois ocorre muitas vezes. A sétima [classe de fim] é a infalível criação das formas na matéria e o fato de que nada de todas essas coisas pereça

³⁷ No Latim: “*infinitorum infinitissimum*”.

³⁸ No Latim: “*terminat*”.

³⁹ No Latim: “*autofinis*”.

⁴⁰ No Latim: “*terminus*”.

⁴¹ No Latim: “*prime infinitum*”.

⁴² *Filebo*, 23 C. Sócrates: “Dividamos todas as coisas que são agora no Universo em duas classes ou, se o preferires em três”. Protarco: “Informa-nos qual o princípio dessa divisão” (...) Sócrates: “Concordamos que o deus revelou uma divisão das coisas que são em infinito e finito?” Protarco: “Certamente.” (PLATÃO, 2009, p. 199). Alteramos limitado e ilimitado por “finito e infinito”.

[1123], e o fato de que (00) todas as coisas são determinadas: as coisas individuais por termos comuns, as partes pelos seus “todos”. Tudo isso mostra, neste reino, a oposição do fim ao infinito; pois, embora as coisas geradas se alterem de maneiras infinitas, suas formas são limitadas e as mesmas se mantêm, não se tornando nem mais nem menos. Como um oitavo tipo de limite, consideremos toda a quantidade assim como ela aparece, particularmente, nas coisas materiais, mesmo que a qualidade tenha sido previamente declarada (05) “primeiramente infinita”; pois é suscetível do “mais e do menos”, como Sócrates diz no *Filebo*⁴³. Em nono lugar, o corpo não qualificado, como um todo, é fim; pois não é infinito em magnitude, mas é da mesma [magnitude] que o Universo⁴⁴; pois, como um todo, deve ser dito que é o substrato⁴⁵ do Universo. Um décimo tipo de fim é a *forma na matéria*⁴⁶, que une a matéria e confina sua ausência de limites⁴⁷ e (10) disformidade; e é isso que, na verdade, algumas pessoas pensam quando se referem a “finito e infinito”: reduzem-nos à matéria e à forma, somente. Então, muitas são as “ordens de fim”; para resumir, devemos considerar muitas características diferentes destas [ordens].

Resta examinar como o Uno será denominado “infinito”, seja no sentido de que aplicamos a infinidade das coisas existentes, positivamente, ou em alguma outra forma (15). Mas, se infinidade é predicado dele desta mesma forma, nós deveríamos, ainda mais, descrevê-lo como “não infinito”; pois, no caso de toda e cada antítese é necessário que o Uno seja exaltado acima de ambos os opostos e não seja nenhum deles, ou de que ele deva ser melhor denominado pelo nome do superior entre os dois [opostos]⁴⁸. Pois é preciso aplicar o melhor termo para aquilo que é o “melhor de tudo” e não qualquer predicado deletério. (20) Então, uma vez que há uma antítese entre a unidade e a multiplicidade, chamamos aquilo de “Uno”, havendo um contraste entre causa e efeito, chamamos aquilo de “causa”; pois a causa é superior ao efeito e o Uno à multiplicidade; seria necessário, então, que aquilo fosse chamado ou “acima da causa”⁴⁹ e “acima do Uno”⁵⁰, ou “Uno” e “causa” mas, em qualquer caso, não [fosse chamado de] “multiplicidade” e “efeito”; Pois, a qual entidade teríamos que atribuir os termos mais honrados (25) se nos referíssemos os piores termos ao Uno? [1124] Se, então, o Fim é superior ao Infinito, nós não aplicaríamos àquilo um nome derivado da Infinitude; pois não seria lícito aplicar denominações inferiores a ele, mas sim, como exibimos anteriormente, pela negação do melhor⁵¹; pois, “infinito”, neste sentido, é o mesmo que “não ter fim”, assim como “indivisível” é o mesmo

⁴³ *Filebo*, 24 B. “(...) o mais e o menos que reside na própria natureza deles não impede, enquanto prossegue nessa residência, a possibilidade de qualquer fim (...)”. (PLATÃO, 2009, p. 201).

⁴⁴ No Latim: “*omne*”, “todo”. No inglês: “Universe”.

⁴⁵ No Latim: “*subjectum*”.

⁴⁶ No Latim: “*materialem speciem*”.

⁴⁷ No Latim: “*interminatum*”.

⁴⁸ Marginalia de Nicolau de Cusa: “*In omni oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab amobus oppositis et non esse neutrum ipsorum aut ipsum magis nomine melioris apperari*”.

⁴⁹ No Latim: “*supercausam*”.

⁵⁰ No Latim: “*superunum*”.

⁵¹ No Latim: “*secundum abnegationem a meliori*”.

que “não têm partes”, quando (30) predicamos “indivisível” do Uno. E se o Uno não é nem derivado de qualquer outra causa, nem existe qualquer outra causa final/perfectiva dele, é meritório descrevê-lo como “Infinito”⁵²; pois o fim de cada coisa é dado por seu princípio causal e [ela] vem a descansar *depois de ter atingido o seu fim próprio*⁵³. Portanto, se alguém imagina um fim inteligível ou um fim intelectual, o Uno é acima⁵⁴ de toda a cadeia do finito⁵⁵.

E, se nas *Leis*⁵⁶ Deus é descrito como a medida de todas as coisas⁵⁷, (35) não se deve ficar surpreso; pois ali ele é chamado “a medida de todas as coisas”⁵⁸ como sendo o “objeto de desejo de todas as coisas” e por ser determinante de todas as coisas: de seu ser, de seu poder e de sua perfeição⁵⁹; aqui, por outro lado, o Uno é mostrado como “infinito ele mesmo”⁶⁰, não necessitando nenhum outro fim ou medida; pois todas relações dele para com ele mesmo são negadas nesta passagem. É infinito, então, enquanto superior a todo fim⁶¹; (40) pois não há, dentro de si, qualquer limite em relação a si mesmo; dado não haver nele nem princípio, como dissemos, nem meio, nem fim. Por tal razão que identificamos essa “infinitude” por “não ter pontos extremos”, da mesma forma quando se identificou a indivisibilidade com o “não ter partes”, e aquela qualidade de “não ter pontos extremos” é o que dizemos ser negado pelo termo “infinito”⁶², que não envolve, aplicado ao Uno, qualquer potencialidade, ou qualquer (45) ilimitada multiplicidade⁶³, ou qualquer outra coisa daquelas que são usualmente entendidas como “infinitas”, senão apenas a qualidade de “não ser limitado por nada”⁶⁴, não tendo nele qualquer “começo ou fim”, que nós chamamos de “pontos extremos” daqueles que os possuem - somente isso é o que aplicamos ao Uno, em conformidade com aqueles epítetos que serão demonstrados afirmativamente na Segunda Hipótese. [1125] (...).

Nota inferior de Nicolau de Cusa: “*hic posset dubitatio oriri quomodo deus dicitur infinitus et cum hoc mensura omnium; videtur enim, si est infinitus, cum non habeat finem, ideo non est mensura finem habentium; et si est mensura omnium, non est ergo infinitus; oportet igitur considerare quomodo non habere finem est ante quantitatem, et*

⁵² Marginalia de Nicolau de Cusa: “*arguit quod deo non conveniat infinitum, quia finis melior, sed concludit quod merito convenit infinitum. quod nota*”.

⁵³ No Latim: “*Finitur enim unumquodque a causa et et sui finis sortiens*”.

⁵⁴ No Latim: “*ultra omnem finis*”. No inglês: “beyond”.

⁵⁵ Marginalia de Nicolau de Cusa: “*unum est ultra omnium finis seyram*”.

⁵⁶ *Leis*, IV, 716 C.

⁵⁷ Marginalia de Nicolau de Cusa: “*deus mensura omnium*”.

⁵⁸ No Latim: “*mensura omnium*”.

⁵⁹ Marginalia de Nicolau de Cusa: “*deus ut omnium desiderabili et ut determinans omnibus esse et virtutem et perfectionem appellatur mensura omnium*”.

⁶⁰ No Inglês: “unlimited as itself”. No Latim: “*ipsum infinitum*”.

⁶¹ No Latim: “*infinitum igitur ut supra omnem finem*”.

⁶² Marginalia de Nicolau de Cusa: “*infinitum, idest supra omnem finem, hoc est ultima non habere, sicut inpartibile partes non habere, negare ultima habere, dicitur infinitum*”.

⁶³ No Latim: “*multitudinem interminatam*”.

⁶⁴ No Latim: “*nullo terminatur*”.

ideo nec convenit ei esse maius nec esse minus; cui igitur non convenit esse maius et minus, est maximum pariter et minimum, sicut impartibili, quod propter immensitatem et centralitatem est impartibile, ut circulus impartibilis, licet ob immensitatem, quia magnitudinis eius non est finis, sit impartibilis, tamen hec immensitas non est maior centro impartibili, cum non sit quanta; infinita enim est; sic infinita et impartibilis linea idem sunt, que non potest concipi nisi maxima pariter et minima; si enim posset minor aut maior, partibilis foret”.