

**A BUSCA DE DEUS (*DE QUAERENDO DEUM*) - NICOLAU DE CUSA, 1445<sup>1</sup>.**

**Português/Latim**

---

Tradução, introdução e notas:

**William Davidans Sversutti (UFPR)<sup>2</sup>**

**Pedro Calixto (UFJF)<sup>3</sup>**

**Sumário**

<b>1) Introdução.....</b>	<b>p.400</b>
<b>2) Tradução.....</b>	<b>p.412</b>
<b>3) Texto latino.....</b>	<b>p.433</b>
<b>4) Referências.....</b>	<b>p.447</b>

**1) Introdução**

O opúsculo “*A busca de Deus*” (“*De quaerendo deum*”, 1445) de Nicolau de Cusa (1401-1464) retoma temas centrais das suas duas principais obras filosóficas anteriores - “*A douta ignorância*” (“*De docta ignorantia*”, 1440)<sup>4</sup> e “*As conjecturas*” (“*De coniecturis*”, 1441)<sup>5</sup> - e os insere numa tradi-

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

<sup>2</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) sob a orientação do Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo e co-orientação do Prof. Dr. Pedro Calixto. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). E-mail: [williamsversutti@gmail.com](mailto:williamsversutti@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2740-768X>.

<sup>3</sup> Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora Pesquisador junto ao CEPAME – Universidade de São Paulo. E-mail: [pedro.calixto@ufjf.br](mailto:pedro.calixto@ufjf.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6283-1836>.

<sup>4</sup> Disponível em língua portuguesa, na edição: NICOLAU DE CUSA, *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Baseada na edição bilingue da Academia de Heidelberg na Felix Meiner Verlag. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

<sup>5</sup> Disponível em língua inglesa, na edição: NICHOLAS OF CUSA, *De coniecturis*. Trad. Jaspers Hopkings. Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1998.

ção escriturária, escolástica e patrística. Com efeito, nele, Cusa percorre as áreas da metafísica e da teoria do conhecimento, tanto a partir da temática da “luz e das cores”, advinda da tradição escolástica de interpretações do *De anima* aristotélico<sup>6</sup>, como a partir da “metafísica da luz”<sup>7</sup> e da “busca de Deus”, temáticas advindas da tradição agostiniana<sup>8</sup> e, sobretudo, dionisiana. A metafísica da infinitude, exposta em *A douta ignorância*, que traz como pauta principal a dialética transcendência e imanência divinas em relação ao mundo criado, é ressignificada nesse opúsculo a partir da utilização de sua própria teoria do conhecimento como símbolo que aponta para essa modalidade infinita real, *modus essendi* divino. A teoria cusana do conhecimento, por sua vez, fundamenta-se numa tripartição de “modos de conhecimento” (*modi cognoscendi*), isto é, o da sensibilidade, o da razão e o do intelecto (*intellectus*) e obedece ao seguinte princípio: cada um desses *modi cognos-*

---

<sup>6</sup> Sobre o tema “*Sine lumine nihil est videre*”, ver: Aristóteles, *De anima*, III, 3, 429 a 4. Sobre o tema da cognição em relação à luz e à cor, ver: *De anima* III, 7, 431 a 17. O *De anima* recebeu diversos comentários no medievo, dentre os quais se destacam o de Alberto Magno e o de Tomás de Aquino. No século XV, havia uma “acalorada disputa entre albertistas e tomistas entre 1426 e 1456” em relação à questão da “possibilidade de um conhecimento humano puramente espiritual que não está mais vinculado à imagem (*phantasmata*) neste mundo”. (HAUBST, 1955, p. 87. Trad. nossa). Ver, também, as análises de Mestre Eckhart: *As questões parisienses 1 e 2*, em: ECKHART, Maître. *Maître Eckhart à Paris*, E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.). Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

<sup>7</sup> Cf. GROSSETESTE, Roberto, *De luce*; Tradução portuguesa: *Tratado sobre a luz*, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (trad.), in *Trans/form/ação*, vol. 1, 2013, p. 227-237; Ver também: GROSSETESTE, Roberto. *Versio Caelestis Hierarchiae Pseudo-Dionysii Areopagitae cum scholiis ex Graeco sumptis necnon commentariis notulisque eiusdem Licolnniensis*, D. A. Lawell (ed.), *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. 268, Turnhout, Brepols Publishers, 2015; e: GROSSETESTE, Roberto. *Commentarius in VIII libros Physicorum*, R. C. Dales (ed.), in *Isis*, vol. 58, n. 2, Boulder, 1963.

<sup>8</sup> Dada as influências bíblica e platônica, a luz exerce uma função fundamental no pensamento de Agostinho. Com efeito, sua notória “teoria da iluminação” tem a luz como elemento central do conhecimento. Segundo o Hiponense, aquilo que nós possuímos propriamente não é senão mentira ou falsidade. Assim sendo, o acesso às verdades espirituais, inteligíveis, deve mobilizar uma luz que transcende o sujeito cognoscente, luz que só pode ser pensada propriamente como um dom do absoluto. Comumente, essa teoria da iluminação é pensada como sendo uma metáfora epistemológica, extraída do nível sensível e transferida ao inteligível. No entanto, como lemos nas *Confissões* (X, XXXIV, 51), a luz sensível é mais do que um simples paradigma epistemológico. Ele diz, com efeito, que, de fato, a luz sensível, rainha das cores, inunda tudo o que a vista pode atingir: ela é responsável pela visão. No entanto, já no nível sensível, a luz se insinua em nós com tal força que se ela for suprimida subitamente, ela causa em nós acesso ao obscuro fenômeno da privação de ser, o que nos causa tristeza, enfraquecimento existencial. Logo, a luz deve ser apreendida como causa ontológica: assim como a luz divina é condição ontológica da existência do verdadeiro no que se refere às coisas inteligíveis, na ausência de sua luz própria, a realidade sensível sucumbe. Assim, Agostinho vai tirar todas as consequências daquilo que lemos no seu *Prólogo do Evangelho de João*, a saber, que “no Princípio era o Verbo”, mas também que esse Verbo era vida e que essa vida é luz. Com efeito, no seu comentário exegético ao livro do *Gênesis* (*De genesi ad litteram*), Agostinho defende a tese segundo a qual a luz exerce

*cendi* está intimamente interconectado ao outro, numa dependência ontológica e gnosiológica, respeitando uma hierarquia decrescente de simplicidade, a tal ponto que os modos superiores não se reduzem ao(s) seu(s) subordinado(s), mas sim, fundam-nos em razão de sua própria transcendência (*A busca de Deus* - doravante citado como “DQD” - II, 33-34). A consonância desse princípio com as teorias do conhecimento de alguns autores da linhagem da Escola de Colônia, como Dietrich de Freiberg<sup>9</sup>, Mestre Eckhart<sup>10</sup> e Bertoldo de Moosburgo<sup>11</sup>, que nesse período de sua vida (1441-1449) era objeto de intenso estudo<sup>12</sup>, é patente.

Não se sabe a quem esse opúsculo é endereçado<sup>13</sup>, mas sua data de composição é bastante precisa<sup>14</sup>. Constata-se que o mesmo sucede outro opúsculo teológico, “O Deus Escondido” (“De deo abscondito”, 1440-45) e também o “Sermão 48: O dia santificado” (“Sermo XLVIII, Dies sanctificatus”), proferido na “Festa da Epifania” de 1445, e referido expressamente no texto (DQD, I, 16, 3). Em ambos, Nicolau de Cusa tinha apresentado uma reflexão sobre o nome divino “Deus” (*Theós*) a partir de uma perspectiva di-onísio-erigeniana<sup>15</sup>, tema que será amplamente desenvolvido em *A busca de Deus*. E, tendo em vista essa temática, é possível compreender seu título a

---

uma função cosmológica: o *Logos* divino é aqui interpretado como potência irradiante de criação que, extraindo a matéria das trevas, do caos, dá a essa informidade primordial, formas e contornos. A luz é pensada como causa de existência e não mais simplesmente como causa da visibilidade daquilo que, de certa forma, já é, já existe. Com efeito, segundo Agostinho, a matéria informe, sem a luz, não possui a consistência ontológica necessária à formação do *Logos* divino. Se, antes, ela não for iluminada pela luz, ela seria como um espelho que, na obscuridade, é incapaz de emitir um reflexo qualquer. Nicolau de Cusa, em *A busca de Deus*, inspira-se abundantemente nessas intuições agostinianas.

<sup>9</sup> Sobre o papel do *intellectus agens* na *visão beatífica* segundo Dietrich de Freiberg, ver: DIETRICH VON FREIBERG. *Opera omnia*, t.1, *Schriften zur Intellekttheorie*, CPTMA II/1. Hamburg, 1977, p. 1-124.

<sup>10</sup> Em Eckhart, além da obra supracitada, o tema é igualmente tratado em diversos escritos: sobre o papel do *intellectus agens*, ver, por exemplo: *Comentário ao Evangelho de João*, n. 358; *Sermo XXII*, n. 212; *Sermo VIII*, n. 93. Sobre o tema do “nascimento de Deus na alma” em Eckhart, ver: *Sermões alemães*, n. 101 a 104.

<sup>11</sup> Sobre a influência de Bertoldo de Moosburgo e demais pensadores da escola de Colônia no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: FIAMMA A. “Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries.” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, tome 84. Paris: Vrin, 2017, pp. 91-128.

<sup>12</sup> É o que sugere a grande quantidade de notas da *Edição Crítica* (IV) (NICOLAI DE CUSA, 1959) que remetem à obra de Eckhart.

<sup>13</sup> NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*: Tomus 4: *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959, p. 21. *Praefatio editoris*.

<sup>14</sup> VANSTEENBERGHE E., *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris: H. Champion, 1920, pp. 268-269.

partir de uma marca caracteristicamente erigeniana. Ao mesmo tempo em que o sintagma “*quaerendo deum*” indica a busca de Deus, atividade própria do ser humano que, mediante sua natureza intelectual, deseja conhecer seu princípio, ele também remete à busca *de Deus*, isto é, ao próprio desejo de Deus ser conhecido. Com efeito, o sintagma “a visão de Deus”, objetivo dessa busca, seria pensado por Nicolau de Cusa na obra “*A visão de Deus*” (“*De visione dei*”, 1453)<sup>16</sup> como um genitivo objetivo e subjetivo: a *visão beatífica* da qual a divindade é o escopo, e também, a visão da qual a própria divindade é o sujeito. Desse modo, poder-se-ia relacionar o sintagma “a busca de Deus” (*quaerendo deum*) diretamente àquela interpretação erigeniana do termo “*Theós*” como uma “*visio absoluta*”, no sentido de que aquele Deus abscondido, absoluto e infinito, busca e também é buscado, ou seja, no sentido de que é, ao mesmo tempo, *busca absoluta* e *visão absoluta*.

O opúsculo *A busca de Deus* dá início, então, a uma série de outros quatro opúsculos teológico/filosóficos: “*A filiação divina*” (“*De filiatione dei*”, 1445); “*O dom do pai das luzes*” (“*De dato patris luminum*”, 1445-1446); “*Conjectura sobre os últimos dias*” (“*De coniectura ultimis diebus*”, 1446) e “*A Gênese*” (“*De genesi*”, 1447), que compõem o *Volume IV* da *Edição Crítica* de sua *Opera Omnia*, realizada pela Universidade de Heidelberg<sup>17</sup>. Desse volume, constam na presente tradução o texto latino e a grande maioria das notas de rodapé aqui utilizadas, extraídas das anotações do próprio Nicolau de Cusa nas obras referidas, que se encontram até hoje em sua riquíssima biblioteca particular no Cusanus Hospital em Kues, na Alemanha.

Consta que Nicolau de Cusa nutria alta estima por esse escrito, uma vez que a ele se remete em sua autobiografia filosófica “*A caça da sabedoria*” (“*De venatione sapientiae*”, 1463), um ano antes de sua morte, e também em seu “*Apologia da douta ignorância*” (“*Apologia doctae ignorantiae*”, 1449), obra em que discute diretamente as suspeitas de heresia elaboradas por Johannes Wenck de Herrenberg no opúsculo “*A ignota litera-*

<sup>15</sup> Cf. Dionísio Pseudo-Areopagita. *De divinis nominibus*, XII, 2. Eriugena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

<sup>16</sup> Disponível em língua portuguesa, na edição: NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

<sup>17</sup> Ver: *supra*, nota 12.

tura” (“*De ignota literatura*”, 1442-3)<sup>18</sup>. De fato, já em *A busca de Deus*, Nicolau de Cusa parece ter em mente uma certa preocupação em detalhar alguns pontos passíveis de polêmica em suas doutrinas, ainda que não se saiba ao certo em que momento toma consciência daqueles ataques, pois só os responde “oficialmente” sete anos depois, em 1449<sup>19</sup>. Dentre esses assuntos abordados em *A busca de Deus*, constam: uma nova *fundamentação no texto escritural* de sua concepção de um Deus infinito, transcendente e imanente<sup>20</sup> e o esclarecimento da *necessidade do concurso da graça divina para a realização da visão beatífica*, temas curiosamente já polemizados por Wenck<sup>21</sup>. O motivo da demora de sua resposta a Wenck ainda é incerto (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 31; p. 2516, nota 1). Porém, não é impossível Nicolau de Cusa ter tido acesso às suas acusações até mesmo antes da composição do opúsculo *A busca de Deus* (1445), ou seja, imediatamente após as mesmas terem sido entregues a Johann Gelnhausen (entre Março de 1442 e Março de

---

<sup>18</sup> VANSTEENBERGHE, E., “Le De ignota litteratura de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd. VIII, Hft. 6. Paris, 1922. Tradução inglesa de Jaspers Hopkins: WENCK, John. *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae by Jasper Hopkins*, Third edition, Mineapolis: The Arthur J. Banning Press. 1988. Johannes Wenck de Herrenberg, professor de teologia da Universidade de Heidelberg, onde chegou a se tornar reitor por três vezes, um ferrenho conciliarista, via Nicolau de Cusa, que muda de partido e se torna o “Hércules dos Eugenianos”, como seu principal inimigo político. Sabemos de seu ódio por Nicolau de Cusa, desde o *Reichtag* de Mainz (27 a 29 de março de 1441), onde Nicolau representou o Papa Eugênio IV. Ver: HAUBST, R. “Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus handschriften der Vatikanischen Bibliothek”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd. XXXVIII, Hft 1. Aschendorff, 1955, pp. 95-96.

<sup>19</sup> Segundo Haubst (1955, p. 100), Cusa provavelmente não havia tomado ciência do escrito de Wenck anteriormente ao ano de 1449 e, quando toma, compõe imediatamente o seu *Apologia*. Em oposição à essa tese, Elpert (2002, pp. 118-119) considera ser muito difícil que Cusa não tivesse ciência do escrito de um importante professor da Universidade de Heidelberg, devido às suas constantes viagens à Germânia na qualidade de Legado Pontifício e também devido ao Abade Johann de Gelnhausen, destinatário do escrito de Wenck, ter sido seu amigo pessoal. Nesse sentido, Kurt Flash (2002, p. 231) também teoriza que Nicolau de Cusa, mesmo sabendo em algum momento daquelas acusações, tomaria o cuidado de respondê-las “oficialmente” somente após sua nomeação a Cardeal (1448), para que pudesse contar com o resguardo de seu amigo humanista, o recém nomeado Papa Nicolau V (Tommaso Parentucelli).

<sup>20</sup> Ver, por exemplo: *De docta ignorantia*, I, 2, 5, 1-13: “Querendo tratar do saber máximo da ignorância, considero necessário enfrentar a natureza da própria maximidade. Chamo máximo àquilo relativamente ao qual nada pode ser maior. Mas a plenitude convém ao uno. Por isso, a unidade, que é também a entidade, coincide com a maximidade, pois se uma tal unidade é desligada universalmente de qualquer referência e contração, então, porque é a maximidade absoluta, é claro que nada se lhe opõe. Assim, o máximo é o uno absoluto, porque é tudo e nele [está] porque é o máximo. E porque nada se lhe opõe, com ele coincide simultaneamente o mínimo. Por isso, ele está em tudo. E porque é absoluto, é então em ato todo o ser possível, nada contraindo das coisas, e todas dele derivando.” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 5).

1443)<sup>22</sup>, uma vez que, já nesse opúsculo, além dos previamente destacados, Cusa também trabalha outros pontos de contato com aquelas acusações, como o tema da “compreensão humana em termos de uma imagem” e da “relação entre a cor e a vista”, que Wenck explicitamente tematiza em sua obra<sup>23</sup>. Essa hipótese é o que explicaria, nesse momento, o interesse de Nicolau de Cusa por uma melhor fundamentação escritural de suas teses. Também não seria impossível, portanto, que o mesmo opúsculo tenha sido dirigido a alguém próximo, ciente daquelas acusações.

Com efeito, na primeira parte do *A busca de Deus*, Nicolau de Cusa se utiliza principalmente dos *Atos dos Apóstolos* (17, 18-29). Nessa passagem, Paulo, discursando no Areópago para uma platéia de filósofos - que incluía seu discípulo Dionísio<sup>24</sup> - sobre o “Deus desconhecido”, sustentava que o mesmo seria superior às faculdades cognitivas humanas e que, no âmbito das criaturas, nada poderia ser semelhante a ele (DQD, I, 18, 6-11). Cusa

<sup>21</sup> Ver, por exemplo: *De ignota litteratura*, 20, 1, onde Wenck evoca o verso bíblico: “tranquilizai e reconheci que eu sou Deus” (*vacate et videte quoniam ego sum Deus*. Sl. 55), afirmando que o pronome “eu” (*ego*): “o singularizando, de forma patente, exclui da divindade todas as criaturas” (*singularizans omnem creaturam patenter a divinitate excludit*). Wenck imputa a Nicolau de Cusa a alcunha de “falso profeta”, que diz enganosamente na *Carta ao Cardeal Juliano* (*De docta ignorantia*, III, 264, 7-9.) ter visto a Deus *in via*, através o método da “douta ignorância”. Segundo Wenck, Nicolau é um exemplo daqueles falsos profetas que “se envaideceram em suas cogitações” (“*evanuerunt in cogitationibus suis*”, *De ignota litteratura*, 20, 10).

<sup>22</sup> Segundo Haubst (1955, p. 99), o Abade de Maulbronn, Johann von Gelnhausen, faleceu no verão de 1443 e é necessário que esta data seja a data limite da composição do *De ignota litteratura*. A data inicial aproximada seria a composição da carta de Wenck sobre o irmão de Gelnhausen, na qual o professor de teologia comenta sua atitude de abandonar o cargo de oficial do Duque Segismundo da Áustria para viver uma “vida retirada” (*abgescheiden leben*) (Cf. HAUBST, 1955, p.115). Wenck remete a essa “vida retirada” no escrito *A ignota litteratura*, associando Nicolau de Cusa aos ensinamentos eckhartianos. Wenck vê Eckhart e Nicolau de Cusa como hereges e mentores espirituais dos movimentos begardos dissidentes que desprezam a ciência escolástica e buscam alcançar *em vida* a bem-aventurança - que, segundo Wenck, só poderia ser alcançada na *vida futura* - e, “não como um dom da graça, mas como um fruto natural que nasce da fuga do mundo” (HAUBST, 1955, p. 114. Trad. nossa). Nicolau de Cusa, no opúsculo *A busca de Deus*, por sua vez, procura conciliar ambas as posições: a busca intelectual e a graça divina.

<sup>23</sup> Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, 21, 14-19. Comentando sobre a impossibilidade da proposta cusana de compreender, nesta vida, “incompreensivelmente o que é incompreensível” (*De docta ignorantia*, III, 263, 1-9), Wenck afirma: “Pois, nesta vida, na qual, de acordo com Boécio, ‘tudo o que é recebido é recebido de acordo com o modo do receptor’, é impossível para o homem compreender de outra maneira que não seja a compreensível e em termos de uma imagem. Pois, como aprendemos em *De anima III*, a imagem (*phantasmata*) é para o intelecto aquilo que a cor é para a vista. Pois, é evidente que, sem a objetiva ativação da cor pela luz, a vista nada pode ver: portanto, do mesmo modo, também não é possível entendermos sem [a utilização] de uma imagem. Seguindo o mesmo raciocínio, a *Sagrada Escritura* nos traduziu através de símbolos aquilo que é divinamente inspirado e revelado em conformidade com a maneira usual de nossa concepção natural” (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa). No original: *Repugnat namque in hac vita, ubi secundum Boethium “omne quod recipitur recipitur secundum modum recipientis,” ali-*

nota que essa *nulla proportio*<sup>25</sup> seria capaz de invalidar os esforços em buscá-lo. Não obstante, paradoxalmente, segundo as palavras do próprio Apóstolo, Deus não se encontra distante de ninguém, pois: “nele, somos, vivemos e nos movemos” (DQD, I, 17, 11). Conclui que é necessária a possibilidade de se extrair do mundo criado certos símbolos e que os mesmos seriam capazes de conduzir o *intellectus* peregrino na busca de Deus (DQD, I, 18, 13-15). Esses símbolos, porém, são “medidas” através das quais o intelecto se mede a si mesmo cada vez mais distante daquela apreensão última, levando-o a reconhecer-se ignorante. Desse modo, esses mesmos símbolos desvelam aquela própria incognoscibilidade do *modus essendi* divino<sup>26</sup>. E, tendo em vista essa almejada experiência da “douta ignorância”, Nicolau de Cusa coloca que: “é nisso, portanto, que Deus se manifesta: no fato de que todo intelecto se reconheça demasiadamente pequeno para representá-lo e concebê-lo” (DQD, I, 18, 3). Ou seja, para Cusa, quando o intelecto humano criador de símbolos se reconhece ignorante, mediante os mesmos símbolos imperfeitos que cria e que poderia criar melhores símbolos indefinidamente, compreende a Deus incompreensivelmente.<sup>27</sup> Nesse sentido, o nome divino “Deus” (“*Theós*”) (DQD, I, 19, 1), composto pela junção dos significados dos verbos gregos “ver” (*theorô*) e “correr” (*théon*)<sup>28</sup>, apresenta-se como um *símbolo* apropriado ao peregrino que percorre neste mundo aquela *via inveniendi*: enquanto significante da *visão não-mista*<sup>29</sup> transcende o objeto visto e, enquanto *visão percorre todas as coisas do mundo*, é-lhe imanente.

---

*ter hominem comprehendere quam comprehensibiliter et in imagine, cum, ex III<sup>o</sup> De Anima, hoc sit phantasma ad intellectum quod est color ad visum. Constat autem sine lumine coloris actuante obiectaliter visum nihil posse videre: ergo nec sine phantasmate contingit nos intellegere. Quapropter scriptura sancta in symbolis nobis tradidit divinitus inspirata ac revelata pariformiter ad consuetudinem naturalis nostrae conceptionis.”*

<sup>24</sup> Conforme D’Amico (2014, p. 85), Nicolau de Cusa acredita piamente ser o discípulo de Paulo, Dionísio Areopagita, o autor do *Corpus areopagiticum*, a quem nutria imensa estima.

<sup>25</sup> Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 1, 3.

<sup>26</sup> Segundo João Maria André: “O símbolo (...) mais do que símbolo do infinito, ele só pode ser símbolo da incompreensibilidade desse mesmo infinito, devendo torná-lo visível precisamente na sua invisibilidade.” (ANDRÉ, 1997, p. 98).

<sup>27</sup> Ver: *De docta ignorantia*, I, 12, 23.

<sup>28</sup> Cf. Erígena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

<sup>29</sup> Cf. Aristóteles, *De anima*, III, (4, 429 a 16-20).

No segundo momento do opúsculo, outras conjecturas surgem para simbolizar aquele paradoxal *modus* divino. É nesse momento que Cusa apresenta sua teoria do conhecimento como um desses mesmos símbolos (DQD, II, 35, 1). A vista é um ato de interpretação da alma sobre as sensações captadas pelo sentido da visão, não sendo este, portanto, um ato passivo, pois é a alma racional que confere sentido e distinção às cores e a tudo aquilo que é captado pelos olhos, mediante a atenção. Essa teoria começa apresentando um duplo movimento: o da luz que ascende a partir do “aspecto do objeto” corpóreo e o da luz que descende pelas “veias óticas do cérebro para o olho” (DQD, II, 33; 34). De uma *conexão*<sup>30</sup> entre essas duas espécies de “luz”, nasce uma “sensação confusa” que necessita da concorrência de um espírito superior que opere a “distinção” mediante a “atenção”: o da razão. A razão, ou o “espírito anímico”, por sua vez, não é capaz de julgar por si aquelas razões que distingue e, desse modo, é necessário o descenso de outro espírito, o *intelectuallis*, que, presente no espírito da razão, entende (DQD, II, 35, 9). Desse modo, a razão também funciona como *conexão* entre aqueles dois espíritos - o sensitivo e o intelectual. Por sua vez, o espírito intelectual, dono da *força intelectual*, é aquele que, mediante o *percorrer* interminável da *criação de símbolos*, busca ascender a seu princípio (meio e fim) “*Theós*”, “que é a Luz do intelecto” (DQD, II, 36, 3). E, desse modo, para que esse movimento de ascensão do *intellectus* atinja seu fim último e aquiesça, faz-se necessário o concurso do descenso do *divinus spiritus* em sua direção, isto é, do concurso da “graça divina” para que se realize a *conexão* entre a “luz intelectual” e a “Luz ela mesma”. Nessa visão beatífica, segundo Nicolau de Cusa, “não somos nós que conhecemos, mas sim, ele em nós” (DQD, II, 36, 8-9). Esse processo segue o seguinte movimento: a luz atinge o objeto corporal e o reflete na visão, o sentido na visão é dado pela luz da razão discriminante, mediante a atenção; essa luz da razão, por sua vez, existe na luz do intelecto, que a entende; e, essa última luz intelectual, na luz de Deus, que é a que verdadeiramente conhece. Portanto, o pro-

---

<sup>30</sup> Sobre o tema da conexão (*nexus*) no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: NETO, José Teixeira. *Nexus: Da relacionalidade do princípio à “Metafísica do Inominável” em Nicolau de Cusa*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2012.

cesso da “busca de Deus” é um processo ascensional que se inicia pela interpretação do mundo sensível através da luz material, passando pela luz da razão até a luz da intuição intelectual. Essa última, limite superior dos modos de conhecimento humanos, depois de inflamada por numerosas ascensões, receberá o descenso da luz da graça na visão beatífica da “Luz ela mesma”, que é “fogo consumindo fogo” (DQD, III, 46).

A fim de refutar uma possível associação (já realizada por Wenck) com teses condenadas como as de Mestre Eckhart<sup>31</sup>, dos Begardos e Beguinas<sup>32</sup> e de Amaury de Bène<sup>33</sup>, Nicolau de Cusa teria pela frente alguns problemas relativos às consequências de suas considerações: como seria possível a imanência de Deus na alma *em vida*, sem que o plano da criação se absolutize e Deus dele se torne indistinguível?<sup>34</sup> Como é possível conciliar duas definições contraditórias a respeito de Deus: “imane” e “não-imane”, referente ao mesmo aspecto (sua relação com o mundo) ao mesmo tempo?<sup>35</sup> Cusa, então, fiando-se em seu princípio da “douta ignorância”, não pretende ser capaz de explicar *racionalmente* essa experiência *incognoscível*, porém passível de ser conjecturada *intuitivamente* mediante símbolos e verificada nos “santos profetas” e pessoas que “receberam a graça da luz divina *nesta vida*” (DQD, III, 41, 8): ele se humilha (DQD, III, 40-41) e de-

---

<sup>31</sup> Para a tradução ao português da bula papal *In agro domenico*, ver: GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 89, 2000. pp. 387-403.

<sup>32</sup> Sobre a condenação dos Begardos e Beguinas, ver o *Decreto do Concílio de Viena*, n. 28. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20060402233228/http://piar.hu/councils/ecum15.htm#can28>>. Acesso: 01/03/2021.

<sup>33</sup> Sobre a condenação de Amalrico, ver: H. DENIFLE, E. CHATELAIN, I. Eds. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Delalain, 1889, p. 70. Uma síntese e reconstrução de suas doutrinas é proposta em: LUCENTINI, Paolo. *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*. Textes et Études du Moyen âge, Vol. 41. Louvain: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2007. pp. 435-469.

<sup>34</sup> Ver: Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota literatura*, 24, 19: “*Prima conclusio: Omnia cum deo coincidunt*”. Wenck, em sua principal acusação, reclama da indistinção entre criaturas e criador, isto é, da “coincidência entre criador e todas as coisas”, que supostamente derivaria das teses cusanas.

<sup>35</sup> Johannes Wenck de Herrenberg. *De ignota litteratura*, 21, 34- 22, 1. Essa foi mais uma acusação que se abateu sobre Cusa: a de ser o “destruidor da teologia”. Johannes Wenck, em seu *A ignota literatura*, critica a tese cusana da “coincidência dos opostos/contraditórios em Deus”. Segundo Wenck, Cusa: “destrói o princípio seminal de todas as ciências, o princípio de que é impossível à mesma coisa ser e não ser [algo], como lemos na *Metafísica IV*. Mas, esse homem pouco se importa com as palavras de Aristóteles” (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa). No original: “*Affert etiam de medio talismodi eius assertio semen omnis doctrinae, videlicet illud. Idem esse et non esse impossibile, IVº Metaphysicae. Verum hic homo parum curat de dictis Aristotilicis (...)*”

monstra a necessidade da graça divina para que se dê esta *experiência mística* da verdade ou do *modus essendi divino*, ainda que, para tanto, paradoxalmente, considere necessária a busca pela *via* da ascensão intelectual (DQD, III, 42), constatando, entretanto, que não é somente devido a nosso próprio mérito que “alcançamos este dom tão excelente” (DQD, III, 42, 1).

Nicolau de Cusa ainda cria outras duas *conjecturas* sobre aquele mistério revelado por Paulo<sup>36</sup>: a da luz e do arco-íris (DQD, II, 37) de matriz platônica e a da semente de mostarda (DQD, III, 44), de matriz aristotélica. A luz, graças à sua simplicidade, é um meio (*medium*) entre as naturezas espiritual e material, pois é *símbolo* do divino *par excellence*, mediante o qual, o próprio mundo criado, *via intellectus*, retorna à Deus. A luz material, desse modo, informa aquele paradoxal *modus essendi* divino: não-colorida e impalpável, quando se determina numa nuvem aquosa, é capaz de gerar todas as cores do arco-íris, assim como, do mesmo modo, Deus infinito, impalpável e não-misturável, quando se determina no Universo, gera a pluralidade interminável das criaturas singulares.

O domínio transcendente, por ser “sumamente infinito de modo absoluto”, também pode ser conjecturado como “coincidência entre ato e potência absolutos”, concepção anteriormente apresentada no *De docta ignorantia*<sup>37</sup>. Devido à sua máxima infinitude, faz-se necessária sua imanência no universo, pois, caso este último fosse dele demarcado, Deus deixaria de ser infinito e constituiria um número<sup>38</sup>. Por outro lado, a própria infinitude divina é o *modus essendi* pelo qual Deus não se reduz ao universo, pois este último não subsiste por si e é um ser-dependente: Deus dele subtraído,

<sup>36</sup> Nicolau de Cusa, no início do opúsculo, refere-se aos “*arcanorum*” acessados por Paulo em seu “rpto” (DQD, I, 17, 1).

<sup>37</sup> Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 2, 190, 9-13.

<sup>38</sup> Constantemente revisitado no pensamento de Nicolau de Cusa, o tema da impossibilidade de Deus constituir um número com o Universo é visto, por exemplo, no sermão “*Tu quem és? O princípio*” (*Quis es tu? De principio*, 38) do período tardio de sua obra: “E o Princípio Uno que dá a tudo sua Hipóstase não é outro nem o mesmo [em relação às suas criaturas], senão por ser sobre exaltado, devido à sua excelência. E, a respeito de tudo aquilo criado por este Princípio, o Criador não é idêntico à sua criatura, pois não o é [igualmente] a causa e o causado, mas, não está separado, de modo que seja outro; pois, [se este fosse o caso], então, o criador e a criatura constituiriam um número, o qual necessitaria, [por sua vez], de um princípio, desde que toda multidão [dos entes] necessita de um princípio uno e, assim, o primeiro princípio não seria Primeiro Princípio. O apóstolo Paulo expressa este ponto quando diz que Deus não nos é distante, pois nele existimos e nos movemos.” (NICOLAU DE CUSA, 2020, p. 255). O tema advém da tradição neoplatônica e se faz presente, por exemplo, em Plotino: *Enéadas*, V, 5, 4; e Proclo: *In Parmenidem platonis*, VI, 1077, 5-8.

nada resta<sup>39</sup>. Na obra *A douta ignorância*, para ilustrar essa infinidade negativa do “Máximo absoluto”, Cusa tomava como exemplo uma “linha infinita”<sup>40</sup>. Coincidentemente ou não, essa foi mais uma daquelas diversas suspeitas de Johannes Wenck: Nicolau de Cusa desprezava a criação<sup>41</sup>, não se utilizava de imagens reveladas na Bíblia e inventava novos métodos heterodoxos de “teologizar”, como os exemplos matemáticos<sup>42</sup>.

É então que, a partir da imagem bíblica do “grão de mostarda”<sup>43</sup>, Cusa retoma aquela discussão sobre a *coincidentia oppositorum* entre ato e potência absolutos como símbolo de Deus. Nessa *conjectura*, Cusa explora o poder infinito de um grão de mostarda que, ao realizar seu objetivo, gera uma árvore que possuirá diversas outras sementes semelhantes a ela. Essas últimas, por sua vez, terão em si mesmas a potência geradora de infinitas outras árvores e sementes capazes de preencher, assim por diante, não somente este, como infinitos outros mundos. A partir desse *símbolo* natural e também escritural, Cusa pretende conduzir pela mão o leitor à intuição daquela fonte sumamente infinita de outras inumeráveis espécies de sementes e mundos.

Por fim, nosso autor apresenta uma terceira *via* que, por sua vez, talvez sirva como uma *conexão* entre aqueles exemplos de matiz platônico e aristotélico, e que não somente se funda no *modus theologizandi* dos “espelhos e enigmas”<sup>44</sup>. Essa via consiste no método filosófico neoplatônico da *apháiresis*<sup>45</sup>, ou, em outras palavras, no método da “remoção dos delimitados” (*ablationis terminatorum*) (DQD, V, 49, 1). A partir do exemplo do escultor (DQD, V, 49, 3) que busca esculpir formas no pedaço de madeira (formas que podem ser infinitas) retirando “tudo o que é delimitado por um contorno diferente”, Cusa propõe que, para que se encontre *Theós*, fim último da busca pela verdade e conexão entre fé e filosofia, deve-se remover todos os modos de cognição “contraídos” pelos quais o ser humano o busca

<sup>39</sup> Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 2, 98. *De coniecturis*, I, 1, 5, 9.

<sup>40</sup> Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 2, 99.

<sup>41</sup> Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, 24.

<sup>42</sup> Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, 20. Wenck, nessa passagem, chega a acusar Nicolau de Cusa de “falso profeta” que se julga conhecedor de Deus sem nem ao menos conhecer as *Escrituras*.

<sup>43</sup> Mt. 13: 31-32. Mc. 4: 30-32. Luc. 13: 18-19.

<sup>44</sup> 1 Cor. 13: 12.

<sup>45</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 38; V, 5, 13, 11 ss.; VI, 9, 9, 50.

imperfeitamente: sentidos, razão e intelecto. Para “além de sua intimidade” (DQD, V, 50, 1), livre de todo o “conhecimento” e pleno de uma “ignorância informada”, segundo Cusa, aquele que assim o buscar, conectando todos os modos de cognição com nenhum, também será por ele buscado.

Visto que o opúsculo *A busca de Deus* é um dos primeiros escritos posteriores às polêmicas de Wenck, precedido somente por *O Deus escondido*, conclui-se que o mesmo foi pensado como uma (proto) resposta àquelas suspeitas, uma vez que diversos pontos de contato com *A ignota literatura* são nele reunidos de modo coerente por Nicolau de Cusa. A se confirmarem esses vínculos teóricos, objeto de futuros estudos, emergirá uma nova constatação histórica: o escrito polêmico de Wenck deve ter sido entregue por Gelnhausen imediatamente a Nicolau de Cusa assim quando recebido por ele, provavelmente em 1442.<sup>46</sup> Caso Nicolau de Cusa não tivesse em vista as suspeitas de heresia que já circulavam, talvez não escrevesse este opúsculo pensando, principalmente, no esclarecimento de certas teses epistemológicas polêmicas, de modo a não somente demarcar-se de posições heréticas, mas sim, visando a um mais nobre objetivo: o de pensar um consenso das tradições filosóficas divergentes a partir de uma posição ecumênica e não-violenta. Nesse ponto, Nicolau de Cusa é extremamente ousado, pois evoca com naturalidade teses de pensadores condenados como Erígena e Mestre Eckhart, de modo a conciliá-las com a ortodoxia. Cusa se serve do princípio da *douta ignorância* para integrar ao seu discurso tanto as teologias de matiz aristotélico, catafáticas, que buscam através de símbolos naturais um conhecimento analógico de Deus, quanto as tradições de matiz platônica, apofáticas, que percorrem a via da “remoção dos delimitados”. Numa espécie de ecumenismo epistêmico que emerge da sua noção de “conjectura”, apresentada em *As conjecturas*, o opúsculo *A busca de Deus* também evidencia a possibilidade da harmonização de epistemologias contrárias, a partir do tema da “visão beatífica”: esta última necessita tanto do *esforço intelectual humano* quanto da *graça divina*. Pensador do *nexus*, Cusa visava à concórdia em diversos âmbitos filosóficos em um momento histórico de acirradas divisões acadêmicas, políticas e religiosas. Portanto, seu pensamento, funda-

---

<sup>46</sup> Sobre o debate sobre a datação da recepção das críticas de Wenck por parte de Nicolau de Cusa, ver: *supra*, nota 18.

mentado no princípio neoplatônico da *unidade na diversidade* e no seu *método da douta ignorância*, ou seja, da *concordância e harmonia dos contrários* a partir do reconhecimento da impossibilidade da precisão absoluta do conhecimento humano, em todos os seus níveis, diante da infinitude do princípio primeiro, é capaz de fornecer ferramentas teóricas relevantes à nossa época atual, que ainda enfrenta discórdias semelhantes às de sua época.

## 2) Tradução de “A busca de Deus” (*De quaerendo Deum* - 1445) de Nicolau de Cusa<sup>47</sup>

16 - Para que teu desejo possa ser satisfeito, irmão em Cristo de venerável mérito<sup>48</sup>, tentarei agora, retomar por escrito de forma breve e clara aquilo que, na Epifania<sup>49</sup>, esforcei-me em explicar em público acerca da razão do nome “Deus”, a fim de que nossa meditação conjunta seja incitada e que o homem interior<sup>50</sup> seja gradualmente transformado, de luz em luz, por meio da ascensão intelectual, até que, no conhecimento luminoso que advém da luz da glória, ele entre na alegria de seu Senhor<sup>51</sup>.

### I.

17 - Em primeiro lugar, excelente irmão, nota bem que Paulo, que diz ter sido raptado ao terceiro céu até a visão dos mistérios<sup>52</sup>, ao predicar a verdade no Areópago àqueles homens que se dedicavam ao muito renomado estudo

<sup>47</sup> Tradução realizada a partir da versão latina da *Ed. Paris, I*, disponível em: <<http://www.cusanus-portal.de/>>. Consultada também a versão da *Edição Crítica da Opera Omnia*: Tomus 4: Nicolai de Cusa *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (*Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*; Volumen IV = Opuscula I). Tradução do latim cotejada com a mais recente tradução italiana das obras completas de Nicolau de Cusa: NICOLAI DE CUSA. *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. A cura di Enrico Peroli. Giunti Editore Milano: S.p.A./Bompiani, 2017, pp. 599-635. Todas as notas de rodapé aqui apresentadas foram todas extraídas da *Edição Crítica da Opera Omnia* cusana, referida anteriormente. Essas notas da *Edição Crítica*, por sua vez, foram obtidas das próprias anotações de Nicolau de Cusa nos manuscritos de sua biblioteca em Kues. Mantivemos os nomes das obras em latim antecedidas pelo seu autor e as respectivas numerações, assim como apresentadas na *Edição Crítica*, previamente referida. Quando acrescentamos notas por nós elaboradas, citamos: “notas dos trads.”.

<sup>48</sup> Não se sabe ao certo qual seria o destinatário deste opúsculo cusano. Cf. *supra*, nota 10.

<sup>49</sup> Ver: Nicolau de Cusa, *Sermo XLVIII, Dies Sanctificatus*, de Janeiro de 1445.

<sup>50</sup> Rm: 7:12. Ef. 3:16. Eckhart: *Sermo VII*, n. 78, XX n. 208 (LW IV, 75, 7; 193, 3). *Transformamur a claritate in claritatem*: Eckhart, *Sermo XLIX*, 1, 508 (LW IV, 423, 4-6).

<sup>51</sup> 2 Cor. 3: 18. Mt. 25: 21.

<sup>52</sup> 3 Cor. 2: 12. “*Arcanorum*”: At. 17, 18:19.

da filosofia em Atenas, colocou em evidência em seu discurso o Deus desconhecido, a quem os próprios gentios haviam consagrado um altar, com o intuito de lhes anunciar o *Evangelho*. E, continuando a expor-lhes esse assunto, começou dizendo de que modo Deus havia criado em um só homem todos os homens e concedido às suas existências neste mundo um período de tempo definido para procurarem Deus, caso os mesmos fossem capazes de tocá-lo e encontrá-lo, acrescentando que Deus não está longe de ninguém, porque nele somos, vivemos e nos movemos. Posteriormente, advertindo contra a idolatria, acrescentou que, não pode haver no pensamento humano nada semelhante ao divino.<sup>53</sup>

**18** - Cada vez que leio o livro *Atos dos Apóstolos*, eu me admiro com seu procedimento. De fato, Paulo queria fazer o Deus ignoto se manifestar aos filósofos, mas, depois, afirma que esse Deus não pode ser concebido por nenhum intelecto humano. Portanto, é nisso que Deus se manifesta, isto é, no fato de que todo intelecto se reconheça demasiadamente pequeno para representá-lo e concebê-lo. No entanto, Paulo o denomina “Deus” ou, em grego, “*Theón*”. Portanto, o homem veio a este mundo para buscar a Deus e, uma vez que o encontre, una-se a ele e, unindo-se, repouse<sup>54</sup>; e, como o homem não pode buscá-lo e tocá-lo como uma coisa do mundo sensível e corpóreo, visto que Deus é mais espírito que corpo<sup>55</sup> e não pode ser atingido mesmo na abstração intelectual, pois, como diz Paulo, não é possível conceber nada semelhante a Deus, de que modo, então, ele pode ser buscado a fim de ser encontrado? Certamente, se este mundo não tivesse utilidade para aquele que busca, o ser humano teria sido enviado ao mesmo em vão, a fim de buscá-lo. Portanto, é necessário que o mundo dê sustentação àquele que busca, mas também é necessário a quem busca saber que, nem neste mundo, nem em tudo aquilo que o humano concebe há algo semelhante a ele<sup>56</sup>.

**19** - Agora, vejamos se o nome “*Theós*” ou “Deus” nos oferece uma ajuda nesse quesito. O nome “*Theos*”, na verdade, não é o nome próprio de Deus,

<sup>53</sup> Cf. At. 17. 18:19.

<sup>54</sup> Sl. 72: 28. Eckhart, *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*, n. 25. (LW, II, 225, 13).

<sup>55</sup> Jo. 4: 24. Agostinho, *De trinitate*, XV, 5, 7. Eckhart, *Expositio Libri Genesis*. II, 42.

<sup>56</sup> At. 17: 29. Is. 44: 7: “*Quis similis mei?*”

o qual excede todo conceito. De fato, tal nome, que não pode ser concebido, permanece inefável. Expressar-se, verdadeiramente, significa expressar um conceito intrínseco externamente, por meios vocais ou outros signos figurativos<sup>57</sup>. Portanto, o nome daquele de quem nada semelhante pode ser concebido permanece ignorado. “*Theós*”, portanto, não é o nome de Deus, senão um nome a fim de que ele seja buscado pelo humano, nesse mundo. Aquele que busca Deus deve considerar cuidadosamente de que modo nesse nome “*Theós*” se complica uma certa via de busca, na qual Deus se encontra, para que se possa ser atingido. “*Theós*” vem de “*theorô*”, que significa “eu vejo” e “eu corro”<sup>58</sup>. Portanto, aquele que busca deve, mediante a visão, correr para que possa atingir o “*Theón*” vendo todas as coisas. A visão comporta uma semelhança com a via ao longo da qual aquele que busca deve caminhar. Portanto, é necessário que dilatemos a natureza da visão sensível antes do olho da visão intelectual<sup>59</sup> e, a partir dela, fabriquemos uma escada para a ascensão.

**20** - Nossa visão é gerada por um certo espírito luminoso e claro que desce do cimo do cérebro ao órgão do olho e pelo objeto colorido, com a ajuda da luz extrínseca multiplicando no olho a similitude de sua espécie<sup>60</sup>. Na região das coisas visíveis, não encontramos senão as cores. Por outro lado, a vista não pertence à região das coisas visíveis, mas está situada para além de todas as coisas visíveis. Portanto, a vista não tem cor, porque não pertence à região das cores: para que possa ver uma cor qualquer, ela não é contraída em nenhuma daquelas e, para que seu juízo seja verdadeiro e livre, não possui mais uma cor do que outra e, para que sua potência se estenda a todas as cores, não é restrita a nenhuma. Para que sua visão seja verdadeira, a vista é não-mista com as cores.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Aristóteles, *De interpretatione*, I, 1, 16 a 3-5. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, II, q. 7 a. 1; *In Aristotelis libros de Sensu et Sensato*, I, 2 (24, 205 b).

<sup>58</sup> Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, XII, 2. Erígena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

<sup>59</sup> Boaventura, *Breviloquium*, II, 12 (V 230 a): “*per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus es gradatim ascendere in summum principium, quod est deus.*”

<sup>60</sup> Al Ghazali, *Optica*, I, 4, 17-20. Witelo, *Perspectiva*, III, 4, (p. 135: Baeumker). Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 25 (LW, III, 20, 6-10).

<sup>61</sup> Eckhart, *Sermo VIII*, n. 93 (LW, IV, 88, 6): “*oculum oportet esse immixtum et intellectum*”. *De intellectu impermixto*, cf. n. 25, 6.

**21** - Por experiência, comprovamos que a visão se engana quando um meio colorido se interpõe entre ela e o objeto, por exemplo, um vidro ou uma pedra transparente, ou outra coisa. Portanto, a visão é tão pura e separada de qualquer mácula com relação ao visível, que todas as coisas visíveis em comparação a ela são como uma espécie de treva e, em comparação ao espírito da visão, são de certo modo uma densidade corpórea.<sup>62</sup>

**22** - Mas, quando intuímos pelo intelecto o mundo visível e buscamos saber se nele é possível encontrar um conhecimento sobre a visão, vemos que todo esse mundo de cores a ignora, uma vez que não capta nada não-colorido. E, se dissermos que a visão é, mas não é algo colorido, segue-se que se quisesse fazer desse mundo das coisas visíveis uma imagem similar, não se encontraria nada semelhante à visão em nenhum de seus conceitos, pois seus conceitos não podem ser sem a cor. E, uma vez que, abaixo de sua própria região, não se encontra algo que seja semelhante ou comparável à ela, não se pode atingi-la em si e, na verdade, nem se pode atingir a visão como sendo algo, mas se julga que todo o não-colorido não seja algo.<sup>63</sup> Portanto, à visão, nenhum nome dentre todos aqueles suscetíveis de serem nomeados na sua região convém, nem o nome “branco”, nem “negro”, nem os de todas as cores misturadas, nem o nome “branco e não-branco” copulativamente, nem o nome “negro e não-negro” copulativamente. Portanto, ainda que se tome singularmente ou disjuntivamente todos os nomes de sua região, e, ainda que se leve em consideração conjuntamente os nomes das cores opostas ou que se considere a conjunção de todos os nomes das coisas que podem ser nomeadas, nada atinge quanto ao nome e essência da visão.

**23** - É como se alguém dissesse que, uma vez que a cor não é discreta e conhecida por si mesma, mas por uma causa mais elevada, isto é, pela visão, e interrogasse todas as coisas visíveis<sup>64</sup> e lhes perguntasse se isso é verdadeiro e como concebem a causa delas, responderiam ao que lhes é preposto que quem as nomeou, como é vista, é algo melhor e mais belo

---

<sup>62</sup> Dominicus Gundisalvi, *De unitate* (BB, I, 1, 6, 26-7, 10, 8, 13-16).

<sup>63</sup> Ver as análises de Mestre Eckhart sobre a não entidade do intelecto: *As questões parisienses 1 e 2*, em: ECKHART, Maître. *Maître Eckhart à Paris*, E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.), Paris, Presses Universitaires de France, 1984. Nota dos tradutores.

<sup>64</sup> Agostinho, *Confessiones*, X, 6, n. 9.

dentre tudo aquilo que pode ser concebido. E, ao se disporem a formular um conceito sobre esse algo excelente e belo, retornam à cor, sem a qual são incapazes de fabricar algum conceito. Donde, afirmam que a vista é mais bela do que a cor branca, pois, na região das cores, não há cor branca tão bela que não possa haver outra ainda mais bela, e que seja tão brilhante e resplandecente que não possa existir uma ainda mais brilhante. Portanto, todas as coisas visíveis não pleiteariam que seu princípio soberano é algo que pertença à região das cores, e que está em ato dentre as coisas visíveis daquela região, mas diriam que ele próprio é o mais elevado grau de potência de beleza da brilhantíssima e perfeitíssima cor.

**24** - Considera, irmão, que tais coisas e muitas outras similares são veríssimas. Portanto, através de um procedimento semelhante, ascende da vista à audição e ao gosto, ao olfato e ao tato e, em última análise, ao sentido comum<sup>65</sup>, que está posicionado acima de todo o sentido, do mesmo modo como a audição se situa acima das coisas audíveis, o gosto das gustativas, o olfato das olfativas e o tato das táteis.

**25** - Em seguida, eleva-te mais alto, rumo ao intelecto, que se situa acima de todas as coisas inteligíveis, suscetíveis de raciocínio. De fato, as coisas suscetíveis de raciocínio são apreendidas através do intelecto, mas o intelecto não está na região das coisas suscetíveis de raciocínio, pois o intelecto é como o olho e, as coisas suscetíveis de raciocínio, como as cores. E, se te aprouver, estende tua consideração, de modo a que bem compreendas que o intelecto é livre assim como a visão, ou seja, é simples e verdadeiro juiz de toda razão, no qual não há mistura com as espécies racionais a fim de que seja claro seu juízo intuitivo racional na região da razão, com toda a sua variedade<sup>66</sup>. De fato, o intelecto julga tal razão como necessária, tal outra como possível, outra como contingente, outra impossível, outra demonstrativa, outra sofisticada e enganosa, outra tópica e, assim por diante, assim como a visão julga que tal cor é branca, tal outra não

---

<sup>65</sup> “*Sensum communem*”: Aristóteles, *De anima*, III, 4, 426 b 12-29.

<sup>66</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 16-20. Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 305 (LW, III, 254, I): “*Et hoc est quod Anaxagoras ponit intellectum nudum et immixtum ut iudicet*”. *In Iohannis Evangelium*, n. 318 (LW, III, 266, 1). *Sermo XXII*, n. 214 (LW IV 200, 3).

é branca, mas preta, tal outra é mais branca do que preta e, assim por diante. Não se atinge o intelecto em nenhuma das regiões das razões e, quando o mundo ou totalidade das razões se propõe representar seu próprio princípio soberano e juiz<sup>67</sup>, diz que o mesmo é o termo e a meta última da perfeição<sup>68</sup>.

**26** - No entanto, da mesma forma, as naturezas intelectuais não podem negar que um soberano as presida. E, assim como as naturezas visíveis atestam que este soberano que está no seu comando é o fim último de toda perfeição visível, o mesmo se diz das naturezas intelectuais, que são as naturezas intuitivas da verdade, elas afirmam que seu soberano é o fim último da totalidade das perfeições intuitivas de todas as coisas, e o denominam “*Theón*”, isto é, “Deus”, como se ele fosse a especulação ou a própria intuição na realização da perfeição daquele que vê todas as coisas. Em toda a região das potências intelectuais<sup>69</sup>, não se encontra nada semelhante a este soberano, nem há nela um conceito semelhante a ele, antes, ele se encontra acima de tudo aquilo que é concebido e inteligido e seu nome não é inteligível, embora seja o nome que dá nomes e que discerne todas as coisas inteligíveis. E sua natureza é infinitamente superior à toda sabedoria intelectual em altura, simplicidade, força, poder, beleza e bondade, visto que toda natureza intelectual, em comparação a ela, é sombra e vacuidade de potência, grossura e pobreza de sabedoria e, assim, de infinitos modos semelhantes.

**27** - Assim, poderás percorrer essa via, pela qual Deus é descoberto para além de toda visão, audição, paladar, tato, olfato, fala, sentido, razão e intelecto.<sup>70</sup> E se descobre que ele não é nada das coisas, mas é, acima de todas elas, o Deus dos deuses e o soberano de todos os soberanos. O

---

<sup>67</sup> Eckhart, *Expositio libri Genesis*, I, n. 185: “*rex iste sublimes qui coniunctus est ei (sc. homini) sempre, est intellectus, honoratior omni rege, etiam David et Salomone*”. Maimônides, *Dux neutrorum*, III, 53 (f. 112r).

<sup>68</sup> “*Ultimitatem perfectionis*”: Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 4.

<sup>69</sup> “*Regio intellectualis*”: Eckhart, *Expositio libri Genesis*, II, n. 80. In *Iohannis Evangelium*, n. 139. (LW, III, 118, 1); n. 449: *ubi laudatur*: Agostinho, *De Genesi ad litteram*, XII, 26.

<sup>70</sup> Erígena, *De divisione naturae*, I, 8: “*Nonne universaliter definivimus divinam essentiam nulli corporeo sensui, nulli rationi, nulli seu humano seu angelico intellectui per se ipsam comprehensibilem esse?*”.

soberano do mundo intelectual é, de fato, o soberano dos soberanos<sup>71</sup> e o senhor dos senhores no universo. Na verdade, ele é o soberano da natureza intelectual, que reina sobre a natureza racional, a qual reina sobre a natureza sensível, e a natureza sensível reina sobre o mundo das coisas sensíveis, presidido pelos seguintes soberanos: visão, audição, paladar, tato, olfato. Todos esses soberanos são capazes de distinguir, especular, isto é, teorizar, até o soberano dos soberanos e o senhor dos senhores, que é a própria especulação e o próprio “*Theós*” ou Deus, que, em sua potestade, tem todos os soberanos e, do qual, todos os soberanos possuem aquilo que possuem: soberania, beleza, entidade, deleite, alegria, vida e todo o bem.

**28** - Consequentemente, no reinado soberano supremo e máximo, toda beleza das formas visíveis, toda variedade das cores, toda proporção agradável, toda resplandecência dos rubis, todo verdor dos prados, todo fulgor do ouro e tudo o que deleita a vista e, em cujo deleite, a vista é satisfeita como se estivesse no tesouro de seu próprio reino, tudo isso, nada é na corte do grande soberano, visto que é a palha mais ínfima da corte<sup>72</sup>. Da mesma forma, certamente, o ressoar uníssono de vozes e aquela doce harmonia encontrada no reino da audição, a variedade indizível de instrumentos, as melodias dos órgãos de ouro, as canções das sereias<sup>73</sup> e dos rouxinóis e todas as outras maravilhosas riquezas do soberano do reino da audição são as escórias<sup>74</sup> presas ao chão da corte do maior e mais excelente soberano dos soberanos. E, ainda, todo doce, intenso sabor, agradável ao paladar, de muitas frutas celestiais e extremamente succulentas, das uvas de En Gedi, do vinho de Chipre<sup>75</sup>, do mel da Ática<sup>76</sup>, do trigo e do azeite, e de tudo isso que a Índia e todo o resto do mundo, com seus bosques e águas, oferecem como alimento para saborear, parvos momentos são no salão

---

<sup>71</sup> Dt. 10:17. Sl. 135, 2-3. 1 Tm. 6: 15. Ap. 17: 14 – 19: 16. Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 6; XII, 1.

<sup>72</sup> “*Stramenta*”: Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 300 (LW, III, 251, 9) *ubi laudatur*: Maimônides, *Dux neutrum*, I, 33.

<sup>73</sup> “*Sirenici cantus*”: Hieronymus, *Epistulae*, LXXXII, 5. Virgílio, *Aeneis*, V, 864. Homero, *Odysseae*, XII, 198.

<sup>74</sup> “*Faeces*”: Eckhart, *Sermo XXXVIII*, n. 385. (LW, IV, 331, 3).

<sup>75</sup> “*Uvae engaddi*”; “*vinum Cypricum*”: Ct. I: 13.

<sup>76</sup> “*Mel Atticum*”: Plinius Secundus, *Naturalis historia*, XXI, 10, 31. Ovídio, *Tristia*, V, 4, 30.

daquele potentíssimo príncipe do mundo<sup>77</sup>. Nem os aromas de unguentos<sup>78</sup>, incensos de olíbano, mirra e almíscar<sup>79</sup>, nem todas as fragrâncias encontradas no reino do olfato representam algo precioso no grande palácio do altíssimo soberano<sup>80</sup> e, menos ainda, tudo aquilo que deleita o tato com sua suavidade. O reino do rei do tato, de fato, parece amplo e estendido a todo o mundo<sup>81</sup>, mas é apenas um ponto quase imperceptível se comparado ao reino daquele que é o senhor do Universo. O soberano que comanda os soberanos que acabamos de mencionar e de quem são vassalos, ou seja, o sentido comum que complica em sua potestade todo o poder dos sentidos, também parece grande; mas esse soberano é apenas um servo adquirido<sup>82</sup> e mordomo miserável no reino do soberano que vê e contém todas as coisas<sup>83</sup>.

**29** - A natureza intelectual recebeu um reino que, por sua incomparável altura, está acima de todas as coisas que acabamos de dizer; de seu poder, dependem todos os reinos que nomeamos e descrevemos anteriormente, os quais ela governa com senhorio. Mas os soberanos da natureza intelectual fazem parte da família do comandante supremo e se regozijam em serem convocados para seu exército<sup>84</sup>; eles não querem nada mais do que alcançar algum grau na corte do Senhor, onde, através de uma intuição intelectual, possam ser refeitos por aquele, que é denominado “*Theós*”. E eles não se importam absolutamente com todas as coisas que estão nos reinos sobre os quais falamos, uma vez que, comparados ao bem, os mesmos nada são<sup>85</sup>, que conhecem em seu príncipe, no qual todas as coisas são em plenitude e, em si mesmas, de modo divino e super-excelente<sup>86</sup>, enquanto que, entre outros

---

<sup>77</sup> Gn. 45: 16. Et. 12:1. Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 54 (LW, III, 45, 9-12). Agostinho, *De trinitate*, III, 4, 9.

<sup>78</sup> “*Odores unguentorum*”: Ct. I, 3.

<sup>79</sup> “*Thurris et myrrae*”: Mt. 2:11.

<sup>80</sup> 1 Rs. 7: 11. Dn. 1: 4. Et. 12: 5.

<sup>81</sup> Honorius Augustodicensis, *De cognitione verae vitae*, 25. Eckhart, *Sermones*, XLII; LXXIII (141, 18-21; 229, 22-25).

<sup>82</sup> “*Servus empticius*”: Êx. 12: 44.

<sup>83</sup> Erígena, *De divisione naturae*, I, 12 (PL 122, 452 C): “*Ipse enim omnia, quae sunt, in se ipso videt, dum nihil extra se ipsum aspiciat, quia nihil extra se ipsum est.*”

<sup>84</sup> Lc. 2: 13.

<sup>85</sup> *Sabedoria de Salomão*. 7: 8. Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 90.

<sup>86</sup> “*Superoptime*” – do grego: *hyperagatón*: Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, III, 1; *De mystica teologia*, I, 1; *Epistulae*, II (1096 A, 608), *Versionem Iohannis Scotti*.

soberanos, não se encontram senão imperfeitamente, fora de si mesmas e na sombra ou imagem, contraídas à uma distância incomparável e desproporcional de seu soberano.

**30** - Portanto, a cor, que no reino das coisas visíveis é percebida através da vista, não vê, mas é apenas visível.<sup>87</sup> Não possui vida, nem movimento vital e nem mesmo tem a perfeição própria da vida vegetativa de uma planta ou de uma forma subsistente. Os sentidos, por outro lado, que estão no reino do sentido comum, na medida em que são sentidos particulares, têm uma natureza que complica em si, na vitalidade e no conhecimento do espírito sensível, a forma do mundo sensível. Portanto, não há nada menos no reino dos sentidos do que no reino das coisas sensíveis. Com efeito, tudo aquilo que no domínio das coisas sensíveis está presente de forma explícita está contido no domínio dos sentidos de uma forma mais vigorosa e perfeita, isto é, de um modo complicado e vital.<sup>88</sup> Com efeito, é nos sentidos que o reino das coisas sensíveis encontra o seu repouso. Da mesma maneira, aquelas coisas que pertencem ao reino dos sentidos estão mais clara e perfeitamente contidas no reino em que existem intelectualmente<sup>89</sup>. Uma cor, de fato, no ser intelectual próprio do reino intelectual, possui uma natureza incorruptível pela qual difere, em termos de perfeição, da cor do mundo sensível, assim como o que é perpétuo difere do que é corruptível, a vida intelectual da morte e a luz da sombra<sup>90</sup>.

**31** - Mas lá, no Reino-todo-poderoso, onde o reino é o próprio soberano, onde todas as coisas que existem em todos os outros reinos são o próprio soberano, onde a cor não é sensível ou intelectual, mas divina e é, em verdade, o próprio Deus, no qual, todas as coisas que, no mundo sensível são destituídas de movimento e vida e todas as que têm vida vegetativa,

---

<sup>87</sup> Eckhart, *Expositio Libri Exodi*, n. 125 (LW II, 116, 13-15): “*paries est coloratus et non videt colorem. Oculus autem e converso non est coloratus, sed videt colorem*”. *Processus Coloniensis*, I, n. 97 (BB XXIII, 5, 6, 8-11).

<sup>88</sup> Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 63 (LW, III, 53, 4): “*inferius nobilibus et perfectiori modo est in suo superiori ordini essentiali*”. Heimericus de Campo, *Compendium Divinorum*, II, I (Cod. Mog. 610 f. 121 f): “*quidquid nobilitatis est in secundo, hoc sincerius et perfectius est in primo, eo quod capit modo essendi eius, in quo est.*”

<sup>89</sup> Eckhart, *Sermo XXII*, n. 212 (LW, IV, 197, 4).

<sup>90</sup> “*Lux, umbra*”: Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 87 (LW, III, 75, 9).

sensível, racional ou intelectual são a própria vida divina<sup>91</sup>, que é a própria imortalidade, onde apenas Deus habita<sup>92</sup>, na qual todas as coisas são o próprio Deus<sup>93</sup>, lá reside a alegria de toda alegria<sup>94</sup> apreendida com os olhos, os ouvidos, o gosto, o tacto, o cheiro, a sensação, a vida, o movimento, a razão e a inteligência, uma dádiva divina infinita e inexprimível, quietude de toda alegria e de todo prazer, visto que a mesma é “*Theós*”, Deus, especulação e caminho, que vê todas as coisas, que está presente em todas as coisas e que percorre todas as coisas<sup>95</sup>. Todas as coisas o procuram como a seu soberano. Ao seu comando, todas as coisas que se movem e correm e todo o movimento que tem a quietude como fim são a ele dirigidos<sup>96</sup>. Portanto, “*Theós*”, que é o princípio do efluxo, o meio no qual nos movemos e o fim de todo refluxo, é tudo<sup>97</sup>. Nessa via, pois, meu irmão, esforça-te em buscar a Deus com diligentíssima especulação, pois aquele que está em toda parte não pode deixar de ser encontrado se corretamente for buscado. E ele é buscado corretamente mediante seu nome<sup>98</sup>, a fim de que, segundo esse seu nome, nosso louvor vá até os limites extremos da potência de nossa natureza terrena.

## II.

**32** - Mas, agora, nos dirigindo à segunda parte da nossa pergunta, vejamos mais amplamente de que modo a via de busca de que temos falado pode nos levar a ascender gradualmente, a partir do momento em que não mais

---

<sup>91</sup> “*Sunt ipsa divina vita*”: Jo. 1: 3-4. Agostinho, *In Iohannis Evangelium*, tr. I, n. 16 (PL 35, 1387). Eckhart. *In Iohannis Evangelium*, n. 61 (LW, III, 50-51).

<sup>92</sup> 1 Tm. 6: 16: “*qui solus habet immortalitatem et lucem inhabit inaccessibilem*”.

<sup>93</sup> “*In ipsu omnia ipse*”: Eckhart, *Sermo VI*, 4, n. 75 (LW IV, 72, 3): “*omnia in deo sunt deus ipse*”; *Pr.*, 3 (DW I, 56, 8).

<sup>94</sup> “*Laetitia omnium gaudiorum*”: Sl. 50: 10.

<sup>95</sup> Erígena, *De divisione naturae*, I, 12 (PL, 122, 452 D): “*unus idemque intellectus est in duabus interpretationibus eiusdem nominis, quod est deus. Non enim aliud est deo currere per omnia, quam videre omnia; sed sicut videndo, ita et currendo [per eum] fiunt omnia*”.

<sup>96</sup> Erígena, *De divisione naturae*, I, 11. 12 (Pl 122, 451 D – 453 B).

<sup>97</sup> “*Principium, medium, finis*”: Aristóteles, *De caelo et mundo*, I (A I, 268 a 12). Agostinho, *De musica*, I, 12, n. 20-21. Proclo, *In Platonis Parmenidem*, VI (1115, 28; f. 112 r). Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8.

<sup>98</sup> Sl. 47: 11.

estamos caminhando para algo completamente desconhecido<sup>99</sup>. E, para investigarmos esse ponto preciso, retornemos à vista.

**33** - Em primeiro lugar, para que a vista apreenda de modo visivelmente distinto, é necessário que duas luzes concorram. Com efeito, o que dá nome às cores não é o espírito da visão, mas o espírito de seu pai, que nele está presente<sup>100</sup>. O espírito, que desce pelas veias óticas do cérebro ao olho, é afetado pelo encontro com o aspecto do objeto e daí surge uma sensação confusa. A força sensível da alma é levada a se interessar pela sensação e volta sua atenção para ela, para que a discirna<sup>101</sup>. Aquele que discerne, portanto, não é o espírito que está no olho, mas é um espírito superior que nele opera a distinção. Verificamos que isso é verdade a partir de nossa vivência diária. Muitas vezes, quando estamos atentos a outras coisas, não reconhecemos aqueles que passam diante de nós, cujos aspectos também se reproduzem em nossos olhos e, quando há muitos falando, escutamos apenas aquele a quem nossa atenção é dirigida. Isso mostra que é verdadeiro que o espírito que está nos sentidos consegue realizar sua atividade graças a uma luz superior, a da razão. Portanto, quando o olho diz que esta coisa é vermelha, esta outra é azul, não é o olho que fala, mas é o espírito de seu pai que nele fala, isto é, o espírito anímico a que pertence o olho.

**34** - Além disso, mesmo que haja a atenção daquele que quer ver, a cor ainda não é visível; na verdade, é necessário que ela se torne visível por outra luz que ilumina o objeto visível. De fato, na sombra e na escuridão, o objeto visível não tem aptidão a ser visto. Sua adaptação se realiza pela luz que o ilumina. Portanto, dado que o visível não é apto para ser visto a não ser na luz, porque não pode penetrar por si mesmo no olho, é necessário que seja iluminado, pois a luz tem uma natureza tal que penetra por si mesma no olho. Portanto, o que é visível pode penetrar no olho quando está na luz, cuja força é fazer-se a si mesmo penetrante.<sup>102</sup> A cor, porém, não se encontra na luz como em outro, mas como em seu próprio princípio, porque a cor

---

<sup>99</sup> Agostinho, *De Trinitate*, X, I, n. 1 (PL 42, 971): “*rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest ... non rei penitus incognitae amor excitatur.*”

<sup>100</sup> Mt. 10: 20.

<sup>101</sup> Agostinho, *De Trinitate*, XI, 8, n. 15 (PL 42, 996).

<sup>102</sup> Para toda essa passagem: Aristóteles, *De anima*, II (B 7, 418 a 29 – b 3).

nada mais é do que uma determinação da luz em um corpo diáfano, como visualizamos no arco-íris.<sup>103</sup> Na verdade, as diferentes cores surgem segundo os diferentes modos em que um raio de sol se determina em uma nuvem aquosa. Assim, é evidente que a cor é visível quando está em seu princípio<sup>104</sup>, ou seja, na luz, já que a luz extrínseca e o espírito óptico se comunicam na claridade. Consequentemente, aquela luz que ilumina o visível penetra na luz análoga e traz à tona a espécie de cor que é projetada na vista.<sup>105</sup>

**35** - Com base nisso, irmão, podes te preparar um caminho para buscares de que modo o Deus desconhecido nos revela tudo o que é necessário para que nos movamos em sua direção. Agora, está claro para ti, de fato, que o espírito anímico presente no espírito óptico discerne e a luz torna o visível apto a ser visto e, como viste, a vista ainda não apreende o próprio espírito ou a luz. Com efeito, a luz não pertence à região das cores, pois não é colorida. Portanto, em toda região onde o olho reina ela não é encontrada. Por conseguinte, a luz é desconhecida ao olho e, no entanto, é deleitável à vista. E, assim como a razão discretiva é a que distingue as coisas visíveis ao olho, assim também é o espírito intelectual quem, na razão, compreende e é o espírito divino quem ilumina o intelecto. Na verdade, a luz animada que distingue no olho, ouvido, língua, narinas e terminações nervosas das quais o tato é responsável, é uma única luz recebida de variados modos nos vários órgãos e, segundo a variedade dos órgãos, pode distinguir com nuances variadas aquelas coisas que pertencem ao mundo sensível. E essa luz é o princípio, o meio e o fim dos sentidos, uma vez que os sentidos não existem, senão no propósito de discriminar as entidades sensíveis e não são a partir de nada além do que esse espírito, nem em outro se movem. É nele que vivem também todos os sentidos.<sup>106</sup> De fato, a vida da vista consiste em ver e a vida do ouvido consiste em ouvir e, quanto mais esta vida é perfeita, tanto mais cada um dos sentidos é capaz de distinguir. Por exemplo, a vista

---

<sup>103</sup> Aristóteles, *De sensu et sensato* (3, 439 b II); Roberto Grosseteste, *De iride* (BB IX, 77, 12): “*cum autem color sit lumen admixtum cum diaphano.*”

<sup>104</sup> Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 192 (LW III, 161, 6): “*res autem omnis cognoscitur in suo principio.*”

<sup>105</sup> Comparar: Nicolau de Cusa, *De coniecturis*, II, 16, n. 164.

<sup>106</sup> “*Sunt ... moventur ... vivunt*”: At. 17: 28.

que distingue um visível mais perfeitamente é mais perfeita, e o mesmo quanto ao ouvido. Portanto, vida e perfeição, alegria e quietude, e tudo o mais que desejam todos os sentidos são encontrados no espírito discretivo, do qual os sentidos recebem tudo aquilo que possuem e, quando adoecem os órgãos e neles a vida cessa sua atividade, a mesma não cessa no espírito discretivo, a partir do qual aqueles a recebem novamente, uma vez eliminada a mácula ou enfermidade.

**36** - De modo semelhante, concebe o mesmo do intelecto, que é a luz da razão discretiva e, a partir do intelecto, eleva-te a Deus, que é a luz do intelecto. E, se assim percorres, graças ao que foi aprendido sobre a visão, descobrirás que o nosso Deus bendito por todo sempre é tudo aquilo que é em tudo aquilo que é, assim como a luz discretiva está nos sentidos e a intelectual na razão, e também descobrirás que ele é aquele de quem a criatura recebe o que é, a vida e o movimento, e que todo o nosso conhecimento se encontra em sua luz, e que, a partir disso, não somos nós que conhecemos, mas sim, ele em nós<sup>107</sup>. E, quando nos elevamos ao seu conhecimento, embora ele nos seja desconhecido, não nos movemos senão em sua luz, que penetra em nosso espírito para que, por meio de tal luz, prossigamos em sua direção. Portanto, assim como ser depende de Deus, da mesma forma, de Deus depende o ser conhecido<sup>108</sup>. Do mesmo modo que o ser cor depende da luz corpórea, a cognição da cor também depende dessa mesma luz, como já dissemos anteriormente.

**37** - Portanto, devemos nos atentar ao fato de que o Deus, admirável em suas obras<sup>109</sup>, criou a luz que, devido à sua simplicidade, é superior a todas as outras coisas corporais, a fim de que ela seja a mediação<sup>110</sup> entre a natureza espiritual e a corporal e que, através dela, este mundo corporal,

---

<sup>107</sup> Mt. 10: 20. Agostinho, *Confessiones*, XIII, 31, n. 46. Erígena, *De divisione naturae*. I, 76 (PL 122, 522 B).

<sup>108</sup> Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 189 (LW, III, 158, 9-11): “*ab eadem res habet esse et cognoscere ... eadem sunt principia essendi et cognoscendi.*”

<sup>109</sup> “*Mirabilis deus in operibus suis*”. Cf. Ec. 39: 19: “*benedicte dominum in operibus suis*”. Sl. 67: 36: “*mirabilis deus in sanctis suis*”.

<sup>110</sup> Erígena, *De divisione naturae*. V, 2 (PL 122, 88.2 D): “*quid impedit, ne dicatur neque corpus esse neque incorporeum, sed medium quoddam.*”

como que através de seu ser simples, ascenda ao mundo espiritual.<sup>111</sup> De fato, a luz transmite as figuras à vista, de tal modo que a forma do mundo sensível ascende à razão e ao intelecto e, mediante o intelecto, atinge seu fim em Deus. É assim, com efeito, que o mundo sensível também veio a ser, de modo que este mundo corpóreo é o que é devido à sua participação à luz, e as coisas corpóreas são consideradas tão mais perfeitas em sua espécie corpórea quanto mais participam da luz, como experimentamos na gradação dos elementos<sup>112</sup>. E, assim, sem dúvida, a criatura dotada do espírito da vida<sup>113</sup> é tanto mais perfeita quanto mais participa da luz da vida<sup>114</sup>. Da mesma forma, a criatura dotada de vida intelectual é tanto mais perfeita quanto mais participa da luz da vida intelectual. Deus, por outro lado, é uma luz impalpável e infinita que brilha em todas as coisas, como a luz discretiva brilha nos sentidos. Assim como a variedade de modos determinados da luz impalpável e imiscível<sup>115</sup> faz com que a variedade das criaturas se manifeste, assim também os vários modos pelos quais a luz corporal se determina em um meio diáfano manifesta a variedade de cores, embora a luz permaneça, em si mesma, imiscível.

### III.

**38** - Não tenho dúvidas, irmão, de que, a partir do que dissemos, serás capaz de prosseguir com clareza a fim de apreender que, assim como uma cor não é visível a não ser mediante a luz, o que quer dizer que, uma vez que aquela cor não pode ascender à sua quietude e ao seu fim senão na luz de seu princípio, assim também, certamente, nossa natureza intelectual não pode alcançar a felicidade da quietude senão à luz de seu princípio intelectual. E, assim como não é a vista, mas o espírito discretivo que nela distingue, assim também em nosso intelecto iluminado pela luz divina do princípio segundo

---

<sup>111</sup> Para toda essa passagem: Agostinho, *De Genesi ad litteram*, VII, 19: “*lux est prima forma corporalis*.” Roberto Grosseteste, *De luce* (BB IX, 52, 13); Witelo, *Liber de intelligentiis*, 7 (BB III, 29, 10).

<sup>112</sup> Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, I, tr. 4, c. 5 (10, 419 a). Boaventura, *Sentetiarium*, II, d. 13, a. 2, q.2; d. 14, a 2. q.2 (II, 319 b-321 a. 359 a). Dominicus Gundisalvi, *De unitate* (BB I, I, 8, 1-9, 12). Witelo, *Liber de intelligentiis*, 8 (BB III 2, 9, 27-10, 5).

<sup>113</sup> Gn. 2: 7; 6: 17. Rm. 8: 2.

<sup>114</sup> Jo. 8: 12.

<sup>115</sup> “*Impermiscibilis lucis*”: Dionísio Pseudo-Areopagita, *De coelesti hierarchia*, XV, 2.

sua aptidão para que ele possa penetrá-lo, não somos nós, por nós mesmos, que compreendemos ou vivemos nossa vida intelectual, mas sim Deus, vida infinita que, em nós, viverá<sup>116</sup>. E essa é a felicidade eterna na qual vive em nós, numa unidade estreitíssima, a vida intelectual eterna, que supera em excelência, pela sua alegria inexprimível, todo conceito que dela podem fazer todas as criaturas viventes, assim como, em nossos sentidos mais perfeitos, vive a razão discretiva e, na razão claríssima, vive o intelecto.

**39** - Presentemente, é-nos evidente que somos atraídos ao Deus desconhecido pelo movimento da luz de sua graça e disso decorre que Deus não pode ser apreendido de nenhum outro modo, a não ser que ele mesmo se mostre. E ele deseja ser buscado. E deseja dar àquele que busca a luz sem a qual não pode buscá-lo. Ele deseja ser buscado, ele deseja ser apreendido, porque deseja aparecer àqueles que o buscam e ele deseja si mesmo manifestar. Portanto, ele é buscado com o desejo daquele que apreende e, logo, é buscado de maneira teórica, no correr que conduz aquele que corre à quietude do seu movimento, quando é buscado com desejo máximo. Em verdade, de nenhum outro modo, certamente, o peregrino atinge a sabedoria, a não ser pela busca com o máximo desejo. E, quando assim ele é buscado, buscado pelo reta via<sup>117</sup>, ao longo da qual, sem dúvida, ele será encontrado pela manifestação de si mesmo. Não há outro caminho que nos foi dado senão esse, nem outro o caminho que nos foi deixado na doutrina de todos os santos<sup>118</sup>, que alcançaram a sapiência.

**40** - Por essa razão, aqueles que são soberbos, presunçosos<sup>119</sup>, que são sábios apenas para si próprios, que foram confiantes em seu próprio engenho, que, numa soberba ascensão, reputavam-se semelhantes ao altíssimo, os que se elevaram à ciência do deuses, todos esses erraram, pois desviaram do caminho que conduz à sapiência, acreditando que não havia outra senão aquela que podiam mensurar com seu próprio intelecto, e eles falharam por

---

<sup>116</sup> Gl. 2: 20.

<sup>117</sup> *Sabedoria de Salomão*, 6: 13-17.

<sup>118</sup> At. 4: 12.

<sup>119</sup> Agostinho, *Sermo CXVII*, 3, n. 5 (PL 38, 665): “*Magis pia est talis ignorantia, quam praesumpta scientia.*”

sua vaidade pessoal<sup>120</sup> e se agarraram à árvore da ciência e não apreenderam a árvore da vida<sup>121</sup>. Portanto, o termo dos filósofos que não honraram a Deus nada mais foi do que o de perecer em suas vaidades.

**41** - Pelo contrário, aqueles que viram que não se pode atingir a sapiência e a vida intelectual perene, a não ser que, pelo dom da graça, as mesmas lhes sejam dadas, e que a bondade do Deus Todo-Poderoso é tamanha a ponto de ouvir os que invocam seu nome e os salvar<sup>122</sup>, de fato, esses são humildes ao se professarem ignorantes e instituírem sua vida no desejo da sabedoria eterna. E esta é a vida dos virtuosos, que prosseguem no desejo daquela outra vida, que nos foi preconizada pelos santos. Nenhuma outra é a tradição transmitida pelos santos profetas e por aqueles que receberam a graça da luz divina nesta vida, a saber que quem deseja ascender à vida intelectual e à sabedoria divina imortal deve primeiro acreditar que Deus é<sup>123</sup> e que é doador de todas as coisas ótimas<sup>124</sup>, em cujo temor se deve viver e em cujo amor se deve prosseguir, a quem devemos pedir, com toda a humildade, a vida imortal, estimando com a máxima religiosidade e adoração sincera tudo aquilo que está ordenado para esse objetivo.

**42** - Agora vê, irmão, que nenhuma força nos justifica, de modo a poder alcançar por nosso próprio mérito este dom excelentíssimo, nem o culto, nem a lei, nem a ciência. Não obstante, a virtuosidade da vida, a observância dos mandamentos, a devoção sensível, a mortificação da carne, o desprezo pela vida mundana e outras coisas semelhantes coexistem àquele que busca com retidão a vida divina e a sabedoria eterna. Se os mesmos não estiverem presentes naquele que busca, é manifesto que o mesmo não está dentro do caminho, mas fora dele. Portanto, das obras que coexistem àqueles que persistem no caminho, podemos haurir sinais que atestam que estão no caminho reto e não no desviado. De fato, aquele que aspira com o sumo desejo de apreender a sabedoria eterna nada sobrepõe a ela em amor, teme ofendê-la, afirma que todas as coisas nada são em comparação a ela e em

---

<sup>120</sup> Sl. 77. Dt. 32: 21.

<sup>121</sup> Gn. 2: 9.

<sup>122</sup> Jo. 12: 4. Sl. 21: 6. At. 2: 21. Rm. 10: 13.

<sup>123</sup> Hb. 11: 6.

<sup>124</sup> Tg. 1: 17.

relação a essas últimas, não as leva em consideração e as despreza<sup>125</sup> e, de modo a agradar a amada sabedoria, a ela adapta todos os seus estudos, sabendo que não poderá agradá-la se permanecer apegado à sabedoria do mundo corruptível ou ao deleite dos sentidos. Portanto, ele abandona todas as coisas e se apressa no fervor do amor. Assim como o cervo deseja a fonte de água<sup>126</sup>, aquela alma deseja a Deus. Desse modo, não será pelas obras<sup>127</sup> que realizamos que mereceremos o incomparável tesouro da glória, mas antes, é ele que ama aqueles que o amam, porque ele é caridade<sup>128</sup> e amor<sup>129</sup> e se doa a si mesmo à alma<sup>130</sup>, para que ela frua do bem ótimo por todo sempre.

**43** - Agora vê, irmão, qual é o propósito pelo qual tu vieste ao mundo, ou seja, como dissemos na introdução, para que busques a Deus. Vê que ele é chamado de “*Theós*” pelos que buscam e como tu mesmo podes buscá-lo nesta via. Se percorrida por ti, te será cada vez mais notável tal via na qual desfrutarás da beleza e da fecundidade dos frutos que nela encontrarás. Portanto, exercita-te com múltiplas ações e ascensões teóricas e encontrarás o alimento que te fortalecerá e confortará no itinerário e que, dia após dia, cada vez mais, te inflamará de desejo. De fato, nosso espírito intelectual tem em si a força do fogo<sup>131</sup>. Ele foi enviado por Deus à terra para que arda e cresça em sua chama<sup>132</sup>. Ele cresce quando estimulado pela admiração, que se comporta no fogo tal qual vento insuflante e o excita da potência ao ato, de modo que, ao aprender as obras de Deus, ficamos admirados pela sabedoria eterna e somos incitados pelo vento externo das obras e das criaturas, de tão variadas virtudes e operações, de modo que nosso desejo cresça no amor pelo criador e chegue à intuição daquela sapiência que admiravelmente ordenou todas as coisas<sup>133</sup>.

---

<sup>125</sup> *Homo, Humus*: Eckhart, *Sermo XXII*, n. 21 (LW IV 199, 4).

<sup>126</sup> Sl. 41: 2

<sup>127</sup> Tt. 3: 5.

<sup>128</sup> 1 Jo. 4: 8.

<sup>129</sup> Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 12.

<sup>130</sup> Ver: Nicolau de Cusa, *De dato patris luminum*, 2.

<sup>131</sup> Aristóteles. *De anima*, I (A 2 403 b 31; 405 a 5); Boaventura, *Commentarius in librum Sapientiae*, 2, VI. Eckhart, *Sermo LV*, 4 n. 547 (LW IV, 458, 11).

<sup>132</sup> Lc. 12: 49.

<sup>133</sup> *Sabedoria de Salomão*, 8: 1.

**44** - Se observarmos atentamente o menor grão de mostarda<sup>134</sup> e, com os olhos do intelecto, intuímos sua força e potência, encontraremos nele um vestígio que, de certo modo, desperta-nos a admiração por nosso Deus. Mesmo tendo um corpo tão pequenino, ainda assim, o mesmo tem uma força sem fim. Nesse grão, está contida uma grande árvore com folhas e galhos, e muitos outros grãos, em cada um dos quais há, igualmente e além de qualquer número, a mesma força. Do mesmo modo, vejo pelo intelecto que: se a força daquele grão de mostarda se explicasse em ato, este mundo sensível não seria suficiente para contê-lo, na verdade, nem dez, nem mil mundos seriam suficientes, ou mesmo todos os mundos que possam ser numerados.

**45** - Quem, refletindo sobre essas coisas, não se admirará se acrescentarmos que o intelecto humano é capaz de abraçar aquela potestade do grão e apreender essa verdade e que, nessa sua apreensão, excede toda capacidade de todos os mundos sensíveis e não apenas deste mundo, mas de infinitos mundos? E, desse modo, a nossa força intelectual abrange toda natureza corpórea e mensurável. Conseqüentemente, quanta grandeza há em nosso intelecto! Portanto, se a grandeza pontual do nosso espírito intelectual abraça, por esse mesmo ser dotado de uma capacidade infinitamente maior, todas as grandezas sensíveis e corporais possíveis, quão magnânimo e venerável<sup>135</sup> é, em comparação, o Senhor cuja grandeza é infinitamente maior que a grandeza intelectual. E, devido a isso, por ele ser tal, todas as coisas em comparação com ele são como o nada e, nele, não podem ser nada além do que o próprio Deus, bendito pelos séculos. Disso, segue-se que, por meio de semelhantes ascensões, serás capaz de elevar-te a Deus a partir da força do grão de milheto, bem como a partir da força de todas as sementes das plantas e dos animais, uma vez que nenhuma semente tem uma força menor do que a do grão de mostarda, e que infinitas são tais sementes.

**46** - Oh, quão grande é nosso Deus, que é o ato de todas as potências, porque é fim de todas as potências, e não as potências contraídas na semente de mostarda, ou milheto ou trigo, ou na semente de nosso pai Adão ou nas

---

<sup>134</sup> Mt. 13: 31-32. Mc. 4: 30-32. Lc. 13. 18-19.

<sup>135</sup> Sl. 47: 2. 95: 4. 144: 3.

outras coisas e, assim por diante, até o infinito. Mas, como em todas essas coisas há uma força e um poder incomensuráveis, contraídos segundo os seus gêneros, então, em Deus há, livre de contração, uma potência absoluta que é, e é ato infinito. Quem, a não ser aquele que busca, inclinar-se-ia em inaudita admiração da força de Deus desse modo? Quem não se inflamaria pela mais ardente chama do temor e do amor pelo onipotente? E quem, se ao menos considerar a potência da menor centelha de fogo, não se admira com Deus, que está acima de tudo o que se pode dizer? Se a potência de uma centelha é tão grande que, quando está em ato - a faísca em potência que é atraída para o ato pelo movimento da pirita de ferro - pode transformar todas as coisas em sua natureza e realizar o fogo em potência, onde quer que esteja neste mundo<sup>136</sup>, mesmo que houvesse infinitos mundos, quão grande então é a potência de nosso Deus, que é fogo consumindo fogo!<sup>137</sup> E, se tu prestares atenção, irmão, à natureza e às condições do fogo, que são vinte e quatro, como Dionísio, o mais alto contemplador das coisas divinas, diz em *A hierarquia celeste*<sup>138</sup>, encontrarás uma maravilhosa via de busca e de descoberta de Deus. Vê e te maravilhes.

#### IV.

47 – E, então, se estás buscando outra via que te leve à sabedoria de nosso mestre, atenta-te! Com o olho do intelecto, apreende que, em um pequeno pedaço de madeira, nesta pedra pequenina, ou no bronze, em uma quantidade de ouro, em um grão de mostarda ou de milho existem potencialmente todas as formas corporais que podem ser produzidas pela arte do homem. Na verdade, não duvides de que, em qualquer uma dessas coisas, existem o círculo, o triângulo, o retângulo, a esfera, o cubo e qualquer outra figura geométrica, assim como as formas de todos os animais, de todos os frutos, de todas as flores, ramos, árvores e a imagem de todas as formas que são neste mundo, ou que poderiam ser em infinitos mundos.

---

<sup>136</sup> Witelo, *Liber de intelligentiis*, 31 (BB, III, 2, 38, II): “*Igni innata est potentia qua potest combure omnia.*”

<sup>137</sup> Dt. 4: 24; 9: 3. Hb. 12: 29.

<sup>138</sup> Dionísio Pseudo-Areopagita, *De coelesti hierarchia*, XV, 2 (329 B-C).

48 - Portanto, se o escultor que consegue tirar de um pedaço de madeira<sup>139</sup> o rosto de um rei ou de uma rainha, de uma formiga ou de um camelo, é grande, quão grande é o domínio daquele que tudo pode fazer em ato? Deus, portanto, que de qualquer partícula minúscula pode produzir todas as coisas à semelhança de todas as formas que poderiam existir neste e em infinitos mundos é de uma sutileza admirável. Mas, ainda mais extraordinário é o poder e a ciência daquele que criou o mesmo grão de milho e nele colocou essa força. E estupendo é o domínio dessa sabedoria, que sabe despertar todas as formas possíveis que estão contidas em um grão, não em uma semelhança acidental, mas em sua verdadeira essência. E desperta um estupor indescritível, acima de qualquer compreensão do intelecto, o fato de que essa sabedoria não só sabe suscitar os homens vivos das lápides<sup>140</sup>, mas sabe criar do nada os homens e pode fazer vir à existência tanto as coisas que não são, tanto as que são<sup>141</sup>. Por fim, é certo que todas as artes criadas só podem produzir algo em outra coisa, isto é, alguma similitude defeituosa em algo outro, ou seja, algo criado, assim como quando uma estátua é produzida a partir do bronze, semelhante em alguns respeitos com um homem; quão grande, então, é aquele artista que produz não uma imitação defeituosa do ser, mas uma verdadeira essência e o faz sem ter que retirá-la de qualquer matéria?<sup>142</sup> Seguindo tais caminhos, dirigimo-nos a Deus, acompanhados por uma veemente admiração, e o espírito então arderá, sem nunca se cansar, com o desejo de encontrá-lo e se derreterá de amor até o dia em que se manifestar a sua última salvação.<sup>143</sup>

## V.

49 - Finalmente, ainda há uma outra via dentro de ti para que busques a Deus, que é a remoção dos delimitados<sup>144</sup>. Em verdade, quando um artífice

---

<sup>139</sup> Eckhart, *Expositio libri Genesis*, I, n. 301; *In Iohannis Evangelium*, n. 575; n. 741.

<sup>140</sup> Lc. 3: 8.

<sup>141</sup> Rm. 4: 17.

<sup>142</sup> Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 41, a. 3; q. 45, a. 2; q. 92, a. 2, ad 2: *materia est ex qua aliquid fit*. Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 163.

<sup>143</sup> Sl. 49: 23; 84: 8; 90: 16.

<sup>144</sup> “*Ablationis terminatorum*”, do grego: “*Apháiresis*”. Como via de ascensão: Dionísio Pseudo-Areopagita. *De divinis nominibus*, I, 5 (PG 3, 593 A-C); *De mystica theologia*, V (1045 D – 1048 B). Sobre sua origem em Plotino: *Enéadas*, V, 3, 17, 38; V, 5, 13, 11 ss.; VI, 9, 9, 50.

busca a face do soberano na massa de madeira, ele remove tudo o que é delimitado por um contorno diferente daquela face. Na verdade, ele já intui na madeira, pela fé, o conceito da face que quer ver presencialmente com seu olho. Para os olhos, é uma face futura, mas já é presente na mente pela fé, tal qual concebida pelo intelecto. Portanto, quando pensas que Deus é melhor do que tudo aquilo que se possa conceber<sup>145</sup>, tu deves dele remover todas as coisas limitadas e contraídas. Retira o corpo, dizendo que Deus não é um corpo<sup>146</sup>, ou seja, não é algo delimitado quanto à quantidade, ao lugar, à figura, à posição. Remove os sentidos, que também são limitados: tu não podes, de fato, ver através de uma montanha, nas entranhas da terra, no brilho do sol, e o mesmo vale para a audição e os outros sentidos. Todos são, de fato, limitados por sua capacidade e potência. Portanto, não são Deus. Retira o sentido comum, a fantasia e a imaginação, pois não excedem a corporeidade. A imaginação, de fato, não atinge o não-corpóreo. Remove a razão, uma vez que muitas vezes ela falha e não atinge todas as coisas. Tu gostarias de saber por que este é um homem, aquela uma pedra, mas nenhuma razão atinge todas as obras de Deus<sup>147</sup>. Portanto, é pequenina a força da razão, pois Deus não é razão. Remove o intelecto, pois também é limitado em sua capacidade, embora abarque todas as coisas. O intelecto, de fato, não é capaz de apreender perfeitamente, em sua pureza, a essência de qualquer coisa e, tudo aquilo que atinge, vê-lo atingível de modo ainda mais perfeito. Portanto, Deus não é intelecto. E mesmo que busques além, não encontrarás em ti nada de semelhante a Deus, mas afirmarás que Deus está acima de todas essas coisas, uma vez que é causa, princípio e lume da vida de tua alma intelectual.<sup>148</sup>

**50** - Tu te alegrarás por encontrá-lo, para além de toda a tua intimidade<sup>149</sup>, tal qual a fonte do bem, da qual flui para ti tudo aquilo que possuis. Volta-te para ele, penetrando cada dia mais em ti mesmo e abandonando tudo aquilo

---

<sup>145</sup> Anselmo, *Proslogion*, 14 (I, III, 8); 15 (112, 14). S. Bernardo, *De consideratione*, V, n. 15. Boaventura, *Sentetiarium*, I, d. 8 p. I a. I q. 2 (I, 155 a).

<sup>146</sup> Agostinho, *De civitate Dei*, VIII, 6. Eckhart, *Sermo L*, n. 514 (LW, IV, 30, 7).

<sup>147</sup> Erígena, *De divisione naturae*, I, 3 (PL 122, 443 BC).

<sup>148</sup> Agostinho, *Confessiones*, III, 6, 11.

<sup>149</sup> Agostinho, *De vera religione*, 39, n. 72 (PL 34, 154). Boaventura, *Itinerarium mentis in deum*, I, 2 (V, 297 a).

que é dispensável, de modo que te encontres naquela via em que Deus é realizado, para que depois, possas apreendê-lo em verdade. Que ele próprio se dispense si mesmo para ti e para mim, ele que se doa generosa e abundantemente<sup>150</sup>, bendito para sempre.

#### 4) *De quaerendo deum* – Texto latino

16 - Desiderio tuo possetenus satisfactorus, frater in Christo merito venerande, nunc id, quod vulgo in Epiphaniis nisus sum explanare circa nominis dei rationem, breviter clare in scriptis repetere attemptabo, ut meditatio utriusque nostrum incitetur, et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui.

##### I.

17 - Primo quidem, frater optime, bene nosti Paulum, qui ad tertium caelum usque ad arcanorum conspectionem se raptum fatetur, dum his viris, qui Athenis tunc in nominatissimo studio philosophiae vacabant, veritatem praedicaret in Areopago, in themate praemisisse deum ignotum, cui aram gentiles ipsi consecraverant, velle ipsis evangelizare. Et dum ad huius rei explicationem pergeret, praemisit quomodo deus in uno homine omnes creasset et definitum tempus in hoc mundo essendi indulisset, ut deum quaerent, si forte ipsum possent attricare et invenire, adiciens, quamvis non longe absit a quoquam, quoniam in ipso sumus, vivimus et movemur. Deinde redarguens idolatriam subiungit in cogitatione hominis nihil simile divino esse posse.

18 - Admiror ego, quotiens Actus apostolorum lego, hunc processum. Voluit enim patefacere Paulus philosophis ignotum deum, quem postea nullo intellectu humano concipi posse affirmat. In hoc igitur patefit deus, quia scitur ipsum omnem intellectum ad ipsius figurationem et conceptum minorem. Sed ipsum nominat deum seu theon graece. Si igitur homo ad hoc ingressus est hunc mundum, ut deum quaerat et invento adhaereat et

---

<sup>150</sup> Rm. 1: 25; 9: 5.

adhaerendo quiescat, et cum quaerere ipsum non possit homo et atrectare in hoc mundo sensibili et corporali, cum deus potius spiritus sit quam corpus et non possit in abstractione intellectuali attingi, cum nihil simile deo concipere queat, ut ait, quomodo igitur quaeri potest, ut inveniatur? Certe nisi hic mundus serviret quaerenti, in vanum missus esset homo ad mundum ob finem quaerendi eundem. Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei.

**19** - Nunc videamus, an nobis nomen theos seu deus adminiculum praestet ad ista. Non est enim nomen ipsum theos nomen dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet. Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis. Cuius igitur similitudo non concipitur, nomen ignoratur. Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homine in hoc mundo. Quaerens igitur deum attente consideret, quomodo in hoc nomine theos via quaedam quaerendi complicitur, in qua deus invenitur, ut possit atrectari. Theos dicitur a theoro, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus.

**20** - Visio nostra ex quodam spiritu lucido et claro de summitate cerebri in organum oculi descendente et obiecto colorato in ipsum species similitudinis eius multiplicante concurrente luce extrinseca generatur. In regione igitur visibilium non nisi color reperitur. Visus autem de regione visibilium non est, sed supra omnia visibilia constitutus. Non habet igitur visus colorem, quia non est de regione colorum, et ut possit videre omnem colorem, non est contractus ad aliquem et, ut iudicium suum sit verum et liberum, non plus habet de uno colore quam de alio et, ut potentia sua sit ad omnes colores, per nullum colorem est restrictus. Impermixtus est visus per colores, ut vera sit visio eius.

**21** - Experimento comprobamus per medium coloratum, vitrum aut lapidem transparentem aut aliud, visum decipi. Adeo igitur visus est purus absque omni macula visibilium, quod omnia visibilia in eius comparatione tenebra quaedam sunt et corporalis quodammodo spissitudo in comparatione ad spiritum visionis.

**22** - Sed dum visibilium mundum intuemur per intellectum et quaesiverimus, an notitia visus in eo reperiatur, omnis ille coloris mundus visum ignorabit, cum nihil non-coloratum attingat. Et si dixerimus visum esse et non esse coloratum, dum de hoc mundus visibilium figuram similitudinis facere voluerit, non reperiet in omni conceptu suo simile visui, cum suus conceptus sine colore esse non possit. Et cum infra ambitum regionis suae ipsum non reperiat neque simile et configurabile ei, non potest attingere ipsum, immo nec potest attingere visum esse aliquid, cum extra colorem non attingat aliquid, sed iudicet omne non-coloratum non esse aliquid. Nullum igitur nomen omnium nominum, quae nominari possunt in ea regione, visui convenit, nec enim albedinis nomen nec nigredinis nec omnium mixtorum colorum, quoniam nec albedinis et non-albedinis copulative nec nigredinis et non-nigredinis copulative. Sive igitur omnia nomina regionis singulariter notet disiunctive sive contrariorum colorum nomina copulative sive omnium nominum nominabilium copulationem respiciat, nihil attingit de nomine et essentia visus.

**23** - Quod si dixerit quis, cum color non sit discretus et cognitus a se, sed a causa altiori, scilicet visu, et rogaverit omnia visibilia, an hoc verum sit et quomodo concipiant causam illam, respondebunt praepositum illum, qui dedit eis nomen, uti est visus, esse quid optimum atque pulcherrimum secundum omne id quod concipi potest. Et dum ad conceptum se parant eius optimi atque pulcherrimi, ad colorem redeunt, sine quo conceptum fabricare nequeunt. Quare dicunt ipsum pulchriorem esse quam colorem album quemcumque, quia non sit color albus in regione coloris adeo pulcher, quin possit esse pulchrior, et adeo lucidus et resplendens, quin possit esse lucidior. Unde visibilia omnia non assererent regem eorum aliquem colorem

regionis, qui actu est inter visibilia regionis, sed dicerent ipsum esse ultimum potentiae pulchritudinis lucidissimi et perfectissimi coloris.

**24** - Talia, frater, atque plura similia verissima conspicias. Ascende igitur de visu ad auditum per consimilem habitudinem et ad gustum, odoratum atque tactum, deinde ad sensum communem, qui est positus super omnem sensum, sicut auditus super audibilia, gustus gustabilia, olfactus odorabilia, tactus tangibilia.

**25** - Deinde altius ad intellectum perge, qui est super omnia intelligibilia, quae sunt rationabilia. Rationabilia enim per intellectum apprehenduntur, sed non reperitur in regione rationabilium intellectus, cum intellectus sit ut oculus et rationabilia ut colores. Et si vis, extende te in tua consideratione, ut bene apprehendas quomodo intellectus est ut visus liber, scilicet iudex verus et simplex omnium rationum, in quo non est permixtio specierum rationum, ut sit clarum iudicium intuitivum rationum in varietate regionis rationum. Iudicat enim intellectus hanc rationem necessariam, hanc possibilem, hanc contingentem, hanc impossibilem, hanc demonstrativam, hanc sophisticam et apparentem, hanc topicam, et ita de reliquis, uti visus iudicat hunc colorem album, hunc non album sed nigrum, hunc plus album quam nigrum, et ita de ceteris. Non attingitur in omni regione rationum intellectus, sed dum ipsum suum regem praepositum et iudicem voluerit figurare mundus seu universitas rationum ipsum terminum et ultimitatem perfectionis dicit esse.

**26** - Sed intellectuales naturae pariformiter non possunt negare regem sibi praeponi. Et uti visibiles naturae hunc regem sibi praepositum asserunt ultimitatem omnis visibilis perfectionis, sic intellectuales naturae, quae sunt naturae intuitivae veri, affirmant regem eorum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium et hunc nominant theon seu deum quasi speculationem seu intuitionem ipsam in suo complemento perfectionis omnia videndi. Nihil tamen in tota regione intellectualium virtutum reperitur, cui similis sit rex ipse, neque cadit in omni regione intellectuali conceptus similitudinis eius, sed est supra omne, quod concipitur et intelligitur, cuius nomen non est intelligibile, licet sit nomen omnia

intelligibilia nominans et discernens. Et eius natura est intellectualem omnem sapientiam per infinitum altitudine, simplicitate, virtute, potentia, pulchritudine et bonitate antecedens, cum omne intellectualem naturam inhabitans sit eius comparatione umbra et vacuitas potentiae, grossities et parvitas sapientiae, et sic de infinitis similibus modis.

**27** - Poteris itaque currere in hac via, per quam invenitur deus super omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, affatum, sensum, rationem et intellectum. Invenitur quidem nullum horum, sed super omnia ipsum deum deorum esse et regem regum omnium. Rex enim mundi intellectualis est rex regum et dominus dominantium in universo. Nam est rex intellectualis naturae, quae est regnum habens in rationali. Quae quidem rationalis regnat in sensuali, et sensualis in mundo sensibilibus, cui reges praesunt visus, auditus, gustus, tactus, odoratus. Omnes isti reges sunt discernentes, speculantes seu theorizantes usque ad regem regum et dominum dominantium, qui est ipsa speculatio et ipse theos seu deus in sua potestate omnes reges habens, a quo habent omnes reges id quod habent, potentatum, pulchritudinem, entitatem, amoenitatem, laetitiam, vitam et omne bonum.

**28** - Unde in regno summi atque maximi regis omnis decor visibilium formarum, varietas colorum, proportio grata, resplendentia carbuncularis, graminea viriditas, fulgor auri et quidquid visum delectat, et in quo visus quasi in thesauro regni sui quiescendo delectatur, in curia magni regis pro nihilo habentur, cum sint de infimis stramentis curiae. Sic quidem vocum omnium concordans resonantia atque dulcis illa harmonia in regno auditus, omnium instrumentorum inenarrabilis varietas, melodiae illae aureorum organorum, sirenici philomenicique cantus et aliae omnes exquisitae divitiae regis regni auditus faeces quidem sunt pavimento adhaerentes in curia maximi atque optimi regis regum. Sic quidem omne dulce et stipticum et gustui gratum tantorum paradisiacorum pomorum et fructuum saporosissimorum et uvarum Engaddi, vini Cyprici, mellis Attici, frumenti et olei et omne, quod India et cunctus hic mundus, nemora et aquae, refectio praestant et gustui offerunt, parvi momenti sunt in aula illius potentissimi principis orbis. Neque odores unguentorum, thuris et myrrhae

et musci et omne redolens regnum odoratus inhabitans pretiosi aliquid habet in ipso magno regis altissimi palatio, minus adhuc omne id, quod lenitate sua tactum delectat. Regis enim tactus latum videtur atque per orbem extensum regnum, sed vix punctus quidem paene insensibilis est respectu regni principantis universo. Magnus videtur rex ipse, qui his iam dictis regibus imperat et cuius ipsi vasalli sunt, qui est sensus communis in potentatu suo omnem iam dictorum complicans potestatem, sed est servus empticius et infimus quidem minister in regno regis omnia videntis et continentis.

**29** - Per incomparabilem altitudinem intellectualis natura regnum supra omnia iam dicta sortita est, a cuius virtute dependent regna omnia praenominata et praenarrata et quibus dominanter praeest. Sed intellectualis naturae reges de familia sunt maximi ducis et gaudent ascribi militiae eius neque aliud optant quam posse adipisci gradum quemcumque in aula dominatoris, in quo possint intuitione intellectuali refici ab eo, qui theos dicitur. Et omnia, quae in universis praenarratis regnis sunt, nihili curant, sicuti et nihil sunt in comparatione boni, quod cognoscunt in principe suo, in quo omnia sunt in complemento et in se divine et superoptime, quae in aliis regibus non solum imperfecte et extra se et in umbra seu imagine, sed distantia incomparabili et improporionali contracta reperiuntur.

**30** - Color igitur, qui in visibili regno per visum sentitur, non videt, sed tantum est visibilis. Non habet vitam et motum vitalem neque perfectionem habet scilicet stirpeae vegetationis aut subsistentis formae. Sed sensus, qui sunt in regno sensus communis, uti sunt sensus particulares, habent naturam intra se sensibilis mundi formam complicandi in vitalitate et cognitione sensibilis spiritus. Non est igitur minus in regno sensuum quam in regno sensibilibum. Sed id omne, quod est in regno sensibilibum explicate, est vigorosiori modo complicate et vitaliter atque perfectiori modo in regno sensuum. Quiescit enim sensibilibum regnum in ipsis. Sic ea, quae de regno sensus sunt, multo clariori atque perfectiori modo sunt in regno, ubi sunt intellectualiter. Color enim in esse intellectuali regni intellectualis

incorruptibilem naturam habens differt perfectione a colore sensibilis mundi sicut perpetuum a corruptibili et vita intellectualis a morte et lux ab umbra.

**31** - Sed in regno cunctipotentis, ubi regnum est rex, ubi omnia, quae in omnibus regnis, rex ipse, ubi color non est color sensibilis aut intellectualis, sed divinalis, immo deus ipse, ubi omnia motu et vita carentia in sensibili mundo et omnia vitam vegetativam, sensitivam, rationalem aut intellectualem habentia sunt ipsa divina vita, quae est ipsa immortalitas, quam solus inhabitat deus, et in ipso omnia ipse, ibi est laetitia omnium gaudiorum, quae oculis, auribus, gustu, tactu, odoratu, sensu, vita, motu, ratione et intelligentia hauriuntur, laetitia infinita, divina et inexpressibilis, et quies omnis laetitiae et delectationis, quia ipse est theos deus, speculatio et cursus, qui omnia videt, in omnibus est, per omnia discurrit. Ad ipsum omnia respiciunt ut ad regem. Ad iussum suum omnia moventur et discurrunt, et omnis cursus ad finem quietis est ad ipsum. Igitur omne theos, qui est principium effluxus, medium in quo movemur et finis refluxus. Hac igitur via, frater mi, stude diligentissima speculatione quaerere deum, quoniam non potest non reperiri, si recte quaeritur, qui ubique est. Et tunc recte quaeritur secundum nomen suum in finem, ut secundum nomen suum sit et laus sua usque ad fines potentiae terreae naturae nostrae.

II.

**32** - Sed iam amplius ad secundam quaestionis particulam nos convertentes videamus, quonam modo ducemur ad scalarem ascensum theoriae dictae, cum ad ignotum penitus non moveamur. Et ut id ipsum inquiramus, ad visum respiciamus.

**33** - Primo quidem ad hoc, ut visus deprehendat visibile discrete, lumen duplex concurret. Nam non est spiritus visionis, qui nomen imponit coloribus, sed spiritus patris eius, qui in eo est. Spiritus enim, qui per opticas venas in oculum a cerebro descendit, offenditur obviatione speciei obiecti et confusa sensatio exoritur. Admiratur virtus animalis de sensatione et intendit, ut discernat. Non igitur discernit spiritus, qui in oculo est, sed in ipso spiritus altior operatur discretionem. Hoc quidem in nobis quotidiano

experimento verum comperimur. Praetereuntes enim, quorum species in oculum multiplicatae sunt, saepe nonprehendimus, dum attentim ad alia non advertimus, et pluribus loquentibus nobis illum tantum intelligimus, ubi nostra est attentio. Hoc quidem nobis id verum ostendit quoniam lumine altiori, ipsius scilicet rationis, spiritus, qui in sensu est, attingit activitatis suae operationem. Cum igitur oculus dicit hoc esse rubeum, hoc esse blavium, non loquitur oculus, sed in ipso loquitur spiritus patris sui, hic scilicet spiritus animalis, cuius est hic oculus.

**34** - Neque adhuc propterea color visibilis est, etiam si assit attentio videre volentis; oportet enim quod alio lumine ipsum visibile illuminantis visibile fiat. In umbra enim et tenebris visibile non habet aptitudinem, ut videatur. Adaptatio eius fit per lumen, quod ipsum illuminat. Sicut igitur visibile non est aptum ut videatur nisi in lumine, quoniam per se non potest se ingerere in oculum, hinc opus habet, ut illuminetur, quoniam lumen illius est naturae, quod per se ingeritur in oculum. Tunc igitur visibile se ingerere potest in oculum, quando est in lumine, cuius vis est se ipsum ingerendi. Color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo, quoniam non est color nisi terminus lucis in diaphano, ut in iride experimur. Secundum enim quod radius solis in nube aquosa aliter et aliter terminatur, alius et alius generatur color. Unde manifestum est colorem in suo principio, scilicet in luce, visibilem, quoniam lux extrinseca et spiritus visivus in claritate communicant. Hinc lux illa, quae illuminat visibile, ad comparem lucem se ingerit et adducit coloris speciem visui obiectam.

**35** - Ex his, frater, para tibi cursum quaerendi quomodo ignotus deus praestat omne id, per quod ad ipsum movemur. Nam etsi iam clare tibi constet spiritum animalis in spiritu oculi discernere et lumen facere visibile aptum, ut videatur, non tamen visus vel spiritum ipsum vel lumenprehendit. Lumen enim non est de regione colorum, cum non sit coloratum. In omni igitur regione, ubi oculus principatur, non reperitur. Ignotum est igitur lumen oculo et tamen est delectabile visui. Sicut igitur ratio discretiva est, quae in oculo discernit visibilia, ita intellectualis spiritus est, qui in ratione intelligit, et divinus spiritus est, qui illuminat intellectum.

Lumen autem discretivum animale in oculo, aure, lingua, naribus et nervo, in quo tactus viget, est lumen unum varie receptum in variis organis, ut secundum varietatem organorum varie discernat ea, quae sunt sensibilis mundi. Et lumen ipsum est principium, medium et finis sensuum, quoniam non sunt sensus nisi ad finem discretionis sensibilium neque sunt ab alio quam ab illo spiritu neque in alio moventur. In ipso etiam vivunt sensus omnes. Vita enim visus est videre et auris vita est audire, et quanto haec vita est perfectior, tanto est discretior. Visus enim, qui perfectius discernit visibile, perfectior est, ita de auditu. Vita igitur et perfectio, laetitia et quies et quidquid desiderant omnes sensus, in spiritu discretivo est, et ab ipso habent omne id quod habent, et dum inficiuntur organa, et deficit in ipsis vita in activitate, non deficit in spiritu discretivo, a quo eandem vitam sublata macula aut infirmitate recipiunt.

**36** - Pari quidem modo de intellectu id ipsum concipe, qui lumen est rationis discretivae, et ab illo te eleva in deum, qui lumen est intellectus. Et dum sic curris per id, quod in visu compertum est, comperies quomodo deus noster in saecula benedictus ita est omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectual in rationibus ac quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum, et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis. Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamquam ipse sit ignotus nobis, tamen non nisi in lumine suo, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus. Sicut igitur ab ipso dependet esse, ita et cognosci. Quemadmodum a luce corporea dependet esse coloris, ita et ab ipsa luce dependet cognitio coloris, ut praemisimus.

**37** - Advertendum igitur, quoniam mirabilis deus in operibus suis creavit lucem, quae simplicitate sua excellit cetera corporalia, ut sit medium inter spiritualem naturam et corporalem, per quam corporalis hic mundus tamquam per suum simplex ascendat in spiritualem mundum. Defert enim figuras in visum, ut sic ad rationem et intellectum forma sensibilis mundi ascendat et per intellectum in deo finem attingat. Ita quidem et in esse prodiit mundus ipse, ut corporalis hic mundus participatione lucis hoc sit

quod est, et tanto res corporales in genere corporeo perfectiores censeantur, quanto plus lucis participant, ut gradatim in elementis experimur. Sic quidem creatura, quae spiritum vitae habet, tanto est perfectior, quanto plus luminis vitae participat. Sic creatura vitae intellectualis tanto perfectior, quanto plus intellectualis luminis vitae participat. Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus, uti lux discretiva in sensibus. Varia autem imparticipabilis et impermiscibilis lucis terminatio variam ostendit creaturam, uti lucis corporalis terminatio varia in diaphano varium ostendit colorem, licet impermiscibilis remaneat lux ipsa.

### **III.**

**38** - Ex his, frater, non ambigo clare pergere potes, ut apprehendas quod, sicut color non est visibilis nisi medio luminis, hoc est quidem dicere quod, sicut color non potest ascendere ad quietem et ad finem suum nisi in lumine principii sui, ita quidem nostra natura intellectualis non potest ad felicitatem quietis attingere nisi in lumine principii sui intellectualis. Et sicut visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus, ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita. Et haec est illa felicitas aeterna, ubi in unitate strictissima ita in nobis vivit aeterna intellectualis vita omnem conceptum creaturarum viventium in inexpressibili laetitia praecellens, sicut in sensibus nostris perfectissimis vivit ratio discretiva et in ratione clarissima vivit intellectus.

**39** - Iam palam nobis est, quod ad ignotum deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat. Et quaeri vult. Vult et quaerentibus lumen dare, sine quo ipsum quaerere nequeunt. Vult quaeri, vult et apprehendi, quia vult quaerentibus aperire et se ipsum manifestare. Quaeritur igitur cum desiderio apprehendendi et tunc quaeritur theorice cum cursu ducente currentem ad quietem motus, quando cum maximo desiderio quaeritur. Unde non aliter recte ambulatur ad sapientiam attingendam, nisi per desiderium maximum quaeratur. Et dum sic quaeritur, per rectam viam quaeritur, ubi indubie invenietur per

ostensionem sui ipsius. Neque est alia via ulla data nobis quam illa neque alia in omni doctrina sanctorum, qui sapientiam attigerunt, nobis relicta est.

**40** - Propterea illi, qui superbi, qui praesumptuosi, qui sibi ipsi sunt sapientes, qui fuerunt in suo ingenio confidentes, qui se similes putabant esse altissimo in ascensu superbo, qui se erexerunt ad scientiam deorum, hi omnes erraverunt, quoniam hi tales praecluserunt sibi viam ad sapientiam, quando non putabant aliam esse quam illam, quam suo intellectu mensurabant, et defecerunt in vanitatibus suis et lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt. Non igitur fuit philosophorum finis, qui deum non honoraverunt, alius quam perire in vanitatibus suis.

**41** - Sed illi, qui viderunt non posse attingere sapientiam et vitam intellectualem perennem, nisi daretur dono gratiae, ac quod tanta foret bonitas dei cunctipotentis, quod exaudiret invocantes nomen eius, et salvi facti sunt, facti sunt igitur humiles se confitentes ignorantes et vitam suam ut desiderantes sapientiam aeternam instituerunt. Et haec est vita virtuosorum in desiderio alterius vitae pergendum, quae a sanctis commendatur. Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem, primum credere habet, quoniam deus est et ipse dator omnium optimorum, in cuius timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humiliatione est vita ipsa immortalis petenda et omnia, quae ad ipsam ordinantur, ut assequi valeat, cum summa religione et sincerissimo cultu amplectenda.

**42** - Vides nunc, frater, quamcumque virtutem non iustificare nos, ut merito hoc excellentissimum donum assequamur, neque cultum neque legem neque disciplinam. Sed virtuositas vitae, observantia mandatorum, devotio sensibilis, mortificatio carnis, contemptus mundi et cetera huiusmodi concomitantur recte quaerentem divinam vitam et aeternam sapientiam. Quae si non assint quaerenti, non eum esse in via sed extra ipsam manifestum est. Signa autem, quibus quem non in devio sed in via esse, ex operibus concomitantibus recte pergendum haurire possumus. Qui enim summo desiderio appetit aeternam sapientiam apprehendere, nihil ei

praeponit in amore, illam offendere timet, omnia eius comparatione nihil esse affirmat et ea ut nihil habet et spernit et, ut placeat sapientiae amatae, omne studium suum adaptat sciens non posse placere ei, si alteri corruptibili prudentiae mundi aut sensibili delectationi inhaeserit. Hinc omnia linquens expedite in fervore amoris festinat. Sicut cervus fontem aquarum desiderat, ita anima illa deum. Tunc quidem non ex operibus, quae fecerimus, meremur incomparabilem thesaurum gloriae, sed diligentes se diligit, quia caritas et amor est et donat se ipsum animae, ut eo optimo bono in aevum fruatur.

**43** - Vides nunc, frater, ad quid in hunc mundum intrasti, ut in exordio praemisimus, scilicet ut deum quaeras. Vides quod theos dicitur quaerentibus, quomodo ipsum quaerere potes via quadam. Quae per te ipsum si calcata fuerit, tua erit via tibi que notior, in qua delectaberis ob suam amoenitatem et fecunditatem fructuum, quae circa ipsam reperientur. Exerceas te igitur multiplicatis actibus et theoreticis ascensionibus et pascua invenies adaugentia et confortantia te in itinere et te dietim plus in desiderio inflammantia. Nam noster spiritus intellectualis virtutem ignis in se habet. Missus est a deo in terram non ad aliud, nisi ut ardeat et crescat in flammam. Tunc crescit, quando excitatur admiratione, quasi uti ventus insufflans in igne excitat potentiam ad actum, ut quidem apprehensione operum dei admiramur de aeterna sapientia incitamurque vento extrinseco operum et creaturarum tam variarum virtutum et operationum, ut desiderium nostrum crescat in amorem creatoris et ad intuitionem sapientiae illius, quae omnia mirabiliter ordinavit.

**44** - Dum enim advertimus ad granum minimum sinapis et eius virtutem et potentiam eius oculo intellectus intuemur, vestigium reperimus, ut excitemur in admirationem dei nostri. Nam cum tam parvu sit corpore, vis tamen eius est sine termino. In eo granulo est arbor magna cum foliis et ramusculis et alia grana multa, in quibus similiter eadem est virtus supra omnem numerum. Ita quidem video in intellectu virtutem grani sinapis: si explicari actu deberet, non sufficere hunc sensibilem mundum, immo nec decem, immo nec mille, immo nec tot mundos, quot numerari possent.

**45** - Quis non admirabitur haec revolvens, dum addit intellectum hominis omnem hanc potestatem grani ambire et apprehendere hoc verum atque sic excellere in sua apprehensione capacitatem omnem omnis sensibilis mundi et non huius unius, sed infinitorum mundorum? Et ita ambit vis nostra intellectiva omnem naturam corporalem et mensurabilem. Quanta est igitur magnitudo in intellectu nostro. Si igitur punctalis magnitudo intellectualis spiritus ambit per infinitum capacior omnem possibilem magnitudinem sensibilem et corporalem, quam magnus est tunc dominus et quam laudabilis, cuius magnitudo per infinitum excellentior est magnitudine intellectuali. Et ob hoc, cum tantus sit, omnia comparatione eius nihil sunt et in ipso nihil possunt aliud esse quam ipse deus in saecula benedictus. Deinde quidem per similes ascensus de virtute grani milii ascendere poteris pariformiter de virtute omnium seminum vegetabilium et animalium, et nullius seminis virtus minor est virtute seminis sinapis, et infinita sunt semina talia.

**46** - O quantus est deus noster, qui est actus omnis potentiae, quoniam est finis omnis potentiae, non potentiae contractae ad granum sinapis aut milii aut grani frumenti aut Adae patris nostri aut aliorum et ita in infinitum. Sed quia in ipsis omnibus est virtus et potentia immensurabilis secundum genus suum contracta, tunc in deo absque contractione est potentia absoluta, quae est et actus infinitus. Quis non duceretur in stuporem admirationis dei virtutem sic quaerens? Quis non inflammaretur in ardorem maximum timendi et amandi cunctipotentem? Quis est qui, si ad minimae scintillae ignis potentiam respicit, de deo non admiretur super omne quod dici potest. Si potentia scintillae est tanta quod, cum sit in actu – quia educta est scintilla in potentia motu ferri de pyrite, ut sit actu –, [et] in eius potentia est omnia resolvere in suam naturam et ignem in potentia, ubicumque ille est in hoc mundo, etsi essent infiniti mundi, in actu ponere, o quanta est potentia dei nostri, qui est ignis ignem consumens. Et dum, frater, ad naturam et condiciones ignis, quae sunt viginti quattuor, advertis, quemadmodum ille divinorum altissimus contemplator Dionysius in Angelica fecit hierarchia, mirabilem viam habes deum quaerendi et inveniendi. Ibi vide et miraberis.

IV.

47 - Deinde si ad sapientiam magistri nostri adhuc viam aliam quaeris, adverte. Nam oculo intellectus apprehendis in ligno parvo atque in hoc lapide minutissimo sive in aere aut auri massa vel grano sinapis aut milii omnes artificiales corporeas formas in potentia esse. In quolibet enim non dubitas circulum, triangulum, tetragonum, sphaeram, cubum et quidquid geometria nominat, inexistere formasque esse omnium animalium, omnium fructuum, omnium florum, frondium, arborum et formarum omnium similitudinem, quae in hoc mundo sunt et in infinitis mundis esse possent.

48 - Si igitur artifex ille magnus esset, qui sciret educere de ligno parvo faciem aliquam aut regis aut reginae aut formicam vel camelum, quanti magisterii est, qui omne id efficere potest actu, quod est in omni potentia? Deus igitur, qui potest omnia efficere in similitudine formarum omnium, quae in hoc mundo et in infinitis mundis esse possent, de quolibet minutissimo corpusculo, mirabilis subtilitatis existit. Sed adhuc mirabilioris potentiae et scientiae est, qui ipsum granum milii creavit et in ipso hanc virtutem collocavit. Et stupendi magisterii est illa sapientia, quae omnes formas posibles in grano non in similitudine accidentali sed in veritate essentiali scit excitare. Et adhuc supra omnem intellectum inenarrabilis stupor est quod non solum scit de lapidibus excitare vivos homines, sed et de nihilo homines et vocare ea ad esse quae non sunt tamquam quae sunt. Et cum certum sit omnes artes creatas non attingere nisi aliquid in aliquo, aliquid scilicet similitudinis non absque defectu, in aliquo scilicet creato, ut in materia aeris statuam similem aequaliter homini, quis est hic magister, qui non similitudinem cum defectu, sed essentiam veram sine aliqua materia ex qua in esse producit? Talibus quidem itineribus pergitur ad deum cum admiratione vehementi, et ardebit tunc spiritus desiderio inveniendi indeficienter et amore languebit, quousque salutare ultimum sibi ostendatur.

V.

49 - Est denique adhuc via intra te quaerendi deum, quae est ablationis terminatorum. Nam dum artifex quaerit in massa ligni faciem regis, abicit

omnia aliter terminata quam facies ipsa. Videt enim in ligno per fidei conceptum faciem, quam quaerit oculo praesentialiter intueri. Est enim oculo facies futura, quae menti in conceptu intellectuali per fidem praesens existit. Dum igitur deum concipis esse melius quam concipi possit, omnia abicis, quae terminantur et contracta sunt. Abicis corpus dicens deum non esse corpus, scilicet terminatum quantitate, loco, figura, situ. Abicis sensus, qui terminati sunt, non vides per montem, non in terra abscondita, non in solarem claritatem, et ita de auditu et ceteris sensibus. Omnes enim illi terminati sunt in potentia et virtute. Non sunt igitur deus. Abicis sensum communem, phantasiam et imaginationem, nam non excedunt naturam corporalem. Non enim imaginatio attingit non-corporeum. Abicis rationem, nam ipsa saepe deficit, non omnia attingit. Velles scire, cur hoc est homo, cur illud lapis, et omnium operum dei nullam rationem attingis. Parva est igitur virtus rationis, hinc deus non est ratio. Abicis intellectum, nam et ipse intellectus terminatus est in virtute, licet omnia ambiat. Quiditatem tamen in sua puritate rei cuiuscumque non potest perfecte attingere et, quidquid attingit, videt perfectiori modo attingibile. Non est igitur deus intellectus. Sed dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae.

**50** - Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes. Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, relinquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniaris in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas. Quod tibi et mihi ipse concedat, qui se ipsum diligentibus eum largiter donat in saecula benedictus.

*Recebido em 07/04/2021 e Aprovado em 17/05/2021*

## **REFERÊNCIAS**

ANDRÉ, João M. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigação científica e Tecnológica, 1997.

H. DENIFLE, E. CHATELAIN, I. Eds. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Delalain, 1889.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa em diálogo com sus fuentes: la redefinición del platonismo. *Mirabilia no.19* (2014/2). Jun-Dez, 2014.

DIETRICH VON FREIBERG. *Opera omnia*, t.1, *Schriften zur Intellekttheorie*, CPTMA II/1. Hamburg, 1977.

ECKHART, Maître. *Eckhart Maître Eckhart à Paris*, E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.). Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

ELPERT, J. B. *Loqui est revelare. Verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.

FLASCH, Kurt. *Introduzione alla filosofia medievale*. Prefácio de Maria Betetinni. Turim: Einaudi, 2002.

FIAMMA, Andrea. Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, tome 84. Paris: Vrin, 2017.

GUERIZOLI, Rodrigo. "A condenação de Mestre Eckhart". *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 89, pp. 387-403, 2000.

GROSSETESTE, Roberto. *Tratado sobre a luz*. Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. *Transformação*, vol. 1, 2013.

\_\_\_\_\_. *Commentarius in VIII libros Physicorum*, R. C. Dales (ed.), in *Isis*, vol. 58, n. 2, Boulder, 1963.

\_\_\_\_\_. *Versio Caelestis Hierarchiae Pseudo-Dionysii Areopagitae cum scholiis ex Graeco sumptis necnon commentariis notulisque eiusdem Licolnniensis*, D. A. Lawell (ed.), *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. 268, Turnhout, Brepols Publishers, 2015.

HAUBST, R. *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus handschriften der Vatikaneischen Bibliothek*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXXVIII, Hft 1. Aschendorff, 1955.

LUCENTINI, Paolo. *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*. Textes et Études du Moyen âge, Vol. 41. Louvain: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2007.

NICHOLAS OF CUSA. *De coniecturis*. Tradução: Jaspers Hopkings. Mineapollis: The Arthur J. Banning Press, 1998.

NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*: Tomus 4: Nicolai de Cusa *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (*Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*; Volumen IV = Opuscula I).

\_\_\_\_\_. *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. A cura di Enrico Peroli. Milano: Giunti Editore S.p.A./Bompiani, 2017.

NICOLAU DE CUSA. *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Baseada na edição bilingue da Academia de Heidelberg na Felix Meiner Verlag. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

\_\_\_\_\_. *A visão de Deus*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

\_\_\_\_\_. “Tu quem és? O princípio”. Tradução de José Teixeira Neto; William Davidans Sversutti e Kledson Thiago Alves de Souza. *Trilhas Filosóficas*, v. 13, n. 1, p. 243-257, 2020.

TEIXEIRA NETO, José. *Nexus: Da relacionalidade do princípio à “Metafísica do Inominável” em Nicolau de Cusa*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2012.

VANSTEENBERGHE, Edmond. *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris: H. Champion, 1920.

\_\_\_\_\_. “Le ‘De ignota litteratura’ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd.VIII, Hft. 6. Paris, 1922.

WENCK, John. *Nicholas of Cusa’s debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae by Jasper Hopkins*, Third edition. Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988.



Esta obra está licenciada com uma Licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).