

## **NICOLAU DE CUSA: CONHECIMENTO, LINGUAGEM E MÍSTICA NO *DE VISIONE DEI***

*José Teixeira Neto*

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Brasil

[orcid.org/0000-0002-0290-3479](https://orcid.org/0000-0002-0290-3479)

**RESUMO:** Os temas conhecimento, linguagem e mística que pretendemos discutir e analisar em nosso texto a partir do *De visione dei* de Nicolau de Cusa são intercambiáveis e, nesse sentido, só didática e metodologicamente os dispomos desse modo. De fato, podemos começar pela ideia de conhecimento e linguagem no pensamento cusano, e terminarmos na mística, ou começarmos tentando mostrar o sentido da mística no pensamento cusano e como os temas da linguagem e do conhecimento encontram aí guarida. Preferimos aquele caminho, ou seja, começaremos por pensar a questão da linguagem e do conhecimento e, por fim, abordaremos o sentido da mística no *De visione dei* de Nicolau de Cusa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Conhecimento. Linguagem. Mística.

## **NICHOLAS OF CUSA: KNOWLEDGE, LANGUAGE, AND MYSTICISM IN *DE VISIONE DEI***

**ABSTRACT:** The subjects knowledge, language and mysticism which we intend to discuss and analyze in our paper, based on a reading of Nicholas of Cusa's *De visione dei* are interchangeable and, in this sense, we only arrange them in this way for didactical and methodological reasons. As a matter of fact, we might either start with the idea of knowledge and language in Cusan thought, ending with that of mysticism, or start with trying to show the sense of mysticism in Cusan thought and find out how the subjects of language and knowledge are therewith harbored. We take a stance with the former way, that is to say, we start by thinking the question of language and knowledge and, finally, we shall approach the sense of mysticism in Nicholas of Cusa's *De visione dei*.

**KEYWORDS:** Knowledge. Language. Mysticism.

### **1 – DIVISÃO GERAL DO *DE VISIONE DEI***

O *De visione dei*, texto escrito em 1453, é uma resposta aos monges do Mosteiro Beneditino de Tegernsee sobre a polêmica entre uma interpretação apenas afetiva ou apenas

intelectual da visão contemplativa.<sup>1</sup> O texto está dividido em um prefácio e vinte e cinco capítulos nos quais reaparecem os principais temas da especulação metafísica cusana como, por exemplo, o tema da coincidência dos opostos (*coincidentia oppositorum*).<sup>2</sup>

No *Prefácio*, o autor dá indicações de como o quadro ou “ícone de Deus” deve ser usado e o que cada um primeiramente experienciará ao olhá-lo. Nos três primeiros capítulos (cap. I-III), Nicolau adianta três pressupostos importantes para que a elevação à teologia mística possa acontecer a partir da experiência com o quadro ou ícone de Deus. Primeiro pressuposto: deve-se aceitar que “[...] nada pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus” (*A visão de Deus*, cap. I, n. 5, p. 144). Isso significa que qualquer coisa que se possa afirmar verdadeiramente dos olhares contraídos ou sobre o olhar considerado em si mesmo é ainda mais verdadeiro no olhar de Deus. Segundo pressuposto: deve-se considerar que o olhar absoluto, enquanto é desvinculado de qualquer variação, individuação ou contração, “[...] abraça simultaneamente e de uma só vez todos e cada um dos modos de ver, como se fosse a medida mais adequada e o modelo mais verdadeiro de todos os olhares” (*A visão de Deus*, cap. II, n. 7, p. 146). O terceiro e último pressuposto indicado por Nicolau de Cusa refere-se ao fato de os atributos afirmados de Deus não diferirem realmente. Assim, mesmo que “[...] por razões diferentes, atribuamos a Deus nomes sempre

---

<sup>1</sup> Escrita, segundo Santinello (1987), no período em que o Cardeal se encontrava em Bressanone (1452-1458), o *De visione dei* nasce da controvérsia sobre a teologia mística. A questão, segundo ainda Santinello (1987), era a seguinte: qual interpretação se deve dar a teologia mística do Pseudo-Dionísio? Vincente de Aggsbach interpreta o *consurgere ignote, id est sine cogitante comite* de Dionísio como “um elevar-se afetivo acima dos sentidos e do intelecto” e está certo que Gerson confundiu a perspectiva de Dionísio com a contemplação e, portanto, falando de uma visão intelectual. Nicolau de Cusa, segundo Santinello, já havia se posicionado sobre uma questão parecida ao responder a Gaspar de Aindorffer: “Su una questione simile, già in passato, Gaspere Aindorffer aveva interpellato il Cusano: ‘Se l’anima devota, senza conoscenza intelletiva, ossia anche senza conoscenza previa o concomitante, ma con il solo affetto, cioè per mezzo dell’*apex mentis* che chiamiamo anche *sinderesi*, possa cogliere Dio e muoversi e portarsi a lui immediatamente’. Il Cusano aveva risposto con una lettera a questa interpellanza, sostenendo che amore e conoscenza coincidono, perché non si potrebbe amare il bene se in qualche modo non lo si conoscesse, anche se una conoscenza precisa di esso ci è preclusa; è coincidenza di scienza e ignoranza, ossia dotta ignoranza. Ora, dopo aver letto lo scritto di Vincenzo, il Cusano espone in una nuova lettera più diffusamente le sue idee. Dionigi, nella lettera a Gaio, rivela la teologia mística o segreta, che è elevazione alla coincidenza di affermazione e negazione, alla coincidenza dei contraddittori. Il Cusano dichiara d’esser d’accordo con Gerson e dissente da Vincenzo, perché il ‘*consurgere ignote*’ non può esse solo un atto affettivo, ma, come dice lo stesso ‘*ignote*’, è anche un atto intelletivo. È una posizione che concilia elevazione affettiva e visione intelletiva. [...]. In queste risposte epistolari del Cusano è già contenuto il problema da cui nasce la nuova opera [*De visione dei*] e, in parte, la posizione sostenutavi. Essa è caratterizzata da un forte accento posto sulla visione intelletiva, quasi a sottolineare il carattere speculativo della mística, in contrapposizione al carattere affettivo sostenuto dall’avversario [Vincenzo]. Però nemmeno nel Cusano l’elemento affettivo è assente e si esprime, tra l’altro, in tutto l’andamento dello scritto, che è una specie di colloquio interiore con Dio, a imitazione delle *Confessioni* di Agostino” (1987, pp. 90-91).

<sup>2</sup> Sobre o tema da *coincidentia oppositorum* no pensamento de Nicolau de Cusa, ver o artigo de González Ríos (2011).

diferentes, Deus, porém, [...] complica em si as razões de tudo” (*A visão de Deus*, cap. III, n. 8, p. 148). Os vinte e dois capítulos restantes poderíamos dividi-los seguindo a exploração da metáfora do olhar de acordo com a mesma perspectiva utilizada “[...] no *De docta ignorantia* para a exploração dos símbolos matemáticos [...]” (André, 2012, p. 107).

No *De docta ignorantia*, a exploração dos símbolos matemáticos está sustentada no fato de que “[...] as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas”. (*A douta ignorância*, L. I, cap. XI, n. 30, pp. 22-22). Portanto, é com o propósito de tentar conhecer o invisível por meio do visível que Nicolau de Cusa utiliza no *De docta ignorantia* os signos matemáticos de acordo com o que segue:

Porque resulta, do que já foi estabelecido, que o máximo simples não pode ser nada daquilo que por nós é conhecido ou concebido, é necessário, *propondo-nos investigar simbolicamente, transcender a simples semelhança*. Assim, porque todos os elementos matemáticos são finitos e não podem, também, ser imaginados de outro modo, se queremos usar elementos finitos como exemplos para ascender ao máximo simples, [1] é necessário considerar primeiro as figuras matemáticas finitas com as suas paixões e razões, [2] transferir correspondentemente estas razões para figuras infinitas e depois, em terceiro lugar, [3] transpor as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples totalmente liberto de qualquer figura. E então a nossa ignorância será incompreensivelmente ensinada sobre o modo como nós, que penamos no enigma, devemos pensar mais recta e verdadeiramente acerca do Altíssimo (*A douta ignorância*, L. I, cap. XII, n. 33, p. 25-26, grifo nosso).

Se no *De docta ignorantia* Nicolau explora os símbolos matemáticos para tentar um *transcensus* do conhecimento por enigma para um pensar verdadeiro,<sup>3</sup> no *De visione dei*, do quarto ao nono capítulo, Nicolau explora o olhar do ícone nas suas “razões e paixões” sensíveis e as projeta no olhar omnividente divino. Posteriormente, a partir do décimo capítulo, efetua-se o *transcensus* para o infinito simples, como afirma André:

[...] do olhar de Deus contemplado na experiência realizada na primeira e na segunda fase, passa para uma aproximação incompreensível da própria natureza divina, no seu carácter *absoluto*, isto é, desligado não só de toda a *contração sensível* (o quadro), mas também de toda a *contração metafórica* (o *olhar* de Deus). Através desse salto, a *visão de Deus*, até aí explorada simbolicamente, projecta-nos numa *nossa visão* de Deus que não é puro êxtase místico, mas ignorância consubstanciada em conjectura mental sobre o que escapa aos limites conceptuais da razão humana (2012, p. 107).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Sobre essa temática, conferir o artigo *A transsumptio e o uso de enigmas como ‘saída’ para um discurso sobre o divino em De docta ignorantia (1440) de Nicolau de Cusa* (2017); conferir também o artigo *TRANSCENSUS. Aspectos metodológicos del ascenso hacia lo incomprendible en Nicolás de Cusa (1401-1464)*, de Núñez Poblete (2020).

<sup>4</sup> Essa diferença entre “a *visão de Deus*” e “a *nossa visão* de Deus” justifica-se pela duplicidade de sentido que o genitivo da expressão *Visio Dei* comporta: “*Visio Dei* envolve já no próprio genitivo com que a expressão é

Resumidamente, portanto, o texto poderia ser dividido como segue: prefácio; apresentação de três pressupostos para que a experiência com o quadro ou ícone de Deus possa levar à teologia mística; capítulos quarto ao nono, exploração da metáfora do olhar (cap. IV-V) e compreensão da visão omnividente de Deus (cap. VI-IX); capítulos décimo ao vigésimo quinto *transcensus* para a *nossa visão* de Deus. Além de mostrar o sentido da nossa visão de Deus, guiado, principalmente pela ideia da coincidência dos opostos e a metáfora do muro do Paraíso, Nicolau de Cusa também repassa alguns temas da sua especulação filosófico-teológica: a infinitude de Deus (cap. XIII-XVI); a trindade (cap. XVII-XVIII) e a cristologia (cap. XIX-XV).

## 2 – CONHECIMENTO E LINGUAGEM

É curioso que um dos primeiros a chamar a atenção da filosofia contemporânea para Nicolau de Cusa tenha sido o neokantiano Cassirer em duas obras de 1906 e 1927. Segundo Cassirer (1953, p. 72), no que se refere à atitude fundamental da “época moderna”, ou seja, a imanência do objeto em relação ao sujeito cognoscente e a compreensão do processo de conhecimento como um processo interminável, esta já se encontra em germe na filosofia de Nicolau de Cusa, pois o Cardeal sublinha, por um lado, o caráter ilimitado do processo do conhecer e, por outra parte, que o conhecimento não faz senão “desdobrar e desenvolver” o que já possuímos. Mais interessante ainda é que Cassirer (1953) encontra tal atitude exposta no seguinte passo do *De visione Dei*:

É, com efeito, invadido de uma alegria muito maior quem encontra um tal tesouro que sabe totalmente inumerável e infinito do que quem encontra um numerável e finito. Por isso, esta sacratíssima ignorância da tua grandeza é o alimento mais desejável do meu intelecto, sobretudo quando encontro assim um tal tesouro no meu campo por esse tesouro ser meu (*A visão de Deus*, cap. XVI, n. 67, p. 204).

O que pretendemos mostrar aqui sobre o conhecimento na mística especulativa cusana segue um passo diferente, isto é, não partimos de Nicolau de Cusa para ver o que supostamente ele adianta da filosofia moderna. Mas, partimos da relação entre Nicolau de Cusa e a mística neoplatônica: de Plotino a Eckhart passando por Dionísio Areopagita. Na divisão do *De visione*

---

formulada uma duplicidade de sentido que não é, decerto, inconsistente, nem resulta das limitações dos termos que a traduzem, já que ela alimenta profundamente todas as páginas desta obra. Visão de Deus é o acto mediante o qual o próprio *Deus* vê, mas simultaneamente o acto em que Deus é visto” (André, 2012, p. 114).

*dei* tentamos mostrar o caminho que pretendemos seguir orientados também pelo princípio interpretativo já indicado por João Maria André (2012). Da nossa parte, deixar-nos-emos guiar pelo conceito de *coincidentia oppositorum* e pela metáfora do muro do Paraíso presente na obra em questão.

Compreendendo que Nicolau de Cusa está utilizando no *De visione dei*, com relação ao quadro ou ícone de Deus, o mesmo procedimento que utilizou no *De docta ignorantia* com relação aos números matemáticos, então vejamos como o Cardeal passa, primeiramente, da contemplação do quadro para a especulação do olhar omnividente de Deus. Tomemos como exemplo o início do capítulo IV:

Aproxima-te agora, irmão que contemplos, do ícone de Deus e coloca-te primeiro a oriente, depois a sul e finalmente a ocidente. E porque o olhar do ícone te olha igualmente em todo o lado e não te abandona para onde quer que te dirijas, *em ti será estimulada a especulação*, sentir-te-ás chamado e dirás: Senhor, nesta tua imagem intuo agora, *numa experiência sensível*, a tua providência (*De visione dei*, cap. IV, n. 9, p. 150, grifos nossos).

Essa mesma linguagem sensível reaparecerá no quinto capítulo. Ali Nicolau fala de um “[...] apreender num contato experimental [...]” e em “saborear mentalmente” (*De visione dei*, cap. V, n. 13, p. 154). Ainda, tomando como ponto de partida o quadro ou ícone de Deus, o capítulo VI, por sua vez, começa a indicar a necessidade de superar e transcender o sensível e o visível para se poder ver “[...] com os olhos mentais e intelectuais, a verdade invisível [...]”. (*De visione dei*, cap. VI, n. 17, p. 158).

O teu olhar leva-me, [...], a considerar como esta imagem da tua face foi, por isso, pintada de uma forma sensível, porque uma face não poderia ter sido pintada sem cor e a cor não existe sem a quantidade. Vejo, no entanto, não com os olhos carnis, que olham para este teu ícone, mas com os olhos mentais e intelectuais, a verdade invisível da tua face que na sombra é aqui significada em contracção<sup>5</sup>. A tua verdadeira face está, todavia, desligada de qualquer contracção (Ibidem).

A face divina pintada é individuada e contraída, e, portanto, limitada tendo em vista a “quantidade”. Entretanto, a experiência do olhar que tudo vê, pintado naquele quadro, possibilita mental e intelectualmente uma consideração sobre a verdadeira face que invisivelmente se mostra visível na face pintada. A verdadeira face, separada da contracção, é

---

<sup>5</sup> O tema da *contractio* – contracção retomado no *De visione dei* aparece e é desenvolvido na primeira obra cusana, ou seja, o *De docta ignorantia*. Para uma análise desse tema no Livro II do *De docta ignorantia*, conferir Machedta (2007).

a face absoluta e, por isso mesmo, “a face de todas as faces” (*De visione dei*, cap. VI, n. 17, p. 158) e “a medida supremamente adequada de todas as faces” (Idem, n. 18, p. 158). Qual o fruto dessas considerações? Nicolau se admira ao ver que a face de Deus, em seu sentido absoluto, e, portando, desligado de qualquer sensibilidade e contração:

[...] é a verdade de todas as faces, não é do domínio da quantidade, e, por isso, não é maior nem mais pequena que qualquer face; sendo assim igual a todas e a cada uma, porque não é maior nem mais pequena. E, todavia, não é igual a qualquer uma, porque não é do domínio da quantidade, mas absoluta e sumamente exaltada. É, por isso, a verdade, que é a igualdade desligada de qualquer quantidade. Assim compreendo que o teu rosto, Senhor, é anterior a todas as faces formáveis, é o modelo e a verdade de todas as faces e todas as faces são imagens da tua face insusceptível de contracção ou participação. Daí que toda a face que pode olhar para a tua face nada veja que seja diferente ou diverso de si própria, porque vê a sua verdade. Ora a verdade do modelo não pode ser diferente nem diversa, mas isso acontece com a imagem devido ao facto de ela não ser o próprio modelo (Idem, n. 18, pp. 158-159).

Portanto, “a face das faces”, absoluta e exaltada, é igual a todas as faces, mas não é igual a uma face contraída, ou seja, a uma face qualquer. Parece uma contradição a afirmação anterior, mas ela se assenta no pressuposto segundo o qual “a face das faces” é anterior as faces contraídas. Anterioridade, como vimos, significa ser “modelo e verdade” de todas as faces. Mas, talvez possamos dizer que “ser anterior” significa que “a face das faces” não é outra com relação a todas as faces contraídas. Portanto, é igual a todas por não ser outra enquanto é modelo, mas é diferente de uma face qualquer. De modo mais radical, a anterioridade poderia significar que “a face das faces” é anterior a própria oposição entre igualdade e diferença. Assim, utilizando uma expressão que ganhará força em outro contexto da obra cusana, podemos dizer, então, que “a face das faces” é não-outra com relação as faces contraídas<sup>6</sup>. Alcançar, contudo, essa visão mental ou intelectual da face de Deus não significa que se tenha alcançado algo que se conheça e do qual se possa falar adequadamente. Assim, Nicolau questiona:

Quem poderia conhecer este modelo único, sumamente verdadeiro e adequado de todas as faces, que o é tanto de todas como de cada uma e o é tão perfeitissimamente de uma como se o não fosse de nenhuma outra? Seria necessário transcender as formas de todas as faces formáveis e de todas as figuras. E como conceberia então uma face, uma vez transcendidas todas as faces e todas as semelhanças e figuras de todas as faces, todos os conceitos que podem ser formados sobre a face, toda cor, ornamento e beleza de todas as faces? Por isso, quem se resolve a ver a tua face, enquanto concebe algo, permanece longe da tua face (Idem, n. 20, p. 160-161).

<sup>6</sup> Para o conceito de “não-outro” ver: NICOLAU DE CUSA. O não-outro – *De non aliud*. Edição bilingue latim-português. Introdução, tradução e notas de João Maria André. Porto/Portugal: Edições Afrontamento, 2012.

Se não é possível que se conceba e que, por isso mesmo, estabeleça-se um conceito e um termo para “a face das faces”, para a face absoluta e livre de toda contração ou individuação, Nicolau de Cusa, então, recorda que em qualquer face a “face das faces” aparece de “modo velado e enigmático” e que procurar a “face das faces” para além de qualquer face é entrar em um “segredo e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face” (*De visione dei*, cap. VI, n. 21, p. 161). A esse “lugar” em que um se encontra ao superar todo conceito e toda ciência, Nicolau também chama de “escuridão, névoa, trevas ou ignorância” e recorda, por fim, que essa ignorância “[...] é aquela aquém da qual a tua [de Deus] face não pode ser vista senão veladamente. Esta escuridão revela que aqui se encontra a face acima de todos os véus”. (Ibidem). Para que possamos compreender essa dialética entre velamento e desvelamento no sentido de que “a face das faces” aparece de modo velado e enigmático em qualquer face, e desvelado na ignorância do conceito e da ciência, Nicolau utiliza a metáfora da luz. Tal metáfora é bastante conhecida na história da filosofia (Petrosino, 2004): quando queremos ver a luz do sol, primeiramente a vemos de modo velado “nas estrelas, nas cores e em todas as coisas que participam da luz”. Porém, para ver de modo desvelado e, portanto, descoberto, é necessário que aquele que pretende ver supere toda a luz sensível e visível:

Assim, para aquele que deve transcender toda a luz é necessário que aquilo em que mergulha careça de luz visível; para os olhos isso é, por assim dizer, trevas. E quando os olhos estão nas trevas que são escuridão, se sabem que estão na escuridão, sabem que se aproximam da face do sol. Essa escuridão nasce, pois, nos olhos, a partir da excelência da luz do sol. Por isso, quanto maior souberem a escuridão, tanto mais verdadeiramente atingem na escuridão a luz invisível (*De visione dei*, cap. VI, n. 21, pp. 161-162).

Alcançado, portanto, essa forma de conhecimento na ignorância, a douta ignorância, Nicolau tenta indicar através de exemplos e metáforas como se consegue esse conhecimento que é de fato um desconhecer, um não saber. Sem dúvida alguma, o fruto principal dessa compreensão incompreensível da visão de Deus é o conceito de coincidência dos opostos. Por exemplo, no capítulo nono Nicolau afirma que se admira como coincide na “[...] virtude visual [de Deus] o universal com o singular” (*De visione dei*, cap. IX, n. 32, p. 172).

Tomando a metáfora da visão e com ela também a do movimento como caminho para pensar a coincidência, Nicolau afirma o seguinte: “tu, Senhor, vês simultaneamente todas as coisas e cada uma delas, moves-te com todas que se movem, estás com todas as que estão, [...] estás e simultaneamente moves-te, avanças e ao mesmo tempo repousas”. Para logo em seguida

corrigir-se e corrigir o movimento do próprio pensamento e da linguagem afirmativa e negar que se possa conceber e dizer sobre Deus algo com sentido. Afirmar Nicolau: “e, contudo, não te moves nem repousas, porque és sobre-exaltado e desligado de tudo o que pode ser concebido ou denominado. Estás, pois, e avanças e simultaneamente não estás nem avanças” (*De visione dei*, cap. IX, n. 35, pp. 174-175). A contradição entre a afirmação e a negação do que se pode conceber e dizer de Deus é revelada ou impulsionada pela experiência que os monges podem fazer do ícone ou da face de Deus, pois quando um se move, o olhar do ícone parece mover-se com ele e, ao mesmo tempo, se outro permanece parado o olhar do ícone também permanece imóvel. Assim, a experiência de olhar para o olhar do ícone, impulsionada pela experiência do Deus que está e que se move com quem está e com quem se move, leva à contemplação do Deus que não abandona ninguém.

Contudo, o discurso afirmativo ou negativo não pode convir apropriadamente a Deus, pois como sugere Nicolau, enquanto “infinidade profundamente simples e absoluta”, Deus está desligado das relações de movimento e de repouso e “só depois desta infinidade há movimento e repouso, oposição e o que quer que possa ser dito ou concebido” (*De visione dei*, cap. IX, n. 35, p. 175). O conceber e o dizer, afirmativa ou negativamente, estão diretamente ligados à zona da diferença e da alteridade em que repouso e movimento se opõem e não coincidem. Portanto, parece que o conhecimento de Deus e a linguagem para referir-se a esse conhecimento devam sair da zona da oposição, na qual a razão utiliza o discurso para definir e delimitar os diferentes, para a zona da coincidência. Contudo, nesse mesmo capítulo, Nicolau já avança a perspectiva de que a coincidência deve ser superada e transcendida. A coincidência é o que o intelecto alcança, mas não entende; porém, a coincidência ou a visão da coincidência não pode ser confundida com *a nossa visão* de Deus. Deus está mais para lá, mais longe e distante, escondido. Não se engane, portanto, o intelecto ou a visão mental e intelectual que se poderia alcançar na coincidência aquele que somente pode saciar o desejo do intelecto.

A correção no conceito da coincidência dos opostos (o mover-se e o estar coincidem em Deus) aplicado ao divino segue um movimento que Nicolau já havia começado na sua segunda obra, o *De coniecturis*. No caso do *De docta ignorantia*, Deus é pensado a partir do nome enigmático *maximum et minimum absolutum* tendo como chave interpretativa a compreensão do divino como “*coincidentia oppositorum*” (González Ríos 2010, p. 149) e o princípio da douta ignorância impõe que qualquer compreensão de Deus não seja possível, ou melhor, que só o possamos compreender de modo incompreensível como *coincidentia oppositorum*. No *De*

*coniecturis*, por outro lado, Nicolau reavalia a consideração de Deus enquanto *coincidentia oppositorum*. No *De docta ignorantia* falou-se de Deus intelectualmente por meio da união dos contraditórios na unidade simples, mas no *De coniecturis* Deus será visto como o princípio que antecede a própria *coincidentia oppositorum*.<sup>7</sup> Essa “novidade” se fundamenta na ideia de origem neoplatônica das quatro unidades ou regiões conjecturais da mente: Deus, intelecto, alma ou razão e corpo ou sentidos. Assim, a primeira unidade está para além da coincidência dos opostos, ou seja, a unidade divina simples e absoluta; depois uma segunda unidade, não simplíssima, mas composta de maneira intelectual, portanto, região da coincidência dos opostos; além dessas duas, Nicolau postula ainda uma terceira e uma quarta unidades: a terceira corresponde à alma ou razão, região na qual não se dá a coincidência dos opostos e a quarta corresponde aos sentidos.<sup>8</sup>

No caso do *De visione dei* (cap. IX, p. 35) fica evidente esse avanço da região do intelecto para a região ou lugar em que o *Deus absconditus* se revela. Textualmente Nicolau aponta para, como dissemos anteriormente, o *transcensus* da região do intelecto para a região “divinal” marcando assim a anterioridade do princípio com relação à alteridade e diferença e com relação à coincidência dos opostos:

Por isso experiencio como *é necessário entrar na escuridão, admitir a coincidência dos opostos* sobre toda a capacidade racional e procurar a verdade aí onde se depara a impossibilidade; e *acima dela, acima também de toda a ascensão intelectual mais elevada, quando chegar àquilo que é desconhecido de todo o intelecto e que todo o intelecto julga sumamente afastado da verdade, é aí que tu estás, meu Deus, tu que és a necessidade absoluta*. E quanto mais obscura e impossível se reconhece ser essa impossibilidade caliginosa, tanto mais verdadeiramente a necessidade resplandece e tanto menos veladamente está presente e se aproxima (*De visione dei*, cap. IX, n. 36, p. 175, grifo nosso).

No processo do *transcensus*, superada a capacidade da razão que raciocina a partir da diferença, atinge-se a região da coincidência, região da unidade intelectual acima da qual o intelecto se depara com a escuridão, com o escondido, com a impossibilidade. Porém, a impossibilidade de conhecer e de falar sobre o que o intelecto vê (a caligem) ao mesmo tempo em que representa o limite além do qual o intelecto não pode avançar também desvela a absoluta necessidade da verdade: quanto mais impossível mais necessária e menos velada a verdade se

<sup>7</sup> **De coniecturis**. h. III, *Pars prima*, cap. VI, n. 24, p. 30, linhas 1-3: *Acute igitur, quantum vales, haec concipe. Nam in ante expositis 'De docta ignorantia' memor sum de deo me intellectualiter saepe locutum per contradictorium copulationem in unitate simplici.*

<sup>8</sup> Idem, h. III, *Pars prima*, cap. V, n. 17 – Cap. VIII, n. 36, pp. 21-42.

mostra. A metáfora mais fecunda e que permitirá a Nicolau de Cusa explorar a ideia de que a coincidência dos contraditórios deve ser superada é a do “muro do Paraíso”.<sup>9</sup> Com essa metáfora o autor do *De visione dei* consegue demarcar os passos da ascensão intelectual para a *nossa visão* de Deus. Embora a metáfora seja explorada a partir do décimo capítulo, é já, contudo anunciada, no final do capítulo nono:

[...] tu me mostraste que *não podes ser visto senão onde se depara e se nos opõe a impossibilidade*. E reanimaste-me, Senhor, alimento dos fortes, a fim de me forçar a mim próprio, porque *a impossibilidade coincide com a necessidade*. E descobri o lugar em que de modo desvelado te descobres, *cercado pela coincidência dos contraditórios*. *É esse o muro do Paraíso em que habitas*; a sua porta guarda-a o espírito altíssimo da razão, que não franqueará o acesso a não ser que seja vencido. Por isso, *é para lá da coincidência dos contraditórios que poderás ser visto e nunca aquém dela* (*De visione dei*, cap. IX, n. 37, p. 176, grifo nosso).

Podemos falar assim de uma cartografia da coincidência: na região do sensível nada de coincidência, apenas diferença; na região da razão, um pouco de coincidência tendo em vista a capacidade da razão de distinguir, delimitar, nomear etc.; a região do intelecto na qual se descobre o lugar da coincidência entre impossibilidade e necessidade; a região divinal para lá da coincidência. Portanto, essa cartografia não se refere à identificação de espaços físicos em que as experiências do sagrado são tentadas, mas a uma representação de espaços que delimita o que pode ser visto, o que pode ser conhecido, o que pode ser dito: a razão precisa ser vencida; o intelecto reconhece a coincidência entre a impossibilidade e a necessidade e a partir daí entende que Deus só pode ser visto para além do muro da coincidência. O muro da coincidência demarca o “aquém” no qual a experiência divinal não pode se dar, mas, ao mesmo tempo, é como que um “apoio” que permite ao intelecto ver que a *nossa visão* de Deus, ou seja, que Deus possa ser visto só acontece para lá do muro do Paraíso. Como um menino que caminha pelo quintal da sua casa e quer conhecer o que está do outro lado. Dessa forma, buscando um ponto de apoio, coloca as mãos no muro, ergue-se lentamente do chão; apesar do esforço imposto aos braços e às pernas, ele não desiste. Mesmo cansado, com um último impulso, equilibrando-se sobre as pontas dos dedos, ergue-se do chão, expia por cima do muro, desejoso de descobrir o que há do outro lado; mas, apesar de ver, não entende o que viu. A metáfora do muro quer

---

<sup>9</sup> Para aprofundamento da questão: André (2006); André (2014) e Nogueira (2012).

indicar, por isso mesmo, os limites tanto do conhecimento quanto da linguagem com relação a *nossa visão* de Deus.<sup>10</sup> Vejamos como a discussão prossegue nos capítulos seguintes:

[...] vejo-te no jardim do Paraíso e não sei o que vejo, porque nada vejo do que é visível. E apenas sei que não sei o que vejo e que nunca poderei saber. Nem sei como chamar-te, porque não sei o que és. E, se alguém me disser que és denominado com este ou aquele nome, sei que, pelo facto de seres denominado, esse não é o teu nome. O termo de qualquer modo de significar dos nomes é o muro para lá do qual te vejo. E, se alguém exprimir um conceito com o qual possas ser concebido, sei que esse conceito não é o teu conceito. Com efeito, todo o conceito tem o seu termo no muro do Paraíso. E, se alguém exprimir uma comparação e disser que deves ser concebido de acordo com ela, sei, do mesmo modo, não ser ela à tua semelhança. Assim, se alguém descrever o que entende de ti querendo oferecer um modo pelo qual sejas compreendido, permanecerá ainda longe de ti. De tudo isto estás, pois, separado por um muro altíssimo. E o muro separa de ti todas as coisas que possam ser ditas ou pensadas, porque estás desligado de tudo aquilo que possa cair no conceito de quem quer que seja (*De visione dei*, cap. XIII, n. 51, pp. 189-190).

De modo contundente, o texto acima literalmente aponta para esse limite que o muro revela. O intelecto vê por sob o muro da coincidência, mas não sabe o que vê e nem sabe como chamar o que vê. O invisível que o intelecto vê é inominável, inconcebível (nenhum conceito o define), incomparável e não pode ser descrito, ou seja, escapa a qualquer forma de concepção e de discurso, seja ele direto, comparativo ou descritivo. De um lado do muro, portanto, está o que pode ser dito e pensado; do outro o inconcebível, incompreensível e inominável. O muro demarca, como veremos abaixo, “a potência do intelecto” não no sentido do que pode ser visto,

---

<sup>10</sup> Nogueira explicita a metáfora do muro como “limite do intelecto” no sentido de que “[...] a imagem do muro significa não só um limite real, posto que todo muro demarca ou delimita um espaço, mas significa, também, um limite epistemológico, uma vez que, como afirma Nicolau de Cusa, aqueles que se aproximam de Deus se deparam com o muro que cerca o lugar em que ele habita na coincidência. Deparar-se com o muro quer dizer, metaforicamente, encontrar o próprio limite do que pode o nosso conhecer. Por outro lado, se o muro demarca, dividindo assim o que pode ser visto aquém e além dele mesmo, ele igualmente determina o cruzamento de dois espaços diferentes, já que é definido como ‘[...] a coincidência em que o depois coincide com o antes, o fim coincide com o princípio, em que alfa e ômega são o mesmo’ (Nicolau de Cusa, 2000, p. 171). Logo, o muro, aqui entendido como limite, não é apenas o que separa, mas igualmente o que une” (2012, p. 132). Quanto ao limite da linguagem afirma André que “o Verbo divino, que está dentro do muro, ao ser princípio, fonte, fundamento e fim de todas as coisas e de toda a linguagem não é, por isso, susceptível de ser adequadamente traduzido pela linguagem e pelas palavras, que só são depois dele, o que faz com que o muro seja o limite de toda a conceptualização e de toda a linguagem: ‘Enquanto concebo um criador que cria, estou ainda para cá do muro do Paraíso. Do mesmo modo, enquanto concebo um criador criável, ainda não terei entrado, mas estou no muro. Quando, no entanto, te vejo como a infinidade absoluta à qual não convém nem o nome de criador que cria nem o de criador criável, começo então a ver-te mais claramente e a entrar no Jardim das Delícias, porque nunca és nada de semelhante ao que pode ser dito ou concebido, mas absolutamente sobre-exaltado ao infinito acima de tudo isso’. Tem, pois, razão Ian Elpert quando considera o muro do paraíso como ‘a sebe-limite de toda a linguagem’ e quando afirma: ‘A linguagem e a conceptualidade param no muro do paraíso. Aqui é o lugar onde o homem se tem de libertar de toda a conceptualidade, de toda a imagem e de todo o intelecto. Aqui permanece apenas o silêncio, um silêncio sagrado’” (2014, p. 37).

mas no sentido do que pode ser dito e entendido. O intelecto vê, mas não entende nem sabe o que vê, pois o que vê “permanece escondido”:

O muro delimita, pois, a potência de todo o intelecto, ainda que os olhos observem, mais além, o Paraíso; mas aquilo que vêem, não o podem dizer nem entender. Trata-se do seu amor secreto e do tesouro escondido, que, ainda que encontrado, permanece escondido. Encontra-se, com efeito, dentro do muro da coincidência do escondido e do manifesto (*De visione dei*, cap. XVII, n. 75, p. 210).

Por fim, a partir da metáfora do muro do Paraíso, Nicolau tenta compreender alguns temas importantes que aqui não teremos espaço para analisar. Citemos como exemplo três temas: a criação, a trindade e a cristologia.

Quanto à criação ele afirma:

Ó sumidade das riquezas, quão incompreensível és. Enquanto concebo um criador que cria, estou ainda para cá do muro do Paraíso. Do mesmo modo, enquanto concebo um criador criável, ainda não terei entrado, mas estou no muro. Quando, no entanto, te vejo como a infinidade absoluta à qual não convém nem o nome de criador que cria nem o de criador criável, começo então a ver-te mais claramente e a entrar no Jardim das Delícias, porque nunca és nada de semelhante ao que pode ser dito ou concebido, mas absolutamente sobreexaltado ao infinito acima de tudo isso. Não és, pois criador, mas infinitamente mais que criador, ainda que sem ti nada se faça ou possa ser feito” (*De visione dei*, cap. XII, n. 50, p. 187-188).

No que se refere à Trindade:

Ó Deus admirabilíssimo, que não és singular em número nem plural em número, mas és, acima de toda a pluralidade e singularidade, unitrino e triuno. Por isso, vejo no muro do Paraíso, no qual estás, Deus meu, que a pluralidade coincide com a singularidade e que habitas muito além [do muro] e extremamente longínquo. (*De visione dei*, cap. XVII, n. 74, p. 209).

Cristologia:

Vejo-te, bom Jesus, dentro do muro do Paraíso porque o teu intelecto é a verdade e ao mesmo tempo a imagem. E tu és Deus e ao mesmo tempo criatura, infinito e ao mesmo tempo finito. E não é possível seres visto para cá do muro. És, pois, a união da natureza divina criante com a humana criada (*De visione dei*, cap. XX, n. 89, p. 223).

### 3 – A MÍSTICA DO ENCONTRO

Podemos terminar cintando uma definição de mística. Marcos Reis Pinheiro afirma que primariamente a mística pode ser compreendida “como o encontro do homem com a divindade,

com todas as complexas articulações que tal encontro implica” (2012, p. 20). Assim, por exemplo, Plotino (*Enneadi.* VI 9, 7, 11-23, p. 1352) nos recorda que para contemplar o Uno a alma deve estar nua e quando ela deixa para trás todo conhecimento de si e do mundo entra silenciosamente na solidão. Assim, a visão é para Plotino uma tarefa pessoal daquele que quer contemplar e, por isso, aquele que se dirige para o Uno deve procurar estar só e distante de tudo, não dividido, na simplicidade e, por isso, solitário. Pode causar estranheza, então, que juntos falemos sobre a mística. Mais ainda, parece espantoso que falemos do que é inefável, do Uno e, por isso mesmo, da nossa solitária visão. Porém, devemos acolher a sugestão plotiniana e afirmar que se falamos é para mostrar a estrada a quem quer ver alguma coisa (Idem, 4, 11-35, p. 1344). Portanto, o que fazemos é ensinar o caminho e a rota de fuga para os que teimam em fugir só para o Só. (Idem, 11, 50, p. 1362). Iniciamos com Plotino para apontar que pretendemos pensar o tema da mística, da linguagem e do conhecimento no rumo indicado pela tradição do neoplatonismo, mas de modo especial, na teologia mística do Pseudo-Dionísio<sup>11</sup> e na mística especulativa<sup>12</sup> de Mestre Eckhart.

Voltemos ao *De visione dei* de Nicolau de Cusa. Na missiva que segue o *De visione dei* enviada aos monges, Nicolau já indica que a sua intenção é revelar os meios “sobre o acesso mais fácil à teologia mística”. Ainda naquele bilhete ele reconhece que os monges são dignos de acolher essa revelação e, mais ainda, roga a Deus para que ele possa revelar, com palavras e discurso elevado, “as coisas admiráveis que se mostram acima de toda a visão sensível, racional e intelectual”. Dois outros aspectos importantes podemos ainda destacar nessa missiva introdutória. Em primeiro lugar, a missiva deixa ver a pedagogia cusana<sup>13</sup> que se apoia na ideia central da *manuductio*, ou seja, um conduzir pela mão. A intenção de Nicolau é, portanto, conduzir os monges “pela mão” e de uma “forma experienciável até a mais sagrada obscuridade”. O segundo aspecto que a missiva indica refere-se ao fato de que terminada a *manuductio*, ou seja, quando já se está na “sagrada obscuridade” e quando cada um já sente

---

<sup>11</sup> Para um estudo complementar sobre a Teologia Mística do Pseudo Dionísio, conferir o estudo de Carvalho (1996).

<sup>12</sup> Para uma introdução à “mística especulativa”, conferir *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* de Lima Vaz (2000), de modo especial as páginas 30-47; para uma introdução ao pensamento de Eckhart, pode-se conferir o livro *Mestre Eckhart – um mestre que falava do ponto de vista da eternidade* de Raschietti (2013); para uma introdução às discussões sobre o caráter místico ou especulativo das obras de Mestre Eckhart, pode-se ler o artigo de Baeza García (2015); por fim, para uma introdução histórica ao tema da mística renana, conferir De Libera (1998).

<sup>13</sup> Sobre a *manuductio* enquanto conceito fundamental para a pedagogia cusana, conferir Guendelman (2014); conferir também Teixeira Neto e Batista (2019).

“presente a luz inacessível”, então, *ex se*, literalmente a partir de si mesmo, ou como prefere a tradução portuguesa, por si só e do modo que Deus lhe conceder cada um tentará “aproximar-se sempre cada vez mais e então pré-saborear, [...], o festim da felicidade eterna” (*A visão de Deus*. n. 1, p. 137).

Para auxiliar os monges a elevarem-se à teologia mística e à douda ignorância Nicolau envia, juntamente com a cópia de sua obra, uma imagem “de alguém que tudo vê” (*A visão de Deus*. n. 2, p. 139) ou um quadro “que representa a figura de alguém que olha tudo em redor” e que ele chama “ícone de Deus”. Pois, como afirma Nicolau, “se por vias humanas pretendo conduzir-vos às coisas divinas é necessário que o faça recorrendo a alguma comparação” (*A Ibidem*). No *Prefácio* da obra ainda vamos encontrar as indicações de como o quadro ou “ícone de Deus” deve ser usado e o que cada um primeiramente experienciará ao olhá-lo. No diálogo com os outros, afirma Nicolau, se “experiencia, [...] que o rosto imóvel se move simultaneamente” para todas as direções. O fruto dessa consideração, garante ainda o Cardeal, é que cada um “vê como aquele olhar não abandona nenhum porque ele terá tanto cuidado como se se preocupasse só com aquele que experiencia ser visto e com nenhum outro dum modo tal que aquele que olha não pode conceber que ele tenha um cuidado assim com qualquer outro” (*A visão de Deus*, n. 3, p. 139-140).

Essa ideia será retomada e aprofundada no quarto capítulo. A partir da contemplação do “ícone de Deus” que “olha igualmente em todo lado” e não nos abandona mesmo quando nos dirigimos para qualquer lado, Nicolau afirma que “será estimulada a especulação” e assim diremos: “Senhor, nesta tua imagem intuo agora, numa experiência sensível, a tua providência. Com efeito, se me não abandonas a mim, que sou o mais desprezível de todos, jamais abandonarás quem quer que seja” (*A visão de Deus*, cap. IV, n. 9, p. 150). A ideia de providência, porém, é pensada como um “estar com”, mas não simplesmente como se Deus fosse um e o homem outro e Deus estivesse lado a lado com cada um e com todos a dispor, a acudir e a prover o necessário. Pelo contrário, Deus está com todos e com cada um assim “como em todos e em cada está presente o ser sem o qual não podem ser” (*Ibidem*).

Será necessário, porém, compreender como é possível experienciar a providência como o estar do ser de Deus em cada um e em todos. O aprofundamento dessa questão obriga Nicolau a pensar o ser de Deus e o ser do homem. Deus é o “ser absoluto de tudo” e, por isso, enquanto separado de tudo pode estar com todos como se não estivesse com nenhum. (*A visão de Deus*, cap. IV, n. 9, p. 150). Mas, por isso mesmo, também experienciamos que ele nos ama como se

não amasse um outro diferente de nós mesmos. A metáfora do olhar é completada com a metáfora do amor<sup>14</sup>. Assim, como o ver é amar e como se experiencia que o olhar do “ícone de Deus” não abandona os que olham para ele, da mesma forma, também se experiencia que o amor de Deus não os abandona. A indistinção entre o ver, o amar e o ser de Deus possibilita que Nicolau afirme que Deus está sempre com aquele que ele ama e que nunca o abandona. Isso significa que o ser de Deus não abandona o ser do homem: “o teu ser, Senhor, não abandona o meu ser. Eu sou na medida em que tu és comigo. E porque o teu ver é o teu ser, assim eu sou porque tu me olhas. E se retiras de mim os teus olhos, de modo nenhum subsistirei” (*A visão de Deus*, cap. IV, n. 10, p. 151).

Mas, é necessário ainda mostrar em que sentido podemos dizer que Deus é com o homem. Por isso, a metáfora do olhar, anteriormente interpretada por meio da metáfora do amor, será pensada a partir da ideia de bondade: “Mas sei que o teu olhar é a bondade máxima”. Uma bondade que por ser máxima “não pode deixar de se comunicar a tudo o que a pode acolher” (*Ibidem*). Com esse motivo, Nicolau encontra o meio de pensar como o ser de Deus e o ser do homem se encontram, pois, segundo ele, enquanto o homem for capaz de acolher a bondade divina, Deus não o abandona jamais. O homem é olhado, amado e cuidado pela providência divina porque é capaz de acolher a sua bondade.

Agora Deus e homem se encontram. Deus, enquanto bondade máxima, não pode deixar de se comunicar a tudo que o possa acolher. Para o homem, porém, ser capaz de acolher a bondade divina é já sempre uma tarefa e um projeto que ele deve assumir: “A mim compete-me fazer quanto puder para ser cada vez mais capaz de te acolher”. A capacidade de recepção, que segundo Nicolau preside a união do homem com Deus, é semelhança e a incapacidade, por sua vez, é dessemelhança. Por isso, quanto mais o homem se tornar semelhante à bondade divina mais ele será capaz de acolher (a verdade) (*A visão de Deus*, cap. IV, n. 10, p. 152).

A capacidade de acolher (a verdade) implica para Nicolau que Deus tenha dado ao homem “o ser e um ser tal que se pode tornar cada vez mais capaz de receber” [a bondade e a graça divina]. Aqui mais uma vez se evidencia a interpretação do ser do homem como uma dinâmica tarefa e, portanto, como liberdade, pois “o ser capaz de se tornar cada vez mais semelhante à bondade” divina é pensado como uma força (*vis*), é “a vontade livre pela qual” o

---

<sup>14</sup> Para o tema da “simbologia do amor” em Nicolau de Cusa, ver Nogueira (2014).

homem pode “ampliar ou restringir a capacidade de receber” a graça de Deus (*A visão de Deus*, cap. IV, n. 11, p. 152).<sup>15</sup>

## CONCLUSÃO

A mística, portanto, é encontro do homem com Deus e de Deus com o homem e passa pela liberdade individual e pelo encontro na comunidade. É encontro individual, pois cada uma experienciará por si mesmo, mas a experiência é construída em comunidade, pelo menos é isso que mostra o sentido mais profundo do *De visione Dei* de Nicolau de Cusa. Lima Vaz articula os termos “místico – mística – mistério” em um triângulo cuja base é a relação “místico-mistério” e o ângulo superior é a mística enquanto momento “rememorativo e reflexivo” que “[...] se oferece como objeto a explicações teóricas de natureza diferente” (2000, p. 17). Nesse sentido, o *De visione Dei* pode ser encarado como um texto de mística, não por rememorar alguma experiência do Cardeal de Cusa, mas, por ser uma reflexão filosófico-teológica sobre o que nos põe em movimento e sobre o próprio caminho para o divino. Nesse sentido, pode ser também considerado como uma cartografia da experiência com o divino, pois delinea os limites e as possibilidades desse experienciar: no limite imposto pela nossa condição, resta-nos contemplar o que vemos, mesmo quando não o possamos entender nem o nomear. Que o *deus absconditus* nos conduza para ele.

## REFERÊNCIAS

ANDRÉ, João Maria. “Nicolau de Cusa em diálogo no ano de 1453: dimensão teatral e carácter dialógico do *De pace fidei e do De visione Dei*”. In. COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia* 19 (2014/2). Nicolau de Cusa (1401-1464) em Diálogo. Jun-Dez 2014, pp. 16-42.

\_\_\_\_\_. “Introdução”. In. NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. 4ª Edição Revista. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, pp. 79-131.

\_\_\_\_\_. “A metáfora do muro do paraíso e a cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa”. In. M. C. PACHECO e J. F. MEIRINHOS (eds.), *Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, III, Brepols, 2006, pp. 1639-1650.

<sup>15</sup> Aprofundamos o tema do *capax dei* em outro texto. Conferir Teixeira Neto (2024).

BAEZA GARCÍA, Ricardo. El concepto de pobreza espiritual en Meister Eckhart. *Scintilla: Revista de filosofía e mística medieval*. Curitiba, Vol. 12, n 1, p. 21-38, Jan./Jun. 2015.

CARVALHO, Mario Santiago de. Estudo Complementar. In: PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. Teologia Mística. Versão do grego e estudo complementar de Mario Santiago de Carvalho. *Mediaevalia. Estudo e textos*, 10, 1996. Porto/Portugal: Fundação Eng. Antônio de Almeida.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. I*. Trad. Esp., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953).

\_\_\_\_\_. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. Trad.: João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DE LIBERA, Alain. *Introduzione alla mistica renana: Da Alberto Magno a Meister Eckhart*. Milano: Jaca Book, 1998.

GONZÁLEZ RÍOS, José. La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa”. *Principios*. Natal vol. 18, n. 30 (2011), pp. 27-52.

\_\_\_\_\_. Metafísica de la palabra. *El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401 – 1464)*. Directora: Profa. Dra. Claudia D’Amico; Co-director: Prof. Dr. Klaus Reinhardt. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras, Febrero de 2010 (Tese de Doutorado).

GUENDELMAN, Constanza Kaliks. *Desejo e percurso na construção do conhecimento: aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa*. 2014. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <doi:10.11606/T.48.2014.tde-13102014-142934>. Acesso em 07 set. 2024.

MACHETTA, Jorge M. Dependencia y consistencia de lo causado – Lo máximo contracto y la consistencia de lo singular. Un recorrido a través de los textos de la docta ignorantia, libro II, capítulos 1º al 5º. In: *Scintilla. Revista de Filosofía e mística medieval*. Vol. 4 – nº1 – jan./jun. 2007; pp. 113-144.

NICOLAI DE CUSA. “De coniecturis”. In: *Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Vol. III. Hamburg: Feliz Meiner, 1972.

\_\_\_\_\_. *O não-outro – De non aliud*. Edição bilíngue latim-português. Introdução, tradução e notas de João Maria André. Porto/Portugal: Edições Afrontamento, 2012.

\_\_\_\_\_. *A visão de Deus*. Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. 4ª Edição Revista. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

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

\_\_\_\_\_. Reflexões Sobre a Trindade como Expressão do Amor em Nicolau de Cusa. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, p. 119-140, 2012. Edição Especial.

NÚÑEZ POBLETE, Rodrigo E. TRANSCENSUS. Aspectos metodológicos del ascenso hacia lo incomprendible en Nicolás de Cusa (1401-1464) Universidad Gabriela Mistral. *Revista Chilena de Estudios Medievales*. Número 18, 2020, pp. 39-48.

PETROSINO, Silvano. *Piccola metafisica della luce*. Milano/Itália: Jaca Book, 2004.

PINHEIRO, Marcos Reis. Mística em Plotino. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.) *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 19-36.

PLOTINO. *Enneadi: A cura di Giuseppe Faggin*. Teste greco a fronte. Milano, 2000.

RASCHIETTI, Matteo. *Mestre Eckhart – um mestre que falava do ponto de vista da eternidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

SANTINELLO, Giovanni. *Introduzione a Niccolò Cusano*. 2ª Edizione con aggiornamento bibliografico. Roma-Bari/Italia: Laterza, 1987.

SOUZA, Klédson Thiago Alves de; TEIXEIRA NETO, José. “A transsumptio e o uso de enigmas como ‘saída’ para um discurso sobre o divino em *De docta ignorantia* (1440) de Nicolau de Cusa”. *Princípios*. Natal 24 (43), 2017, p 43-80.

TEIXEIRA NETO, José. A mente é imagem de Deus porque é capaz de Deus (capax dei). In: *Concordância e diferença: Liber amicorum para João Maria André*. Coimbra, Portugal: IEF- Instituto de Estudos Filosóficos, 2024, v.1, pp. 25 - 43.

TEIXEIRA NETO, José e BATISTA, Jeniffer Lopes. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, ano 12, n. 1, 2019, p. 99-123. Dossiê Introdução à Filosofia e Filosofia do Ensino de Filosofia. Disponível em: <<https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/27>>. Acesso em: 7 de set. 2024.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

## **I – INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR**

Professor Adjunto IV, com dedicação exclusiva, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN, Curso de Filosofia do *Campus* Caicó-CaC. Bacharel em Filosofia pela Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II da Arquidiocese do Rio de Janeiro (1994); licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras-FAFIC (2015); bacharel em Teologia pelo *Ateneo Pontificio Regina Apostolorum*-Roma/Itália (1998); mestre em Filosofia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana-Roma/Itália (2000) e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012) com Estágio de Doutorando no Exterior (Processo/Capes/5134/09-9) na Universidade de Coimbra/Portugal-Orientador no Exterior: João Maria André. Professor do Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO; Vice-líder do Grupo de Pesquisa Ensinar e Aprender na Educação Básica CNPq/UERN e Membro do Grupo de Pesquisa: Fenomenologia, Hermenêutica e Mística CNPq/UERN; é um dos editores da Revista Trilhas Filosóficas. Atua na área da Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Medieval e metafísica. Atua também na formação de professores supervisionando estágios curriculares obrigatórios no Curso de Licenciatura em Filosofia e no PROF-FILO, Campus Caicó da UERN. E-mail: [josteix@hotmail.com](mailto:josteix@hotmail.com)

## **II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO**

*Recebido em:* 07 de setembro de 2024

*Aprovado em:* 30 de novembro de 2024

*Publicado em:* 26 de dezembro de 2024