

# O Problema do Mal em Nicolau de Cusa

EDRISI FERNANDES\*

## Introdução

Nas palavras de David De Leonardis, “Talvez a questão mais importante ao se relacionar a metafísica de Nicolau de Cusa com a sua ética seja a que se refere ao estatuto do mal”<sup>1</sup>. Essencialmente, o cerne dessa questão reside no entendimento da relação do mal com o Absoluto que, enquanto fonte de toda a realidade, transcenderia todas as distinções (inclusive aquela entre bem e mal), mas essa questão também passa pelo entendimento do que é o Bem para Nicolau de Cusa. Segundo este,

nós dizemos que [os nomes] “Uno” e “Bom/Bem” mais proximamente convêm a Deus – que é a causa de todas as coisas – porque o unitário e o bem são algo desejado por todos nós (*ab omnibus desiderabile*), do mesmo modo que o não-ser (*nihil*) e o mal são algo evitado por todos nós (*ab omnibus fugabile*)<sup>2</sup>. Agora, dizemos que Deus é o Uno do qual nada melhor

\* Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal, Brasil).

<sup>1</sup> DE LEONARDIS, David – *Ethical Implications of Unity and the Divine in Nicholas of Cusa*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998, cap. v, sessão “The status of evil”. In: <[www.crvp.org/book/Series01/I-10/chapter\\_v.htm](http://www.crvp.org/book/Series01/I-10/chapter_v.htm)>. Tenho o prazer de reconhecer a minha dívida para com o trabalho de De Leonardis, bem como para com o texto de GIORDANO, Diego – “Il problema etico del ‘reditus’ nel pensiero di Niccolò Cusano: ‘Visio Intellectualis’ e ‘Theosis’”. In: <[www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/Temi/Teologia/Cusano/Cusano/Libert%20.htm](http://www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/Temi/Teologia/Cusano/Cusano/Libert%20.htm)>, na elaboração do presente texto.

<sup>2</sup> Nota de CUSA, Nicholas of – *On the Beginning* (De Principio). Trad. Jasper Hopkins. In: *Nicholas of Cusa: Metaphysical Especulations: Six Latin texts translated into English*. Minneapolis, Minnesota: Arthur J. Banning Press, 1998 [ed. on-line], pp. 880-910, p. 907-8, n. 99: “*Procli Commentarium in Parmenidem*, ed. Raymond Klibansky e C. Labowsky (assistidos por G. E. M. Anscombe na tradução para o inglês) [*Plato Latinus*, Vol. III. Londres: Warburg Institute, 1953], p. 56, linha 34, e p. 58, linha 1. As palavras latinas ‘*desiderabile*’ e ‘*fugabile*’ não significam aqui *desejável* e *evitável*, mas, ao invés disso, *desejado* e *evitado*. Cf. *De Principio* 26: 16-18: ‘*et non intrat in nostram cogitationem aliquid melius esse eo quod ab omnibus nobis desideratur*’ (pontuação levemente emendada por mim). Q. v. também *De Principio* 29: 1-2: ‘*Entia igitur, cum esse desiderant, cum sit bonum, unum desiderant, sine quo esse nequeunt...*’, *De Venatione Sapientiae*, 8 (20: 6-7) e 38 (111: 10), *Sermo ‘Ubi est qui natus est rex Iudaeorum’*, 18: 22-24; p. 102 de *Cusanus Texte. I, Predigten: 2./5. Vier Predigten im Geiste Eckharts. Lateinisch und deutsch, mit einer literarhistorischen Einleitung und Erläuterungen*. Herausgegeben von Josef Koch [(*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1936/37 (2. Abhandlung). Heidelberg: Carl Winter Universitätsbuchhandlung, 1937]: ‘*Deus enim est qui est, et esse est nomen eius, et est ipsum esse quod omnia appetunt*’ (pontuação levemente emendada)”.

pode ser concebido, e não entra na nossa mente que exista nada melhor do que aquilo que é desejado por todos nós. Logo, dizemos que Deus é o Uno e o Bem. E em Deus estes não são diferentes [um do outro], mas são Um<sup>3</sup>, que Proclo chama<sup>4</sup> de *autounum* (*De Principio*, 26)<sup>5</sup>.

Segundo De Leonardis (*op. cit.*), alguns eruditos consideram uma séria limitação do pensamento Cusano o facto de que a sua metafísica requereria um descarte do tradicional entendimento agostiniano [neoplatónico]-tomista do mal como incompletude ou carência de uma perfeição natural (isto é, como *privatio boni*)<sup>6</sup>. O pensamento Cusano sobre o mal, contudo, é um tanto mais complexo do que uma simples rejeição do entendimento agostiniano-tomista: Nicolau de Cusa aceita<sup>7</sup> a ideia de que o mal é um nada, que não tem ser<sup>8</sup> mas, no entanto, comenta alhures que “o pecado e o mal, embora não sejam algo conforme o facto, são, entretanto, conhecidos”<sup>9</sup>. A expressão “conforme o facto (*secundum rem*)”, tal como apontado por Jasper Hopkins<sup>10</sup>, é remanescente da distinção anselmiana<sup>11</sup>

<sup>3</sup> Sobre o mal como tendo origem numa existência intrinsecamente separada da Unidade que dá a cada domínio seu ser subsistente, cf. o *De Principio*, 40: 10-12: “(...) *Iovis esse dicebant omnia plena omnia ad unum reducens, quia multitudo principum mala, si est deserta ab unitate*”.

<sup>4</sup> Nota de KUES, Nikolaus von – *Tu Qui Es <De Principio>. Über den Ursprung. Übersetzt von Karl Bormann*. In: *Philosophisch-Theologisch Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 2002, v. 3, p. 50, n. 23: “*Autounum: Proclo In Parm.* I, Steel [= *Commentaire sur le Parménide de Platon*. Trad. Guillaume de Moerbeke, ed. Carlos Steel, 2 v. Leuven; Leiden, 1992-84] 75, 47; II, Steel 114, 58; VI, Steel 381, 17-19; Steel 387, 15; além disso, as *Marginalia*, 487: “(...) *autounum ab omni multitudine purum*”. Nota de CUSA, Nicholas of – *On the Beginning*. Trans. J. Hopkins (*op. cit.*, p. 904, n. 25): “*In Platonis Parmenidem* (ed. Victor Cousin. Paris, 1864; reimpr. Hildesheim: Olms, 1961), VI, 1109: 15-16: ‘*tò dè autò èn ouden állo estìn hê autotheótès*’. Cf. *Proclus’ Commentary on Plato’s Parmenides*. Trans. Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 454”.

<sup>5</sup> CUSA, Nicholas of – *On the Beginning* (*De Principio*), *op. cit.*, p. 891.

<sup>6</sup> *De Civitate Dei*, XI, 22; *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1; *De Malo*, I, 1; *S. Contra Gentiles*, III, 7; *Compendium Theologiae*, 115.

<sup>7</sup> *Sermo I* (16:4). Cf. *Sermones I-XXVI*, ed. R. Haubst, M. Bodewig, W. Kremer, H. Pauli. Hamburg: Felix Meiner, 1970-1991.

<sup>8</sup> Essa é a opinião de Agostinho [p. ex., no *In Joannis Evangelium* I.1.13 (*Patrologia Latina* ed. J.-P. Migne, 35: 1385): “*Peccatum nihil est*”], de Ramon Lull [*Liber de Prdicatione* (ed. Abraham Flores), *Distinctio II B: Centum Sermones. Sermo 31* (II.3)] (Cf. LLUL, Ramon – *Raimundi Lulli Opera Latina*. Ed. F. Stegmüller. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1963, vol. 4, p. 123), de Anselmo e de muitos outros. Cf. tb. BARRÓN, Jorge *Uscatescu Barrón* – “*Das Wesen des Schlechten als privatio boni: Zur Frage seiner Bestimmung*”. In: *Perspektiven der Philosophie*. 30 (2004), 1, pp. 125-187.

<sup>9</sup> CUSANUS, Nicolaus – *Sermones. Nicolai Cusæ Cardinalis Opera*. 3 vols.. Ed. Iacobus Faber Stapulensis [J. L. d’Étaples Badius]. Paris: in Ædibus Ascensianis, 1514 (reimpr. Frankfurt-sobre-o-Meno: Minerva, 1962), vol. II, f. 170, linha 21.

<sup>10</sup> HOPKINS, Jasper – “Nicholas of Cusa’s intellectual relationship to Anselm of Canterbury” (2001). In: CASARELLA, Peter J. (ed.) – *Cusanus: The Legacy of the Learned Ignorance*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006, pp. 54-73; p. 69.

<sup>11</sup> ANSELMO – *De Casu Diaboli*, 11. Cf. *S. Anselmi Cantariensis Archiepiscopi Opera omnia*, 6 vols. [vol. 6 = índice]. Ed. F. S. Schmitt. Seckau, 1938 (vol. 1) e 1940 (vol. 2); Roma; Edimburgo: Thomas Nelson & Sons, 1946-61 (vols. 1-6) [reimpr. Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich From-

entre *secundum rem* e *secundum formam loquendi* – para Anselmo, e também para Nicolau de Cusa, o mal em si não é algo conforme o facto, mas é algo na linguagem, e nesta podemos comunicar que o mal é delineável *pelo oposto* dos dez campos, ângulos ou perspectivas para o entendimento e a sabedoria (assinaturas de Deus na mente humana): douda ignorância, possibilidade realizada (*possessit*), não-alteridade, luz, louvor, unidade, igualdade, conexão, palavra e ordem<sup>12</sup>. Acreditamos ser interessante apontar que, se o mal é algo na linguagem embora careça de existência factual, Deus, por outro lado, ao mesmo tempo em que constitui a própria existência escapa em grande medida ao delineamento positivo pela linguagem. Superando uma ontologia positiva que afirme que “tudo expressa Deus; a ordem inteira da Natureza é expressiva [‘d’Ele]”<sup>13</sup>, Nicolau de Cusa alinha-se com o ideário da ontologia negativa herdada do neoplatonismo, aquela que “admite que afirmações são capazes de designar Deus como uma causa (...), mas Deus como substância ou essência pode ser definido apenas negativamente, segundo as regras da transcendência (...)”<sup>14</sup>.

Não existe conflito fundamental das passagens onde Nicolau de Cusa trata especificamente da questão do mal com a concepção procleana-dionisiana-agostiniana-tomista do mal<sup>15</sup>, embora a ideia cusana da *coincidentia oppositorum*<sup>16</sup> (pela qual todas as oposições – inclusive aquela entre bem e mal – se reconciliam em Deus), desenvolvida no *De Docta Ignorantia* (I, 5 até II, 4), possa aparentemente contradizer Tomás (*Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 8) quando este afirma a completa simplicidade de Deus e a absoluta distinção (“*non sequitur quod sint idem... diversum absolute dicitur*”) entre os em-si diversos (“*non differunt sed sunt*

---

mann Verlag/Günther Holzboog, 1968; 1984]; vol. I, 1946, p. 250, linhas 21-24; ANSELM – *The Fall of the Devil (De Casu Diaboli)*. In: *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*. Trans. Jasper Hopkins; Herbert Richardson. Minneapolis, Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 2000, pp. 214-261; p. 234.

<sup>12</sup> “(...) *primum nomino doctam ignorantiam, secundum possessit, tertium non aliud, quartum lucis, quintum laudis, sextum unitatis, septimum æqualitatis, octavum conexionis, nonum termini, decimum ordinis*”. CUSANUS, Nicolaus – *De Venatione Sapientiae. Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (= “Heidelberger Ausgabe”), vol. XII, ed. Raymond Klibansky; Johannes G. Senger. Hamburg: Felix Meiner, 1981, p. 30.

<sup>13</sup> DELEUZE, Gilles – *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Trans. M. Joughin. New York; Cambridge, Mass.: Zone Books; MIT Press, 1990, p. 58.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>15</sup> Cf. PROCLUS – *De Malorum Subsistentia / “Sobre a Realidade Substancial do Mal”*, 40, 110, 111, 123; PSEUDO-DIONÍSIO – *De Divinis Nominibus*, IV, 19-35; AGOSTINHO – *Confes.*, III, 7, 12 e VII, 12, e *De Civ. Dei*, IX, XI, 22; TOMÁS DE AQUINO – *Summa Theologiae*, I q. 48; *Summa contra Gentiles*, III 4-15; *De Malo*.

<sup>16</sup> Cf. RUSSEL, Jeffrey Burton – *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1984, p. 281, ecoando o mesmo RUSSEL, Jeffrey Burton – *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1977, pp. 57-58: “[Nas teodiceias], a coincidência dos opostos, do bem e do mal em Deus, é frequentemente percebida como necessária. O postulado básico é que todas as coisas, tanto boas quanto ruins, vêm de Deus. Mas considerando que as pessoas sentem que Deus é bom e não desejam atribuir o mal a Ele, eles postulam uma oposição de forças na divindade”.

*diversa seipsis*”), seguindo “o Filósofo” [=Aristóteles]. Essa aparente contradição facilmente pode ser resolvida quando se considera que, para Nicolau de Cusa, em primeiro lugar a absoluta simplicidade de Deus, que traz em si todo o poder-ser das coisas, precede/sucede a oposição, e transcende a composição, entre bem e mal, e [para Nicolau de Cusa tanto quanto para Tomás], em segundo lugar, o mal não tem uma existência *em si*<sup>17</sup>, completamente *diversa* daquela do bem.

### Fundamentos da Doutrina Procleana do Mal

Com base em Platão pode-se falar do mal em dois sentidos bastante diferentes: como a ausência do Bem ou como o “outro” (o mau), o diferente do Bem/do Bom. Na acepção absoluta do primeiro sentido, o mal não pode existir, por não se poder admitir uma negação completa do ser do Bem. Numa acepção relativa do primeiro sentido – acepção esta que se confunde com o segundo sentido – o mal existe porquanto possui uma natureza específica, aquela da diversidade (da relatividade e da diferença) em relação ao Bem. Podemos, então, dizer que o mal (tomado de modo absoluto) *não é*, na medida em que de nenhum modo participa do ser do Bem, mas podemos dizer também que o mal (tomado de modo relativo) *é*, na medida em que existe como privação (se bem que nunca completa) do Bem. Nas “doutrinas não-escritas”, tão caras aos neoplatônicos, o ser é considerado como um “misto” derivado do Uno-Bem e da Díade<sup>18</sup>, sendo provável que devamos entender toda a existência, que vem depois (e abaixo) do Bem enquanto fonte suprema<sup>19</sup>, como tingida pelo mal em alguma medida, por mais ínfima que seja. O vocábulo *hypoantíon* (“subcontrário”), indicativo do padrão dessa medida no *Teeteto*, 176a-b<sup>20</sup>, parece ter sido empregado por Platão para indicar uma relação de oposição que nunca perde seu carácter de dependência última, como apontou Hans-Joachim Krämer<sup>21</sup>. Xavier Ibáñez Puig explica em sua tese doutoral *Lectura del Teetet* que a palavra *hypoantíon*

é um termo composto a partir do prefixo *hypó*, “debaixo”, e da raiz *enantíos*, “oposto” ou “contrário”. O prefixo permite-nos pensar essa oposição como estando situada numa verti-

<sup>17</sup> A distinção anselmiana e cusana entre *secundum rem* e *secundum formam loquendi* encontra, além do mais, um paralelo na *Summa Theologiae* (I, q. 48. a. 2).

<sup>18</sup> REALE, Giovanni – *Para uma Nova Interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”* (1991). Tradução M. Perine. São Paulo: Loyola, 1997, p. 297 (cf. também as pp. 260 e ss.).

<sup>19</sup> Na *República*, VII, “O fulgor máximo do ser (*toû ontos tò phanótaton*)” (518c9), “o óptimo entre os seres (*toû aristou en tois oûsi*)” (532c5).

<sup>20</sup> “É necessário que sempre haja algo que é o subcontrário do Bem – não é possível que os males tenham lugar entre os deuses; eles giram necessariamente em torno da natureza mortal e deste lugar [=deste mundo] (*hypoantíon gár ti tòi agathôi aei einai anágkê – out’én theoís autà idústhai. tèn dè thnêtèn phýsin kai tóude tòn tópon peripolei ex anágkês*)”. Cf. o que Proclo diz sobre isso no *De Malorum Subsistentia*, 54.12-25 (cf. também 6.29-7.2).

<sup>21</sup> KRÄMER, Hans-Joachim – *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato With a Collection of the Fundamental documents*. Trans. John R. Catan. Albany: State University of New York Press, 1990, p. 83.

cal: não é o choque de dois termos postos um diante do outro, mas a tensão entre um termo superior, o Bem, e um termo inferior, o mal. A palavra, portanto, faz-nos pensar na topologia axiológica formulada na apresentação do sábio astrónomo<sup>22</sup>. Nos ouvidos de Teodoro, isso deve ter soado assim: o mundo aqui abaixo, o mundo humano, que está marcado pelo mal, opõe-se ao mundo d'além do alto, o mundo celeste, o âmbito da bondade própria da harmonia divina<sup>23</sup>.

Para Platão, do mesmo modo que para Parménides, não faz sentido falar do absoluto não-ser (*Sofista*, 238a), mas pode-se falar de um não-ser relativo (*Sofista*, 240b; *Timeu*, 35a, 52c), referente não apenas ao “receptáculo (*hypodoché*)”, mas também aos seres sensíveis (*aisthêta*)<sup>24</sup>. No tratamento do problema do não-ser relativo do mal Proclo segue, em linhas gerais, no *De Malorum Subsistentia* (*DMS*), ideias de seu predecessor Jamblico, como se percebe a partir de tratados como o *De Mysteriis* e o *De Communi Mathematica Scientia*<sup>25</sup>. Proclo percebeu incongruências na concepção plotiniana do mal (seu alvo principal foi a *Enéade* I.8) que a aproximaram perigosamente de algumas concepções gnósticas: ao postular que a matéria não reverte ao princípio do Bem, a doutrina plotiniana do caráter maléfico da matéria (p. ex., nas *Enéades*, I.8, 10), insinuaria indiretamente a existência de um “princípio do mal” – equivalendo assim a um dualismo grosseiro – ou, em última instância, tornaria o Bem responsável pelo mal<sup>26</sup>. Ao equacionar matéria e privação Plotino sugere que a matéria seria uma espécie de não-ser, violando os preceitos aristotélicos acerca da *ousía*, enquanto Proclo reinstaura a posição aristotélica<sup>27</sup>. Por outro lado, seguindo a tradição de Jamblico, para quem o limite (*órismó*) e o indefinido (*aóriston*) vêm imediatamente depois do Uno, Proclo não concorda com a ideia aristotélica de que a privação é em si má,

<sup>22</sup> No *Timeu*, 27a, o protagonista é apresentado como “de todos, o mais entendido em astronomia”.

<sup>23</sup> IBÁÑEZ PUIG, Xavier – “Lectura del Teetet: Saviesa i prudència en el tribunal del saber”. Tese de Doutoramento. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2003, p. 257. Ibáñez Puig esclarece que “essa afirmação constitui (...) uma correção à posição dos megáricos, para quem somente existe o Bem” (p. 258). De facto, para Euclides de Megara “(1) Somente existe *tò agathón*, o bem, ou o que é a mesma coisa, *he theós* (o deus), *he sophia* (a sabedoria), *ho noûs* (o pensamento ou a mente) [Diógenes Laércio, II, 106-7]; o Bem-Deus-Sabedoria-Pensamento é aquilo que existe, e assim é tudo: não podemos admitir nada que lhe seja contrário, e temos de negar assim a existência de tudo aquilo que se lhe oponha; e (2) ‘o homem só é capaz de fazer uma coisa quando já a está fazendo’ [*loc. cit.*]: o acto e a potência (no sentido de Aristóteles) são o mesmo, de modo que o que é não pode deixar de ser e o que não é não pode chegar a ser” (IBÁÑEZ PUIG, op. cit., p. 55).

<sup>24</sup> Mesmo as Ideias devem experimentar um não-ser relativo, uma existência situada não em sua indivisível e incomensurável unidade (espelhada na aritmética), mas relacional, como um todo divisível em partes, uma unidade (espelhada na geometria) genérica comunicável às instâncias dessas Ideias (= os seres), por participação.

<sup>25</sup> BECHTLE, Gerald – “Das Böse im Platonismus: Überlegungen zur Position Jamblichs”. In: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*. 4 (1999), pp. 63-82.

<sup>26</sup> OPSOMER, Jan – “Proclus vs. Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)”. In: *Phronesis*. 46 (2001), 2, pp. 154-188.

<sup>27</sup> *Ibidem*; PROCLUS – *On the Existence of Evils*. Trans. J. Opsomer; C. Steel. London: Duckworth, 2003, pp. 10-19.

de modo que para ele “a matéria é simplesmente a manifestação mais inferior da falta de limite. Logo, ela é produzida pelo Bem; logo, ela não é má”<sup>28</sup>. A percepção procleana do mal como sendo incapaz de subsistir *per se* pode ser encontrada no seu *Comentário ao Parménides*<sup>29</sup>, uma obra atentamente estudada por Nicolau de Cusa<sup>30</sup>, enquanto na *Teologia Platónica* (I.12) de Proclo, Nicolau de Cusa encontra a menção de uma categoria (aparentemente, uma subclasse) de negações que na verdade são privações, categoria na qual não seria difícil, depois, situar o mal como negação/privação do bem (I.18)<sup>31</sup>, como privação e negação do ser por debilidade (*imbecilitas*, traduzindo o grego *asthéneia*) e degradação que não se originam no divino (cf. a *República*, 379c, 380b)<sup>32</sup>.

Opsomer e Steel<sup>33</sup> pensam que a noção procleana do mal como *parhypó-sis* (subproduto; “deviation from subsistence” em T. Taylor<sup>34</sup>; “parasitical existence” na tradução de Opsomer e Steel<sup>35</sup>, “Pseudo-Existenz” para Hans Gerhard Senger<sup>36</sup>, traduzindo o latim *præterhypostasis*) deve muito à discussão da priva-

<sup>28</sup> Cf. tb. PROCLUS, 2003, 50 n. 62, e 121 n. 250.

<sup>29</sup> Cf. a passagem 835.12-29 da edição de V. Cousin.

<sup>30</sup> Cf., por exemplo, as extensas menções a esse comentário no *De Principio e no De li Non Aliud*, e a edição das *Marginalia* de Nicolau de Cusa ao comentário procleano ao *Parménides* em PROCLUS – *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. T. II – Livres v à vii et notes marginales de Nicolas de Cues*. Ed. C. Steel. Leuven: Leuven University Press, 1985, pp. 530-535; e KUES, Nikolaus von – *Cusanus-Texte. III. Marginalien. 2. Proclus Latinus: Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*, 2 vols.; v. 1: *Theologia Platonis, Elementatio theologica*. Hrsg. Hans Gerhard Senger; v. 2: *Expositio in Parmenidem Platonis*. Hrsg. Karl Bormann (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse). Heidelberg: Carl Winter-Universität Verlag, 1986.

<sup>31</sup> KUES, Nikolaus von – *De Apice theoriae / Die höchste Stufe der Betrachtung*. Übers. Hans Gerhard Senger. In: *Philosophisch-Theologische Werke*, cit., v. 4, p. 151, nota: “Cód. Cus. 185, fol. 33r-34r; *Théologie Platonicienne*, 1, ed. H. D. Saffrey e L. G. Westerink. Paris, 1968, p. 83, 12 – p. 86, 25”.

<sup>32</sup> KUES, Nikolaus von – *Cusanus-Texte. III. 2, cit., Marg. 73 e s.*

<sup>33</sup> OPSOMER, Jan; STEEL, Carlos – “Evil without a cause: Proclus’ doctrine of the origin of evil, and its antecedents in Hellenistic philosophy”. In: T. FUHRER; Michael ERLER (Hrsg.) – *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in Spätantike: Akten des 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22-25 September 1997 im Trier*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999, pp. 229-260; pp. 251-255.

<sup>34</sup> PROCLUS – *Proclus the Neoplatonic Philosopher: Ten Doubts Concerning Providence and a Solution of those Doubts* [pp. 1-73] and *On the Subsistence of Evil* [pp. 74-175], tradução de Thomas Taylor a partir das versões latinas de Guilherme de Moerbeke [1280 e 1311]. Chicago: Ares Publishers, 1980 [reimpressão da ed. de 1833] (outra reimpressão: *Two Treatises of Proclus the Neoplatonic Philosopher: Ten Doubts Concerning Providence and a Solution of those Doubts and On the Subsistence of Evil*. Montana: Kessinger Publishing Co., s/d.); *Ten Doubts Concerning Providence, and a Solution of those Doubts*; questão 5, p. 44, e *On the Subsistence of Evil*, seção 4, pp. 152-156 (cf. também a seção 6, pp. 162-163).

<sup>35</sup> PROCLUS – *On the Existence of Evils*. Trans. J. Opsomer e C. Steel, cit., pp. 94-96 (*De Mal. Subsist.*, 49 e 50).

<sup>36</sup> KUES, Nikolaus von – *De Apice theoriae / Die höchste Stufe der Betrachtung*, cit., v. 4, p. 151, nota.

ção ou contingência no *De Fato* atribuído a Alexandre de Afrodísias – retomada nos cap. 22-25 da *Mantissa* (o 2.º livro do *De Anima*, do mesmo autor) –, e Opsomer<sup>37</sup> sugeriu que Jamblico<sup>38</sup> foi o originador da teoria “procleana” da *parhypóstasis*. Conforme Simplício (*In [Arist.] Cat. comm.*, 418, 4-6), Jamblico desenvolveu uma série de argumentos para mostrar que o mal existe em *parhypóstasei* e é o resultado de alguma falha. Proclo tenta encontrar uma posição distinta daquelas que encontra na tradição filosófica: de que existe um princípio do mal do mesmo modo que há uma fonte única para tudo que é bom; que há uma forma ou ideia do mal; que uma “alma maléfica” é o princípio do mal. De modo a inocentar os deuses, o diádoco rejeita essas três posições, e através da ideia de *parhypóstasis* chega muito perto de afirmar que não existe uma causa do mal: o mal existe porque um agente não logra apropriadamente seu intento. A distinção aristotélica entre causalidade *per se* e *per accidens* (*Metafísica*, 6, 2-3)<sup>39</sup> mostra-se essencial à sugestão procleana de que a *parhypóstasis* diz respeito a seres que nem vem a ser através de causas segundo a natureza nem resultam num fim definido. Já com Aristóteles (*Metaf.*, 1065a24-6) “o acidental não é necessário, mas indeterminado (*aóriston*), e as causas de uma tal coisa são desordenadas (*ataкта*) e indefinidas (*apeira*)”. Sobre a “causação do mal”, Proclo sugere (*DMS*, 50.29-31) que “é apropriado chamar tal engendramento de existência parasítica [*parhypóstasis*], pois ele é sem finalidade [*atelê*(?)] e intenção [*askopon*], é de certo modo incausado [*anaitíon pês*] e indefinido [*aóriston*]<sup>40</sup>. Proclo encontra em Platão (*Teeteto*, 176a) a ideia de que o mal, como uma derivação parasítica do Bem, não é o contrário, mas o “subcontrário (*hypenantíon*)” deste, e “a noção do subcontrário permite a Proclo manter uma forma de oposição entre males particulares, isto é, relativos, e o bem, sem [contudo] atribuir qualquer existência independente a eles. (...) Posto que os males sempre parasitam boas disposições, eles podem usurpar o poder dessas disposições e usá-lo contra o bem<sup>41</sup>. Na doutrina procleana do mal, o Bem transcende a oposição primal entre ilimitado e limite, e nessa doutrina

o princípio da multiplicidade indefinida já não é mais, em nenhum sentido, um princípio do mal, mas é em cada nível descendente até [aquele d]a matéria deste mundo uma expressão da infinitude divina que procede do Bem (...). O mal, nesta forma da doutrina [pitagórico-platónica], é “negativo não no sentido de que proceda de um princípio negativo, mas no sentido de que ele não tem qualquer princípio ou qualquer existência reais, apenas uma quase-existência parasítica como um defeito do bem (foi sob essa forma, é claro, que a doutrina foi aceite pelos teólogos clássicos cristãos, que unanimemente rejeitaram [até] mesmo a ideia de um negativo e independente princípio do mal<sup>42</sup>.”

<sup>37</sup> OPSOMER, Jan – “Proclus vs. Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-37)”, cit., pp. 31-35.

<sup>38</sup> Cf., por ex., o *De Mysteriis*, I, 18; IV, 6-13, e o *De Communi Mathematica Scientia*, cap. 4.

<sup>39</sup> Cf. *Metaf.*, 5, cap. 30; 11, cap. 8, e *Fis.*, 2, caps. 4-6.

<sup>40</sup> PROCLUS – *On the Existence of Evils*. Trans. J. Opsomer; C. Steel, cit., pp. 26 e 95.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>42</sup> ARMSTRONG, Arthur Hilary – “Gnosis and Greek Philosophy”. In: ALAND, Barbara *et al.* – *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 87-124; p. 98 (inserções nossas).

O débito do Pseudo-Dionísio para com a obra procleana adquiriu projeção a partir da leitura da *expositio* de Tomás de Aquino sobre a obra *Os Nomes Divinos* (*DDN*) – compare-se<sup>43</sup> o *DMS*, 40, 110, 111, 123, com o *DDN*, IV, 18-35. Qualquer que seja a medida do débito de Dionísio em relação a Proclo, Tomás de Aquino (*S.T.*, I q. 48; *S.c.G.*, III 4-15; *De Malo*) de certo modo reapresenta a doutrina do mal de Agostinho<sup>44</sup> – cujas influências neoplatónicas haviam sido fortalecidas em Tomás pelo Pseudo-Dionísio (*DDN*, IV, 18-35) e pelo comentário de Alberto Magno (*Super Dionysium De div. nom.*<sup>45</sup>, cap. 4, n. 151-158, 168, 198 e 219)<sup>46</sup> –, com um rigor lógico-ontológico tomado da escola de Aristóteles (*Metaf.*, 9, cap. 9)<sup>47</sup>. Tomás esclarece, face ao conceito de operação, o conceito-chave de *permissão* (*s.t.*, I q. 19, ad 12)<sup>48</sup>, assim como o princípio de que o bem só indirectamente procede do mal (*ibid.*, corrigindo ligeiramente Agostinho). O mal opõe-se ao bem não numa oposição contraditória, mas numa oposição restritiva, privativa. Na privação dá-se uma afirmação definida; algo falta; não se realiza normalmente uma lei inerente

<sup>43</sup> Q.v. também STEEL, Carlos G. – “Proclus et Denys: L’existence du mal”. In: DE ANDIA, Ysabel (ed.) – *Denys l’Areopagite et sa posterité en Orient et Occident: Actes du Colloque International Paris, 21-24/09/1994*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997, p. 89-116.

<sup>44</sup> Agostinho trouxe plenamente à luz a definição do mal como privação, já presente, dentro da tradição cristã, desde Clemente de Alexandria (*Strom.*, IV, 13) e Orígenes (*De Princ.*, I, 109). “Distanciando-me da verdade, eu pensava que ia a seu encontro: porque não sabia que o mal é somente a privação de um bem e que tende para o que não é de maneira alguma” (*Confissões*, III, 7, 12). E ainda: “nenhuma natureza é o mal, e este nome não indica nada a não ser a privação do bem” (*Cid. Deus*, XI, 22). Combatendo fortemente a doutrina maniqueísta das duas substâncias, Agostinho conclui que o mal não é uma substância, pois se fosse, seria o bem (*Conf.*, VII, 12, 18). Para outras (breves) indicações sobre o mal em Agostinho, cf. KUES, Nikolaus von – *De Apice theoriae / Die höchste Stufe der Betrachtung*, cit., v. 4, p. 152, nota. Para um tratamento mais amplo da questão, cf. EVANS, Gillian Rosemary – *Agostinho sobre o Mal* (1991). Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>45</sup> Conhecido de Nicolau; cód. Cus. 96, cf. KUES, Nikolaus von – *Cusanus-Texte. III. 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*. Hrsg. Ludwig Baur. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1941, *Marg.* 364, p. 105.

<sup>46</sup> MAGNUS, Albertus – *Opera omnia. Ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatus critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense*, vol. XXXVII/1, ed. P. Simon. Aschendorff: Monasterii Westfalorum, 1972, pp. 238-243, 252, 280 e 294.

<sup>47</sup> Ao enunciar as diversas classes de privação (*sterêsis*) (*Metaf.*, 5, capítulo 22), no contexto do seu entendimento da privação como um tipo de negação (5, 1022b33; cf. também 4, 1011b19-20; 10, 1056a24), Aristóteles esteve muito próximo de reconhecer o mal como privação. Não obstante, ao associar o mal com a matéria ele recaiu no dualismo platónico: contraposta ao princípio do Bem (=Acto Puro), a matéria é o princípio do mal. Mas Aristóteles nega a positividade do mal: “Com respeito ao mal, seu fim e seu acto são necessariamente piores que sua potência, pois o ser em potência é o mesmo ser simultaneamente para o bem e o mal. É evidente, pois, que o mal não é independente dos objectos sensíveis, pois o mal é, por natureza, posterior à potência” (*Metaf.*, 9, 1051a15). O tratamento da privação na *Física* de Aristóteles (191b35-192b6) como *ausência de forma* no sujeito [ausência essa que, de certo modo, também é forma (*Fís.*, 193b20) – ao menos na linguagem] influenciou Tomás de Aquino (*s.t.*, I q. 66 a. 2) e a tradição escolástica.

<sup>48</sup> Sobre sua fundamentação, cf. *s.t.*, I q. 48 a. 2, ad 3; comparando-se no entanto com *I Sent.* 46, 1, 3, ad 6.

à essência; não se cumpre uma exigência natural. A oposição contraditória dá-se entre o ser e sua negação pura e simples. Já que o mal não consiste na pura negação do bem, então a carência simplesmente negativa não tem estatuto de mal: “(...) é impossível que o mal signifique algum ser ou alguma forma ou natureza. (...) É necessário que com a palavra mal seja designada alguma carência do bem. Por isso se diz [Dionísio, *DDN*, IV], que ‘o mal não é algo que existe nem é bom (*malum non est existens neque bonum*)’; pois, posto que o ser enquanto tal é bom, a carência de ser implica na carência de bem” (s.t., I q. 48 a. I co.)<sup>49</sup>. Reafirmando e enriquecendo com contribuições próprias a tradição procleana-dionisiana-agostiniana-tomista do mal como algo que não tem existência absoluta é que Nicolau de Cusa vem a apresentar soluções originais para alguns problemas da teodiceia.

### A Questão do Mal no pensamento de Nicolau de Cusa

Henry Bett interrogou-se<sup>50</sup> sobre como Nicolau de Cusa, que dizia que Deus não conhece as coisas porque elas existem, mas que as coisas existem porque Deus as conhece, conseguiu conciliar essa afirmação com a ideia de que Deus não é a causa do mal. Se Deus conhece o bem e o mal, como quer o Cusano, como é possível que o conhecimento do mal por parte de Deus não seja a causa do mal? Resumidamente, Bett defende a ideia de que, para Nicolau de Cusa – que acreditava que, numa perspectiva ampla, aquilo que isoladamente é visto como um mal inapelavelmente contribuiria para o bem supremo –, do mesmo modo que a multiplicidade está implícita na unidade e o finito está implícito no Absoluto, o mal estaria implícito na bondade<sup>51</sup>. Refutando Bett, De Leonardis, na obra já citada, argumenta que, para o Cusano, Deus conhece o mal, mas não é o responsável pela sua existência, pois o mal só “existe” como privação de ser, e não tem fonte nem arquétipo: o mal é uma falha em buscar o Absoluto, o fim apropriado de todas as coisas. Logo, o mal, que consistiria numa efetivação defectiva da realização plena do ser, não estaria implícito na bondade, mas na finitude.

No *De Dato Patris Luminum* (*DDPL*), Nicolau de Cusa afirma indiretamente que Deus não é a causa do mal; o mal seria causado pela inaptidão dos entes criados para atingir seu próprio potencial de bondade:

O Doador de formas nada doa que não seja Ele mesmo; ao invés disso, sua dádiva é a melhor, e é Sua bondade máxima, que é absoluta e máxima em cada aspecto. Mas ela não pode ser recebida do modo como é doada, pois o recebimento da dádiva ocorre de um modo descendente. Portanto, o infinito é recebido finitamente; o universal, singularmente, e o absoluto, contraidamente. (...) Um tal recebimento deixa de ser completamente verdadeiro em relação Àquele que se está doando (...) (*DDPL*, II, 99)<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Resposta à aparente contradição entre “o mal é uma natureza (*malum est natura*)” – objecção 5 (I q. 48 a. I arg. 5) – e a afirmação de Dionísio, “*Malum non est existens neque bonum*”.

<sup>50</sup> BETT, Henry – *Nicholas of Cusa*. Londres: Methuen, 1932, p. 152.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 152-153 e 157.

<sup>52</sup> CUSA, Nicholas of – *The Gift of the Father of Lights*. In: HOPKINS, Jasper – *Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction*. Mineapolis, Minnesota: Arthur J. Banning Press, 1986, pp. 372-390; p. 376.

Essa posição está essencialmente de acordo com a ideia agostiniana-tomista do mal como a privação de uma perfeição natural. Nicolau de Cusa escreve que “todas as coisas existentes existem na medida em que são verdadeiras, pois aquilo que é falso [= carente de verdade] não existe” (*DDPL*, IV, 111), e esse ponto de vista já está presente em Agostinho (*Soliloquios*, 1.15.29; *Patrologia Latina*, 32: 884)<sup>53</sup>. Julie C. Norman<sup>54</sup> lembra que Nicolau de Cusa equaciona a realidade com a bondade: ele vê a natureza essencial de cada coisa existente como boa, já que derivada do Absoluto. No *De Ludo Globi* (*DLG*), por exemplo, Nicolau de Cusa afirma que “O ser é algo bom, nobre e precioso. Assim, o que quer que exista não é desprovido de valor, pois nada pode existir que não tenha algum valor” (*DLG*, II, 110)<sup>55</sup>, enquanto na *Apologia* ele opina que “quando um animal peçonhento é visto não como um todo, mas quanto às suas partes separadas, ele parece não ter qualquer beleza ou bondade, pois o todo, que é bonito na totalidade, é composto de uma bela harmonia das partes” (*Apologia Doctæ Ignorantiæ*, 17)<sup>56</sup>. De Leonardis esclarece que, para Nicolau de Cusa,

o que é aparentemente mau é realmente bom desde que seja visto sob a perspectiva da ordem universal. Assim, ao relacionar-se com o ser como um todo o mal aparente produz bons efeitos e é transformado, desse modo, em bem. Essa transformação revela a operação da *coincidentia oppositorum* do Cusano no domínio da moral. A oposição entre o bem e o mal é reconciliada no âmago do Absoluto, nada mais restando além da infinita bondade do Divino<sup>57</sup>.

No pensamento do Cusano, “Ele [Deus] é Forma Absoluta, na qual toda alteridade é unidade e toda diversidade é identidade”, e “na unidade, a alteridade está presente sem alteridade, pois [na unidade a alteridade] é unidade, de modo que na Infinitude a contradição está presente sem contradição, pois [no infinito a contradição] é Infinitude. (...). A oposição [ou divergência] dos opostos é oposição sem oposição, assim como o Fim das coisas finitas é um Fim sem fim” (*De Visione Dei*, III, 9, e XIII, 55)<sup>58</sup>. Alguns dos últimos escritos de Nicolau de Cusa – por exemplo, o *De li Non Aliud* (1461) e o *De Venatione Sapientiæ* (1462) – de certo modo reconfiguram a coincidência dos opostos ao enfatizar que, em Deus,

<sup>53</sup> Referência apontada por HOPKINS, Jasper – *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, cit., p. 390, n. 41.

<sup>54</sup> NORMAN, Julie C. – “Nicholas of Cusa, Apostolate of Unity”. In: *Downside Review*. 99 (1981), pp. 59-74; p. 69.

<sup>55</sup> CUSA, Nicholas of – *The Bowling-Game* (*De Ludo Globi*). Trans. Jasper Hopkins. In: *Nicholas of Cusa: Metaphysical Especulations. Vol. II*. Mineapolis, Minnesota: Arthur J. Banning Press, 2000 [ed. on-line], p. 1242.

<sup>56</sup> CUSA, Nicholas of – *A Defense of Learned Ignorance from one disciple to another* (*Apologia Doctæ Ignorantiæ Discipuli ad Discipulum*). In: HOPKINS, Jasper – *Nicholas of Cusa's Debate With John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctæ Ignorantiæ*. Mineapolis, Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 1981; 3ª ed., 1988 [on line], pp. 459-492; p. 471.

<sup>57</sup> DE LEONARDIS, David – *Ethical Implications of Unity and the Divine in Nicholas of Cusa*, cit.

<sup>58</sup> HOPKINS, Jasper – *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, Translation, and Interpretive Study of De Visione Dei*. 3ª ed. [on-line], pp. 684 e 705.

os opostos escapam à oposição mútua, já que Deus é uma unidade compreensiva (*unitas complicans*)<sup>59</sup>.

O mal, então, não tem realidade essencial, e nada mais é que a privação de uma perfeição natural. Em sua existência subtrativa – que não chamaremos de parasítica por não havermos encontrado a expressão na obra de Nicolau de Cusa –, o mal carece de forma e de existência positiva, uma vez que “o que quer que exista, existe somente através de uma forma. (...) Em cada coisa existente, a forma é o ser que é dado à coisa. Agora, Deus é a Forma Absoluta do ser (...), pois todo o ser de todas as coisas é dado pelo Pai. Mas a forma dá o ser. Portanto, Deus, porque Ele doa o ser a todas as coisas, é a Forma Universal do ser” (*DDPL*, II, 98), e “uma coisa não existe excepto sendo verdadeira, e, do seu próprio modo, viva. Quando ela cessa de ser verdadeira e viva, ela deixa de existir. Assim, ela existe mais verdadeiramente na Forma das formas que em si [mesma], pois na Forma das formas ela é verdadeira e viva” (*De Possess*, 13)<sup>60</sup>.

### Aprofundamento da Questão

Acreditamos que a existência contingente do mal pode ser melhor compreendida à luz de duas outras passagens de Nicolau de Cusa: “(...) a criatura tem de Deus o ser uma, discreta [i.e., separada] e conexas com o universo, e quanto mais uma, mais semelhante a Deus. Mas que a sua unidade esteja na pluralidade, a discreção [separação] na confusão, e a conexão na discordância, não o tem de Deus nem de alguma causa positiva, mas de uma causa contingente” (*De Docta Ignorantia*, II, 99)<sup>61</sup>; noutros termos,

Deus cria todas as coisas, mesmo as coisas que são alteráveis, mutáveis e corrompíveis; contudo, Ele não cria alteridade, mutabilidade e corrupção<sup>62</sup>. Já que Deus é Ser, Ele cria o ser, não a destruição. Mas não é [a partir] do Criador que as coisas têm o facto de perecerem ou serem alteradas; ao invés disso, acontece de ser assim. Deus é a Causa Eficiente da matéria – não a Causa Eficiente da privação e da carência, mas da oportunidade, ou possibilidade, a partir da qual se segue a carência, de modo que não há oportunidade separada da carência [de oportunidade], que tem lugar contingentemente. Portanto, o mal e a capacidade de pecar, de morrer e de ser alterado não são criações de Deus, que é Ser (*De Ludo Globi*, II, 81)<sup>63</sup>.

Um melhor entendimento da sentença “Ele [Deus] não cria alteridade, mutabilidade e corrupção. (...) Não é [a partir] do Criador que as coisas têm o facto de perecerem ou serem alteradas; (...) acontece de ser assim” emerge da leitura do

<sup>59</sup> BETT, Henry – *Nicholas of Cusa*. Londres: Methuen, 1932, p. 122; CUSA, Nicholas of – *On Actualized Possibility* (*De Possess*). In: HOPKINS, Jasper – *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*. 3.<sup>a</sup> ed. Mineapolis, Minnesota: Arthur J. Banning Press, 1986, pp. 914-961; p. 4.

<sup>60</sup> CUSA, Nicholas of – *On Actualized Possibility* (*De Possess*). In: HOPKINS, Jasper – *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, cit., p. 920.

<sup>61</sup> CUSA, Nicolau de – *A Doutra Ignorância*. Trad. J. M. André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 71.

<sup>62</sup> Cf. o *DDI*, II, 98.

<sup>63</sup> CUSA, Nicholas of – *The Bowling-Game* (*De Ludo Globi*). Trans. Jasper Hopkins, cit., pp. 1182-1274, p. 1225.

*De Beryllo*, xxvi, 44<sup>64</sup>: “toda corrupção, toda mutabilidade e toda divisão são da matéria”, ou seja, existem em virtude de a matéria – que em Deus é “indivisível devido à sua falta de forma (como um ser ainda por existir)” – ter fora de Deus, propriamente, uma existência material, contingente<sup>65</sup>. Podemos dizer, então, que ontologicamente o mal é melhor caracterizado como um “ser” que só existe como “outro” do bem, um ser derivado (*ab-esse*) que não é propriamente um ser – podendo ser identificado com aquilo que, no *De Visione Dei* (*DVD*), aparece como “aquilo [buscado pelos pecadores] que em si é nada, e que teria permanecido como nada se Tu não o tivesses invocado a partir do nada” (*DVD*, v, 16) – e a lógica desse raciocínio encontra fundamentação em duas passagens, a primeira das quais encontrada no *De Visione Dei*: “a alteridade não é princípio de ser. Com efeito, a alteridade diz-se a partir do não-ser. É porque uma coisa não é outra (*aliud*) que se diz outra [coisa] (*alterum*). Por isso, a alteridade não pode ser princípio de ser, porque se diz a partir do não-ser e não tem princípio de ser, porque é a partir do não ser. A alteridade não é, pois, alguma coisa” (*De Visione Dei* [*DVD*], xiv, 61)<sup>66</sup>. Encontramos a segunda passagem no *De Ludo Globi*: “a alteridade não pode pertencer à essência de algo, pois na alteridade o ser não está presente, nem a alteridade está presente no ser. Ademais, a alteridade não pertence à essência da duplicidade, embora em virtude de existir uma duplicidade aconteça de a alteridade estar presente” (*DLG*, II, 81)<sup>67</sup>. O *alterum* do bem, ou o modo derivado do “ser” do mal, é entendido como um desvio e um afastamento de Deus: “(...) cada pecador desvia-se de Ti e aparta-se para longe” (*DVD*, v, 16).

Em *De Docta Ignorantia* (*DDI*), Nicolau de Cusa afirma que a criação não pode ter defeitos, e que cada criatura, inerentemente, alcança o potencial máximo que lhe é possível – “foi feito o mais semelhante a Deus aquilo que pôde ser feito; (...) toda criatura como tal é perfeita (...). Repousa todo o ser criado na sua perfeição” (*DDI*, II, 104)<sup>68</sup> –, o que é confirmado no *De Dato Patris Luminum*:

(...) cada ente existente pensa de tal modo que é bom que sempre deseja ser apenas ele mesmo da melhor maneira compatível com a condição de sua natureza, e então aquele poder integral que reconhece que esse ente existe a partir do Melhor reconhece que ele existe da melhor maneira. (...) Posto que cada ente existente recebeu seu ser do melhor e maior Professor, Aquele que não tem maior, esse ente encontra quietude em sua própria natureza específica como que em uma [sua] melhor natureza do Melhor<sup>69</sup>. Portanto, todo tipo de

<sup>64</sup> CUSA, Nicholas of – *On [Intellectual] Eyeglasses* (De Beryllo). Trans. Jasper Hopkins. In: *Nicholas of Cusa: Metaphysical Especulations – Six Latin texts translated into English*. Mineapolis, Minnesota: Arthur J. Banning Press, 1998 [ed. on-line], p. 812.

<sup>65</sup> Cf. *De Beryllo*, 48; *De Ludo Globi*, I, 46-47.

<sup>66</sup> CUSA, Nicolau de – *A Visão de Deus*. Prefácio de Miguel Baptista Pereira; tradução de J. M. André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988 (2.<sup>a</sup> ed. 1998), pp. 185-186.

<sup>67</sup> CUSA, Nicholas of – *The Bowling-Game* (De Ludo Globi), cit., p. 1225.

<sup>68</sup> CUSA, Nicolau de – *A Doutra Ignorância*, cit., p. 75.

<sup>69</sup> “Qualquer coisa que existe em acto repousa pelo facto de todas as coisas nela serem ela própria e ela própria em Deus ser Deus” (*De Docta Ignorantia*, II, 5, 120; tradução J. M. André). “Cada coisa existente em acto encontra sua paz nisto: que tudo que é/está nela é ela própria, e ela própria é/está em Deus” (tradução nossa a partir de K. JASPERS – *Nicholas of Cusa*, trad. R. Mann-

dádiva natural em cada ente existente é a melhor das dádivas – conforme o [nosso] julgamento de todos os entes que existem e que encontram repouso no seu próprio ser enquanto o melhor [possível] (DDPL, I, 93)<sup>70</sup>.

Contudo, Nicolau de Cusa também esclarece que todo ser criado “apetece o que tem do máximo [absoluto]” embora “optando que isso seja incorruptivelmente aperfeiçoado e conservado” (DDI, II, 104)<sup>71</sup> – exemplo disto, “o homem não tem apetência por outra natureza, mas apenas por ser perfeito na sua” (DDI, II, 169)<sup>72</sup>. Essa apetência por uma plenitude e conservação na perfeição da natureza intrínseca faz da alma humana, no pensamento de Nicolau de Cusa – do mesmo modo que a mente no pensamento de Agostinho<sup>73</sup> –, tanto *imago Dei* (imagem de Deus) quanto *capax Dei* (capaz de participar em Deus), ou seja, o homem é “capaz de receber” a Deus e “a capacidade que conduz à união é apenas semelhança” (*De Visione Dei*, IV, 12)<sup>74</sup>.

Já que nenhuma criatura pode exaurir o potencial do Máximo Absoluto, realidade de toda possibilidade e possibilidade de toda realidade, nenhuma criatura é tão perfeita que Deus não a pudesse (ou não a possa) aperfeiçoá-la ainda mais. Para Nicolau de Cusa “nem toda criatura alcança realmente o grau de possibilidade de sua espécie; ao contrário, excepto no caso do Nosso Senhor Jesus Cristo<sup>75</sup>, sabe-se que cada contracção<sup>76</sup> individual da espécie é uma limitação da

---

heim); “n’importe quelle chose existant en acte, est en repos du fait que tout en elle est elle-même et qu’elle-même en Dieu est Dieu” (tradução Louis Moulinier, Paris: Félix Alcan, 1930; P.U.F./Éd. de la Maisnie, 1979). Cf. Tb. *De Visione Dei*, VII, 26-27: “E enquanto no silêncio da contemplação reflecto, tu, Senhor, respondendo no âmago do meu coração, dizes: ‘Sê tu teu, e eu serei teu’ (*sis tu tuus, et ego r tuus*). Ó Senhor, suavidade de toda doçura! Facultaste-me a liberdade de eu ser eu mesmo, se eu desejar (*posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius*). Portanto, a não ser que eu seja eu mesmo, tu não podes ser meu, nem eu ser de mim mesmo. (...). E porque puseste esse assunto na minha liberdade, não me coages, e aguardas que eu escolha ser eu mesmo (*expectas, ut ego eligam mei ipsius esse*). Isso cabe a mim, e não a Ti. (...)” [tradução modificada a partir de HOPKINS, Jasper – *Nicholas of Cusa’s Dialectical Mysticism. Text, translation and interpretive study of De Visione Dei*, cit., p. 692].

<sup>70</sup> Versão nossa a partir de CUSA, Nicholas of – *The Gift of the Father of Lights*, cit. O inglês da tradução é um tanto confuso, mas compreensível, e Karl Jaspers já disse que o latim de Nicolau “nunca é simples, claro ou exacto”, e que “a linguagem e forma literária dos trabalhos do Cusano não são clássicas” [JASPERS, Karl – *Nicholas of Cusa*. Trans. R. Mannheim. In: *Anselm and Nicholas of Cusa* (da série *The Great Philosophers: The Original Thinkers*). New York; London: Harvest Books; Harcourt Brace Jovanovich, 1974, pp. 26-188; p. 29].

<sup>71</sup> Tradução nossa.

<sup>72</sup> CUSA, Nicolau de – *A Doutra Ignorância*, cit., p. 120.

<sup>73</sup> “*Eo mens est imago Dei, quo capax Dei est et particeps esse potest*” (*De Trinitate*, XIV, 11 [cf. tb. XIV, 8]).

<sup>74</sup> HOPKINS, Jasper – *Nicholas of Cusa’s Dialectical Mysticism*, cit., p. 685.

<sup>75</sup> Havendo engendrado Seu Filho, Deus habita n’Ele corporealmente (*corporaliter*), mas ocupando esse corpo Ele “Permanece como o Deus perfeito” (*Excitationum*, IX, 367. Em: CUSA, Nicolaus von – *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften. Überst. Franz Anton Scharpff*. Freiburg i. Br.: Herder, 1862; reimpr. Frankfurt am Main, 1966, p. 484).

<sup>76</sup> Sobre este conceito à luz do “pensamento assintótico” de Nicolau de Cusa, KALLFELZ, William – “The character of asymptotic reason in the works of Nicholas of Cusa”. In: *Medieval-*

perfeição maior da actualização da sua potência” (*De Dato Patris Luminum*, I, 94)<sup>77</sup>. Por outras palavras, o ser humano é “como que uma infinitude finita ou um Deus criado” (*De Docta Ignorantia*, II, 104)<sup>78</sup>; “o homem é Deus, mas não absolutamente, pois ele é homem. Logo, ele é um deus humano<sup>79</sup>” (*De Coniecturis*, II, 14, 143). O motivo da não-equivalência no homem entre possibilidade e realidade é que a imagem nunca corresponde totalmente ao modelo: “Quando nossa natureza espiritual [= nossa alma] se reconhece como a imagem viva de Deus, ela tem o poder de se tornar progressivamente mais pura e de se achegar, em sua forma, a Deus, embora, por ser uma cópia, nunca se torne [como] o original, o Criador” (Carta a Niccolò Albergati, 7)<sup>80</sup>.

*Renaissance Conference XIX*. The University of Virginia’s College at Wise, 15-17 de Setembro de 2005. In: <www.glue.umd.edu/~wkallfel/Asymptote\_Cusa\_Kallfelz.pdf>. Para Nicolau de Cusa, Jesus é simultaneamente o “*maximum concretum* [ou *contractum*]” e o “*medium absolutum*” para a união do homem com Deus.

<sup>77</sup> Versão nossa a partir de CUSA, Nicholas of – *The Gift of the Father of Lights*, cit. Cf. na p. 389, n. 7, as referências a passagens afins no *De Docta Ignorantia*.

<sup>78</sup> CUSA, Nicolau de – *A Doutra Ignorância*, cit., p. 74, onde lemos também: “Quem pode entender como todas as coisas são imagem daquela forma única infinita, recebendo da contingência a diversidade, como se a criatura fosse um Deus ocasionado, como o acidente uma substância inacabada e a mulher um homem inacabado?” (*DDI*, II, 2, 104).

<sup>79</sup> “*Humanitatis unitas cum humaniter contracta existat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis ejus universa atque ipsa intra suae regionis terminos adeo coerct, ut nihil omnium ejus aufugiat potentiam...* Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur Homo  $\mu\alpha\chi\acute{o}\theta\omicron\sigma\sigma\mu\omicron\varsigma$  aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis Deum atque Universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus Deus atque Deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter, explicata sunt, quoniam humanus existit mundus. Omnia denique in ipsa complicata sunt humaniter, quoniam humanus est Deus. Nam humanitas unitas est, quae est et infmitas humaniter contracta... Non ergo activae creationis humanitatis alius extatfinis quam humanitas. Non enim pergit extra se dum creat, sed dum ejus explicat virtutem ad se ipsam pertingit neque quicquam novi efficit, sed cuncta quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit. Universa enim in ipsa humaniter existere diximus. Sicut enim humanitatis virtus potens est humaniter ad cuncta progredi, ita universa in ipsam, nec est aliud ipsam admirabilem virtutem ad cuncta lustranda pergere quam universa in ipsa humaniter complicare”. A segunda passagem sublinhada por nós pode ser articulada com Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, III, 112, “*Præterea: Naturæ autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliæ naturæ: nam unaquæque intellectualis substantia est ‘quodammodo omnia’* (= Aristóteles, *De Anima*, 431b20), *inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu; quælibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet*”. Jasper Hopkins observa [De Coniecturis]. In: Nicholas of Cusa: *Metaphysical Speculations*. Vol. II, cit., p. 292, n. 422] que, “no *De Dato Patris Luminum* (II, 102) o homem é chamado de um deus feito humano, e tanto no *De Beryllo* (7, 1-2) quanto nos *Sermones* (p, Vol. II, f. 89, linha 3), ele é chamado de um segundo deus (*secundus deus; alius deus*)”.

<sup>80</sup> *Apud* JASPERS, Karl, *op. cit.*, p. 44. Cf. KUES, Nikolaus von – *Cusanus Texte, iv. Briefwechsel des Nikolaus von Kues, 3te Sammlung. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. Hrsg. Gerda von Bredow (Sitzungsberichte

O homem foi criado com uma natureza boa, podendo tornar-se ainda melhor<sup>81</sup>; mas, em virtude de sua mente<sup>82</sup> ou alma intelectual – capaz de sofrer aflição por tormentos (DLG, I, 26), de alcançar o perfeito contentamento (DLG, I, 43)<sup>83</sup> ou de (livre do corpo) ser recompensada com a salvação (DLG, I, 26)<sup>84</sup> –, pode, no entanto, tornar-se pior, como aprendemos do seguinte exemplo: “todo homem que não é Deus pode ser um mentiroso” (Carta a Albergati, 37)<sup>85</sup>. O homem pode tornar-se um mentiroso e bandejar-se para o mal, para as hostes do pai da mentira, o Demónio<sup>86</sup>. Apesar desse óbice, o homem é intrínseca e potencialmente divino – por motivo do seu intelecto ou alma intelectual, que compartilha da essência de Deus (DLG, I, 24-25) e é incorruptível (DLG, I, 37 e 39) –, e pode ser redimido do pecado pela graça do próprio Deus, desde que busque os meios para isso, como aprendemos da seguinte passagem (*Dialogus De Genesi*, 2, 158<sup>87</sup>):

(...) quando me direcciono ao próprio Deus, cuja prerrogativa é deificar; então de todo coração e muito firmemente reconheço e afirmo [as seguintes verdades, fazendo isto] não porque sou um cristão ou porque estou preso à Lei, mas porque a razão me proíbe de acreditar em algo distinto: (1) Deus criou o mundo e criou o homem à Sua imagem, e criou o homem excepcionalmente bom. (2) O pecado<sup>88</sup> entrou na raça humana não por causa do Criador, mas por causa do homem. (3) Deus, por muitos meios – por profecias, promessas e dádivas – resgatou o homem do mau-caminho que ele herdou de seus primeiros pais, não de Deus. (4) Deus armou o homem, [assim] resgatado, com leis, de modo a fazê-lo resistir

der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1955). Heidelberg: Carl Winter Universitätsbuchhandlung, 1955.

<sup>81</sup> “Nas crianças, a alma ainda não está formada com relação ao uso da razão”, mas chegada a “era do discernimento”, o discernimento foi unido à alma, “especialmente se a alma for exercitada através de educação. (...) E a falta de formação da alma inclina-se rumo à perfeição através da educação e por exercício” (DLG, I, 29). A referência indirecta à educação e ao exercício diz respeito, para Nicolau de Cusa, às virtudes crísticas, como se esclarece no DLG, I, 51-53.

<sup>82</sup> DLG, I, 24.

<sup>83</sup> “Um homem torna-se perfeitamente contente quando se conhece a si mesmo e percebe que no seu reino (embora pequeno) todas as coisas existem abundantemente e sem defeito, e reconhece-se feliz, se ele quer sê-lo”.

<sup>84</sup> Cf. tb. o *De Docta Ignorantia* III, 8, 228: 20-26: “(...) Bons ou maus, ‘Todos nós ressuscitaremos, mas nem todos seremos transmutados’ [1 Cor., 15, 51 (cf. tb. 2 Cor., 5, 10)], pela glória que nos transforma – através de Cristo, o filho de Deus – em filhos adoptivos. Por isso, todos ressuscitarão por Cristo, mas nem todos ressuscitarão como Cristo e em Cristo através de união, excetuando-se apenas aqueles que são de Cristo pela fé, pela esperança e pela caridade [cf. 1 Cor., 13, 13, e o DLG, I, 53: ‘... se tua bola-de-arremesso é impelida pelo espírito da fé, então por uma esperança imperturbável ela é guiada e pela caridade ela é ligada ao Cristo, que o transportará consigo para a Vida’]”.

<sup>85</sup> *Apud* JASPERS, Karl – *op. cit.*, p. 121.

<sup>86</sup> “Uma revelação verdadeira e certa pode ser feita apenas por meio da verdade. Em contraste, a falsidade desencaminha e desvia; ela é atribuída ao mentiroso Demónio, que é o Sedutor” (*De Ludo Globi*, II, 71).

<sup>87</sup> Paginação conforme a *Nicolai de Cusa Opera Omnia*. Vol. IV (*Opuscula I*). Hrsg. Paul Wilpert (= Heidelberg Ausgabe). Hamburg: Felix Meiner, 1959.

<sup>88</sup> Podemos entender aqui: o mal.

às suas inclinações corruptas. (5) Acima de tudo isso, Deus deu adicionalmente ao homem a promessa de ser um filho de Deus em e através do Seu próprio filho, desde que o homem creia [nele] e respeite os mandamentos<sup>89</sup>.

Na passagem acima, a *razão* que garante o direcionamento da alma para Deus é uma faculdade daquilo que no *De Ludo Globi* se identifica com um movimento que não é restringido pela força de leis naturais inalteráveis<sup>90</sup>, nem influenciado pelos decretos das constelações celestiais/pela influência dos céus<sup>91</sup>, aquilo que no *De Visione Dei* aparece como o *intelecto*, que não é constrangido pela influência dos céus [como o é o “espírito sensível” *DVD*, XXIV, 107] e que, mediante seu livre-arbítrio (*libera virtute* ou *l. voluntate*)<sup>92</sup>, sujeita-se à influência da Palavra de Deus, e assim “é aperfeiçoado, e cresce, e é progressivamente tornado mais capaz de receber a Palavra e mais conforme e similar à Palavra. E essa perfeição, que vem, deste modo, da Palavra, a partir da qual o intelecto tem seu ser, não é uma perfeição corruptível, mas é Divina” (*DVD*, XXIV, 108)<sup>93</sup>. Para Jorge Mario Machetta, “o cume da perfeição, que só se adquire com o exercício da liberdade, requer uma docência. O caminho proposto é o da ordem, em que o sentido obedece à razão e onde a razão domina guiada pelo Verbo, que é razão de todas as razões”<sup>94</sup>. Imediatamente em seguida, Machetta cita Nicolau de Cusa: “(...) como serei eu mesmo se tu, Senhor, não m’o ensinas? Isto é, todavia, o que me ensinas: que os sentidos obedeçam à razão e a razão domine. Portanto, quando o sentido serve à razão sou eu mesmo, mas a razão não tem de onde ser guiada senão por ti, Senhor, que és o Verbo e a razão (*ratio*) das razões” (*DVD*, VII, 28). Quando a faculdade racional do intelecto (ou espírito) age unicamente conforme sua “supra-natureza” original, divina, estamos livres das pulsões sensíveis (“nossa natureza”), e nosso arbítrio é, sob essa perspectiva, livre. Podemos agora remeter a duas passagens onde Nicolau de Cusa explicita qual é a relação entre livre-arbítrio assim compreendido e o mal:

<sup>89</sup> HOPKINS, Jasper (trad.) – *A Miscellany of Nicholas of Cusa*. Mineapolis, Minnesota: Arthur J. Banning Press, 1994 [ed. on-line], p. 401.

<sup>90</sup> “Todas as coisas de uma mesma espécie são impelidas e se movem por um movimento singular específico, como que [movimentadas] por uma lei inata da natureza. Nosso espírito, que é régio e imperial, não é restringido por essa força. (...) De uma maneira imediata, o homem é súbdito de seu próprio rei [= seu intelecto], que reina dentro dele; mas por sua vez ele é súbdito, de um modo intermediário, do reino do mundo [= o macrocosmos]. (...) O reino de cada homem é livre, como também o é o reino do universo” (*DLG*, I, 35, 43 e 56). Cf. tb. *DC*, II, 14-17; *DVD*, 7, 26-28; *DVS*, 20.

<sup>91</sup> *DLG*, I, 56.

<sup>92</sup> “Cada homem é livre para pensar sobre o que quer que ele deseje, e é igualmente livre para considerar e determinar o que quer que ele deseje. (...) Cada homem tem seu próprio espírito livre” (*DLG*, I, 34).

<sup>93</sup> HOPKINS, Jasper – *Nicholas of Cusa’s Dialectical Mysticism: Text, translation and interpretive study of De Visione Dei*. 2<sup>nd</sup> ed. Mineapolis: Arthur J. Banning Press, 1985, 1988; 3.<sup>a</sup> ed. [on-line] s/d; p. 733).

<sup>94</sup> MACHETTA, Jorge Mario – “Nicolás de Cusa: Perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de Dios”. In: *Veritas*. 44 (1999), 3, pp. 823-830; p. 828.

Em nós, algumas coisas (p. ex., coisas que nossa animalidade requer) são pensadas, consideradas e determinadas naturalmente, e existem outras coisas que dizem respeito ao espírito mesmo estando separado do corpo. Quando nos damos conta desse facto, reconhecemos por experiência que, no primeiro caso, somos movidos não livremente, mas a partir da necessidade de nossa natureza perceptual e corporal, enquanto no segundo caso nos movemos livremente, pois nosso espírito livre move-se a si mesmo. A nossa natureza nunca pode impor sobre nosso espírito qualquer necessidade; mas nosso espírito pode bem [impor necessidade] sobre nossa natureza, como é evidente em relação ao *bem* ([p. ex.,] nos casos de abstinência e castidade) e com respeito ao *mal* ([p. ex.,] quando pecamos contra nossa natureza e quando os desesperados se voltam contra si mesmos e se matam) (...).

Em nosso reino, essa regente [= a *fortuna*], que momentos atrás [I, 40] foi chamada de a alma do mundo, não controla as coisas que são do homem. Pois cada homem tem livre escolha<sup>95</sup>, isto é, o poder de querer ou não querer; ele conhece [a diferença entre] virtude e vício, [entre] o que é honroso e o que é desonroso, o que é justo e o que é injusto, o que é louvável e o que é repreensível, o que é glorioso e o que é vergonhoso. E ele sabe que o bem deve ser escolhido, e que o mal deve ser evitado; pois ele tem dentro de si um rei e um juiz [com poder] sobre essas coisas que, já que os animais brutos deles são ignorantes, pertencem [apenas] ao homem enquanto homem. E em relação a essas coisas seu nobre reino não é/está de modo algum sujeito ao universo ou a outra criatura – algo que não é verdadeiro em relação àqueles bens extrínsecos que são chamados de fortuitos, dos quais o homem não pode ter tantos quantos quiser, pois eles não estão sujeitos ao seu livre arbítrio (*libera voluntate*) – diferentemente dos antes mencionados bens imortais, que estão sujeitos ao arbítrio. Pois se sua alma imortal deseja assim, ela encontra e livremente escolhe as virtudes imortais como nutrição imortal para a vida própria da alma, mesmo que [por outro lado] a alma vegetativa busque e encontre alimento corporal adequado a ela (*De Ludo Globi*, I, 36 e 58)<sup>96</sup>.

Para Nicolau de Cusa, Deus quis que o homem, que sem o livre-arbítrio seria uma criatura sujeita ao inexorável jugo da necessidade, e não uma criatura nobre, pudesse ser capaz do erro e do pecado, movido pela desobediência, mas que fosse ao mesmo tempo capaz de pautar-se pelas tarefas divinas por livre escolha, movido pela obediência e pelo amor (*Excitationum*, VI, 527)<sup>97</sup>. No tratado *Do Ludo Globi*, que tira seu título da metáfora do jogo da bola-de-arremesso<sup>98</sup>, que não é outro que o jogo da vida humana com seu progredir sinuoso (influenciado pelo esforço individual e pela graça divina), aprendemos que “o simbolismo mais profundo desse jogo” é que

aprendemos como retificar, pela prática da virtude, essas inclinações e curvas naturais, a fazê-lo de modo tal que, na extensão, após muitas variações, movimentos circulares instáveis e curvas, logramos repousar no Reino da Vida (...) Cada homem, empenhando-se por si mesmo, deve governar suas inclinações e tendências (...). Após um certo tempo, tornado temperante dessa maneira, ele busca encontrar um modo pelo qual a curvatura [não abso-

<sup>95</sup> Nota de CUSA, Nicholas of – *The Bowling-Game* (De Ludo Globi), cit., p. 1258, n. 84: “Nicolau frequentemente alude ao livre arbítrio humano, especialmente nos seus sermões. No entanto, ele faz pouco para analisar essa noção. *DVD*, IV, 12 (10-12) e VII, 27, *DVS*, XX, 58 (1-7) e XXVII, 82 (13-14), *DLG*, I, 34-36 e 58 (2-15), *De Apice*, XXI, 4-5 e XXIII, 2-10. *Sermones* CXXIX, 7 (1-3), CXXXV, 7 (1-7) e 15 (9-10), CXXXVIII, 5 (8-14); *Sermones*, p. Vol. II, ff. 103r, 104v, 109v, 111v, 130r & v”.

<sup>96</sup> CUSA, Nicholas of – *The Bowling-Game* (De Ludo Globi), cit., pp. 1199 e 1211.

<sup>97</sup> Parafraseado a partir de JASPERS, Karl – *op. cit.*, p. 173.

<sup>98</sup> Descrita, com seus movimentos, no *DLG*, I, 4.

lutamente esférica] dessa bola-de-arremesso não o previna de chegar ao Círculo da Vida. Esse é o poder simbólico do jogo: que mesmo uma bola-de-arremesso curvada [de modo não absolutamente esférico] pode ser controlada pela prática da virtude, de modo que, após muitos desvios instáveis do seu movimento, a bola pára no Reino da Vida (...).

O movimento humano não pode continuar numa linha recta; logo ele desvia e sempre oscila em direcções inconstantes e diversas, por causa de sua terrenalidade. Contudo, através da prática da virtude ele [=o homem] pode fazer com que seu próprio movimento de rotação pare dentro do círculo. E Deus, que está sendo buscado por meio do movimento humano, assiste a uma intenção boa e perseverante e aperfeiçoa uma boa vontade. Pois Deus é Aquele que guia o crente e o leva à perfeição, e Quem por sua clemência omnipotente conserta a condição enfraquecida daquele que tem esperança n'Ele (...) Deus não desampara aqueles que tem esperança n'Ele [*Hebreus*, 13: 5; *Josué*, 1: 5] (*DLG*, I, 54 e 59)<sup>99</sup>.

As complexas relações entre livre-arbítrio e desígnio exterior são explicitadas no diálogo entre João, o discípulo, e seu mestre, o Cardeal:

[*O Cardeal*.:] Pode-se dizer que o acaso (*fortuna*) é aquilo que ocorre independentemente da vontade de alguém (*Id quod præter intentionem evenit*); e uma vez que cada jogador mira o centro do círculo, não é acaso<sup>100</sup> se [sua bola] chega lá. Mas não está sob nosso poder que nossa vontade seja perfeitamente alcançada, pois quando a bola avança, olhamos para ver se ela se aproxima do centro, e gostaríamos, se pudéssemos, de auxiliá-la finalmente a parar lá. (...) Não podemos, por meio de uma intenção superveniente, modificar o curso que imprimimos [à bola]. (...) Consequentemente, um mau hábito, que é um [tipo de] movimento<sup>101</sup>, não permite a ninguém agir bem, a não ser que, depois dele ter sido posto de lado, a pessoa faça com que um movimento de virtude [ou: rectificador] resulte num hábito bom. Portanto, se aqueles que estão correndo languidamente terminam pobremente a corrida, mesmo que eles se arrependam disso [do mau hábito] a caminho, eles então têm de imputar esse [mau] resultado não àquela disposição que é usualmente chamada de acaso ou má sorte, mas a eles mesmos (...). (...)

[*João*.:] Segundo esse ponto de vista, então, cada um deve imputar as ocorrências, mesmo as adversas, apenas a si mesmo.

[*O Cardeal*.:] Isso é verdadeiro no que concerne à moral e àquelas obras que são características do homem enquanto homem. Pois ninguém é vicioso excepto através de sua própria falta (*Nemo enim vitiosus nisi sua culpa*).

[*João*.:] Nesse caso, o que significa dizer que o acaso (*fortuna*) é omnipotente?

[*O Cardeal*.:] Um poeta [Virgílio, *Eneida*, VIII, 334] disse isso, sabendo que os filósofos platónicos afirmam isso. Pois eles dizem que a *fortuna* é a ordem e a disposição de todas as coisas no ser próprio dessas coisas; e eles chamam a *fortuna* de necessidade conectante (*necessitatem complexionis*)<sup>102</sup>, pois nada pode resistir a essa disposição. Diz-se que essa

<sup>99</sup> Tradução (com ligeiras alterações) a partir de CUSA, Nicholas of – *The Bowling-Game* (De Ludo Globi), cit., pp. 1209 e 1212.

<sup>100</sup> N. de HOPKINS – *op. cit.*: “embora isso possa envolver algum elemento do acaso...” (p. 1263, n. 150).

<sup>101</sup> *Ibidem*: “A tradução do rei James para *Romanos*, 7: 5, traz a magnífica metáfora ‘the motions of sins’” (p. 1263 n. 150).

<sup>102</sup> J. M. André (*DDI*, II, 7, 129-30, e 9, 142), seguindo de perto a tradução de Louis Moulinier, oferece a tradução “necessidade da complexão” [Moulinier: “*parce qu’il descend de la nécessité absolue, pour être comme une nécessité restreinte, et une forme restreinte, dans laquelle toutes*”

disposição, ou *fortuna*, não é favorável nem desfavorável, excepto segundo nosso ponto de vista e conforme o desdobramento das coisas na realidade e na prática (*Nec adversa nec prospera dicitur dispositivo seu fortuna illa nisi quantum ad nos et secundum explicationem rerum actu et opere*). Por exemplo, a disposição e a ordem de ser um humano [*homo*] é tal que todos os traços [do homem] são feitos do modo como são feitos; de outro modo, um homem não seria feito. Portanto, o acaso, ou fortuna, é uma necessidade inevitável (*DLG*, I, 56 e 57)<sup>103</sup>.

Diego Giordano esclarece que, “aquilo que o homem chama de *fortuna* não existe em si e por si, se bem que exista em relação às diversas expectativas humanas. Para o Cusano, aquilo que o homem define como *fortuna* é na realidade a ordem mesma da criação, da qual o homem não pode prescindir”<sup>104</sup>.

O arbítrio pode fazer-se livre através daqueles “três poderes da alma intelectual” ou da “razão vivente” de que fala Nicolau de Cusa (ter no pensamento, considerar e determinar), sabendo-se que ter algo no pensamento leva – tanto melhor quanto mais eficazmente a alma se pode afastar [da consciência] do corpo<sup>105</sup> de modo a melhor pensar, considerar e determinar (*DLG*, I, 31) – à consideração sobre isso, e daí à determinação, “num movimento vivo que move a si mesmo perfeitamente” e que é necessário para que se logre “viver perfeitamente” (*DLG*, I, 31-32). A vida perfeita, por sua vez, deve levar em conta a convivência pacífica: a tolerância religiosa<sup>106</sup>, expressão de um intelecto racional, é um meio para uma vindoura remissão do mal, como entendemos dessas palavras que Nicolau de Cusa dirige a Deus: “Se condescendermos em fazer o anteriormente mencionado [‘seja benévolo, e todos os povos serão salvos’], a espada cessará, assim como a malícia do ódio e todos os males, e todos os homens saberão que não existe mais que uma única religião, com uma variedade de ritos (*non est nisi religio una in rituum varietate*)<sup>107</sup>” (*De Pace Fidei*, I)<sup>108</sup>.

*les formes se trouvent véritablement*”; André: “porque procede descensivamente da necessidade absoluta como se fosse uma espécie de necessidade contraída e de forma contraída na qual estão todas as formas na verdade” (*DDI*, II, 7, 129)], e remete para CHARTRES, Thierry of – [*Theodoricus Carnotensis*] *Glosa super Boethii librum de Trinitate (Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*. Ed. Nikolaus M. Häring. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971, pp. 257-300), II, 21.

<sup>103</sup> Tradução (com ligeiras alterações) a partir de CUSA, Nicholas of – *The Bowling-Game* (De Ludo Globi), cit., pp. 1210-11.

<sup>104</sup> GIORDANO, Diego – “Il problema etico del *reditus* nel pensiero di Niccolò Cusano: *Visio Intellectualis e Theosis*”, cap. IV – “La Grazia divina e la libertà dell’uomo”. In: <www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/Temi/Teologia/Cusano/Cusano/Libert%E0.htm >.

<sup>105</sup> “A alma deseja estar completamente livre, de modo a operar livremente. Mas esse poder livre, ao qual nós chamamos de alma racional, é mais forte na medida em que se liberta das restrições corporais. Portanto, a alma não está mais viva no corpo que apartada dele” (*DLG*, I, 31). Sobre o poder da busca contemplativa, cf. o *De Querendo Deum*, III, 34; sobre suas exigências, cf. o *DDQ*, III, 42-43.

<sup>106</sup> Sobre os limites da tolerância em Nicolau de Cusa, cf. o *De Ludo Globi*, I, 51-53, e JASPERS, Karl – *op. cit.*, p. 138.

<sup>107</sup> Cf. tb. *Cribratio Alkorani*, I, 2 (27: 9-10).

<sup>108</sup> HOPKINS, Jasper – *Nicholas’ of Cusa De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and analysis* (1990). 2<sup>nd</sup> ed. Mineapolis, Minnesota: Arthur J. Banning Press, 1994 [ed. on-line], p. 635.

Jasper Hopkins pensa<sup>109</sup> que, embora Nicolau de Cusa acreditasse que Deus não poderia ter feito o universo mais perfeito do que ele *realmente* é, ele poderia ter feito (e pode fazer) o nosso mundo mais perfeito do que ele é: Deus poderia ter criado (e pode criar) uma infinita variedade de “universos”, alguns melhores e alguns piores de que nosso mundo; contudo, cada universo particular seria (e é) “apenas” tão perfeito quanto pode ser, posto que Deus só cria aquilo que é o melhor que pode ser – e o mundo não pode ser totalmente isento de imperfeição, pois só Deus é perfeito: “nosso mundo, que foi criado a partir do Mundo Eterno – isto é, criado pelo Eterno Começo –, não está situado na verdade, mas está situado na falibilidade da mudança: ele está situado não em meio à bondade [absoluta] – que convém apenas a Deus, isto é, ao Mundo Criador –, mas em meio ao mal<sup>110</sup>” (*De Principio*, 37)<sup>111</sup>. Podemos compreender melhor o pensamento de Nicolau de Cusa se analisamos o status ontológico da bondade do universo à luz da dinâmica processual entre potência (virtualidade) e acto (realidade): no universo, tudo é virtualmente bom, mas essa bondade tem de efectivar-se por um resguardo e um incentivo da bondade natural – sim, porque “as coisas baixas têm apetência pelo bem (*turpe appetit bonum*)”, assim “como a matéria tem, por aptidão sua para receber a forma, uma certa apetência” (*De Docta Ignorantia*, II, 152)<sup>112</sup>. Uma tal análise da relação entre potencialidade e realidade do bem encontra apoio em passagens de Nicolau de Cusa, como p. ex. algumas citadas no parágrafo acima<sup>113</sup> e esta outra:

[94] (...) uma árvore não vem a existir a partir da potência da semente se não for pela dádiva do sol – dádiva esta que também se dá porque esse poder está presente na semente<sup>114</sup>. [95] Assim, o Apóstolo [Tiago]<sup>115</sup> quis isentar dos erros tanto aqueles que afirmaram que Deus

<sup>109</sup> Acompanhando WATTS, Pauline Moffitt – *Nicholas Cusanus: A Fifteenth Century Vision of Man*. Leiden: E. J. Brill, 1982, p. 211.

<sup>110</sup> “*Quia mundus constitutus per aeternum mundum sive principium constitutus non est in veritate, sed fallibilitate varietatis positus, sic non in bono, quod soli deo sive constituenti mundo convenit, sed in maligno positus est*”. Faz-se menção aqui a 1 João, 5: 19.

<sup>111</sup> HOPKINS, Jasper – *Nicholas’ of Cusa: Metaphysical Especulations (On the Beginning / De Principio*: pp. 880-910), p. 897.

<sup>112</sup> CUSA, Nicolau de – *A Doutra Ignorância*, cit., p. 109.

<sup>113</sup> *De Dato Patris Luminum*, I, 94, e *De Coniecturis*, seção II, 14, 143.

<sup>114</sup> Cf. o *DQD*, III, 44: “quando atentamos com o olho do nosso intelecto para um pequeníssimo grão de mostarda e contemplamos sua capacidade (*virtus*) e seu potencial (*potentia*) encontramos um vestígio de Deus, de modo que somos erguidos a um maravilhar-se n’Ele; pois embora o grão seja tão pequeno em tamanho físico, seu poder (*vis*), contudo, é infinito. Nesse singular grão estão presentes uma grande árvore com folhas e galhos e muitos outros grãos nos quais, de modo semelhante, esse mesmo poder está presente de maneira que ultrapassa toda contagem”.

<sup>115</sup> (...) Quando, enquanto colectava ervas, me veio à mente o texto apostólico no qual Tiago (1:17) indica que ‘cada dádiva melhor e perfeita vem do alto’, do Pai das luzes, tu me motivaste a escrever minha conjectura sobre a interpretação desse texto” [*De Dato Patris Luminum*, I, prólogo; a partir de CUSA, Nicholas of – *The Gift of the Father of Lights* (trans. J. Hopkins). In: *Nicholas of Cusa’s Metaphysic of Contraction*, cit., pp. 372-390; p. 372; cf. tb. a p. 373]. A *Vulgata* traz: “*Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*” (Tiago 1:17).

é a causa do mal quanto aqueles que se autopromoveram por sua presunção – como se um homem, por si mesmo e à parte da dádiva paternal da graça e de Sua determinação, pudesse chegar a apreender a sabedoria. [Os seguintes] foram pecados dessa natureza: (1) aquele pecado mais presunçoso do espírito imaterial racional Lúcifer<sup>116</sup>, que tentou ascender por seu próprio poder até a similitude do Altíssimo, e (2) aquele pecado do espírito racional corporificado dos [nossos primeiros] ancestrais, que esperaram alcançar uma perfeição divina do conhecimento por meio do alimento presente no perceptível fruto de uma árvore. A partir desses exemplos somos instruídos de que a actualização [que é necessária] de modo a que possamos apreender a sabedoria – que tanto é uma luz viva quanto a gloriosa aquiescência do desejo do nosso espírito – não pode provir nem de nós mesmos nem desde formas de vida inferiores, perceptíveis, mas pode vir [apenas] do Pai e doador de formas, que é quem detém sozinho a prerrogativa do aperfeiçoamento (*De Dato Patris Luminum*, I, 94-95)<sup>117</sup>.

Para Nicolau de Cusa, aqueles que se autopromovem por sua presunção são, sobretudo, os filósofos que não honram a Deus,

aqueles que têm um coração orgulhoso, que são presunçosos, que se crêem sábios, aqueles que confiam [incondicionalmente] na sua própria inteligência, aqueles que em sua ascensão orgulhosa se julgam semelhantes ao Altíssimo, aqueles que se exaltaram até [acreditarem ter] um conhecimento dos deuses – todos esses erraram, pois eles fecharam antecipadamente para si mesmos o caminho que leva à sabedoria quando eles supuseram que não havia outro [caminho] além daquele que eles mediram com o próprio intelecto. E em suas vaidades eles pararam cedo e abraçaram a árvore do conhecimento, mas não apreenderam a árvore da vida. Portanto, o fim desses filósofos que não honraram a Deus não foi outro além de perecerem em suas próprias vaidades (*De Quaerendo Deum*, III, 40)<sup>118</sup>.

No espírito dessa passagem, honrar a Deus é, sobretudo, reconhecer que o homem veio ao mundo para buscar a Deus (*DQD*, III, 43) e para reconhecer que, nessa busca, toda virtude é obtida mediante o delicado balanço entre o mérito humano e a graça divina (*DQD*, III, 42). “Apreendendo as obras de Deus nos maravilhamos com a Sabedoria Eterna e somos despertados pela brisa externa tanto das obras quanto das criaturas com poderes e operações tão variados, de modo que nosso desejo se possa converter em amor ao Criador e numa intuição daquela Sabedoria que miraculosamente ordenou todas as coisas” (*DQD*, III, 43).

Para Nicolau de Cusa, “o mundo foi criado para ser tão perfeito quanto ele poderia ter sido feito” (*DLG*, I, 19); “o universo não esgota a infinita e absolutamente máxima potência de Deus, (...) de modo que todas as coisas sejam o que são do melhor modo possível entre o máximo e o mínimo, e Deus seja o princípio, o meio e o fim do universo e das coisas singulares (...)” (*DDI*, III, 185)<sup>119</sup>. Todos os componentes do universo são tão perfeitos quanto podem ser, desde que não

<sup>116</sup> No *De Ludo Globi*, II, 89, encontramos uma menção aos “espíritos maus, apóstatas, e sua queda, pois de cada ordem e de cada coro [de bons espíritos] certos transgressores caíram, e sua queda se deu em virtude de terem caído ruinosamente da certeza do conhecimento até à incerteza”.

<sup>117</sup> Tradução a partir de HOPKINS, Jasper – *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, cit., p. 374.

<sup>118</sup> Tradução a partir de HOPKINS, Jasper – *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, cit., pp. 324-325.

<sup>119</sup> CUSA, Nicolau de – *A Doutra Ignorância*, cit., p. 131. Cf. ainda o *De Possess*, 8: 12-16.

sejam obstaculizados, lesados ou contaminados<sup>120</sup>. Essa posição, contudo, não é igual àquela de Leibniz<sup>121</sup>: Nicolau de Cusa, para quem “o mundo não é (foi) tão perfeitamente criado que, ao criá-lo, Deus tenha feito tudo que Ele é capaz de fazer” (*DLG*, I, 19), não vê o universo actual como o melhor dos mundos possíveis, pois a ser verdade isso, o poder e a bondade de Deus seriam limitados, pois não seria possível para Ele melhorar o universo existente – o que contradiria todo o espírito da filosofia cusana, que busca salvaguardar a natureza infinita e absoluta do Ser divino. Como esclarece De Leonardis,

é possível para Deus criar um universo mais perfeito do que este. Contudo, do mesmo modo que cada ser individual reflecte<sup>122</sup> o Divino no mais alto grau que lhe cabe, assim também cada universo que Deus poderia criar reflectiria, igualmente, a imagem do divino à maneira que lhe seria a mais acurada possível e que, neste sentido, é perfeita. Também, assim como nenhum indivíduo pode alcançar todo o potencial que é facultado à sua espécie, do mesmo modo nenhum universo poderia alcançar todo o potencial que lhe é facultado, pois isso o tornaria igual ao Absoluto. Então, embora cada ser individual e o universo em si reflectam o Divino na maior grandeza que suas naturezas finitas permitem, a possibilidade de desenvolvimento é sempre deixada em aberto, já que nenhum ser é tudo o que pode ser: (...) Nenhum ser finito é tão completo que não possa ser melhor do que é<sup>123</sup>.

Fora de Deus, nenhuma possibilidade equivale a uma realidade de igual magnitude; com seu intelecto, Nicolau de Cusa percebeu que “se o poder de um grão de mostarda fosse realmente desdobrado, então este mundo sensível – ou melhor, dez mundos, mil mundos, ou tantos mundos quantos forem contáveis – não seria suficiente”, e que o intelecto humano “abarca todo esse poder de um grão, apreende que o que se disse [sobre o grão] é verdade, e, portanto, em sua compreensão ele supera a capacidade inteira de todo o mundo sensível – não [apenas a capacidade] de um mundo, mas [aquela] de mundos infinitos” (*DOD*, III, 44)<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> HOPKINS, Jasper – *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, cit., p. 88.

<sup>121</sup> “(...) *Entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne seroit point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encor de moins parfaits au dessous de luy*” [*Ensaio de Teodiceia*, 416. In: LEIBNIZ, G. W. von – *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Originne du Mal* (1710). *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Vol. 6. Hrsg. C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1885 (reimpr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1996, pp. 3-471; p. 364). Antes de aparecer nos “Ensaio de Teodiceia”, a questão dos mundos possíveis é anunciada por Leibniz em 1697, no seu “*de Rerum Originatione radicali*” [Cf. LEIBNIZ, G. W. von – “*De la production originelle des choses prise à sa racine*”, tradução do latim por P. Schreker. In: *Opuscules philosophiques choisis*. Paris: Vrin, 1969, p. 83]. Cf. também, precedendo imediatamente os “Ensaio de Teodiceia” de Leibniz, o “Discurso Preliminar da Conformidade da Fé com a Razão”, 37: “podemos e devemos dizer que Deus fez tudo como deveria” [Leibniz, 1885 (*op. cit.*), p. 71]. A ideia *du meilleur des mondes* é satirizada por Voltaire na questão xxvi, homónima, de “O Filósofo Ignorante”, e ainda no “Cândido”, e atacada por Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e Representação*, v. II, lv. 4, cap. 46.

<sup>122</sup> A palavra originalmente empregada aqui, “*images*” (do verbo *to image*), guarda uma duplicidade de sentido que se atenua na tradução para o português.

<sup>123</sup> DE LEONARDIS, David – *Ethical Implications of Unity and the Divine in Nicholas of Cusa*, cit., cap. v, final.

<sup>124</sup> Tradução a partir de HOPKINS, Jasper – *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, cit., pp. 327.

### Considerações finais

Inegavelmente os humanos experimentam o mal na sua vida diária, mas isso ocorre porque, em virtude da natureza finita de nossas mentes, apenas de modo isolado podemos apreender as entidades e fenómenos que constituem a realidade. Se essas entidades e fenómenos pudessem ser apreendidos sob uma perspectiva que os integrassem com o resto da ordem universal, sua harmonia se tornaria manifesta, e sua natureza essencialmente boa seria percebida – como é percebida pela Mente Absoluta, em sua infinita unidade capaz de abarcar omniscientemente tudo o que foi, é e será –, e se veria que aquilo que parece ser mau sob uma perspectiva finita não o é sob uma perspectiva infinita<sup>125</sup>. De Leonardis apropriadamente apontou que

O princípio da individualidade é o que faz com que alguns seres pareçam ser maus. Contudo, uma vez que esses seres particulares sejam vistos como contrações [*complicationes*] particulares do Todo – e, desse modo, como sendo expressivos do Seu ser –, eles podem então ser vistos sob a perspectiva da totalidade do ser. Sob essa perspectiva, males particulares podem ser vistos como expressões parciais do Bem transcendental do Todo. Assim, o mal mantém sua própria realidade não-essencial no domínio finito, enquanto é inerente a um indivíduo particular, mas em relação à completude do ser, da qual cada indivíduo é uma contração, nenhum mal é possível, já que ao Absoluto, enquanto tudo que Ele pode ser, nada falta<sup>126</sup>.

O que poderíamos dizer, então, sobre o possível lugar do mal colectivo na sociedade? William F. Wertz Jr., um trabalhista cristão norte-americano<sup>127</sup> que traduziu diversas obras de Nicolau de Cusa para o inglês<sup>128</sup>, tentou entender, sob uma perspectiva cusana, a conciliação da entropia com a ordem sócio-económica. Tratando da desorganização social como uma espécie de entropia, Wertz esclarece que deve ficar claro que esta “existe do mesmo modo que o mal existe. Ela não tem um ser positivo, existindo, portanto, apenas na medida em que o homem, através do mau-uso de seu livre-arbítrio, se distancia do bem. Portanto, ao invés de ser uma lei do universo, a entropia [sócio-económica] é meramente a má consequência da decisão do homem em diminuir a graça e a bondade de Deus ao recusar a conformar seu intelecto à Palavra de Deus”<sup>129</sup>. A alternativa cusana a essa entropia seria a conformidade colectiva, a sujeição pela fé, à Palavra de Deus – a partir da qual e assemelhando-se à qual o intelecto é nutrido e aperfeiçoado, uma vez que, além de Deus, esta é a única perfeição incorruptível (*DVD*, XXIV, 108). Sábio ensinamento para a sociedade contemporânea...

<sup>125</sup> MCTIGHE, Thomas P. – “Nicholas of Cusa and Leibniz’s Principle of Indiscernibility”. In: *Modern Schoolman*. 42 (1964), Novembro, pp. 33-46; p. 35.

<sup>126</sup> DE LEONARDIS – *op. & loc. cit.*

<sup>127</sup> Candidato a senador do estado de Washington pelo *Labor Party* em 1976.

<sup>128</sup> CUSA, Nicolaus of – *Toward a New Council of Florence: ‘On the Peace of Faith’ and Other Works by Nicolaus of Cusa*. Translated and with an introduction by William F. Wertz, Jr. Washington, D.C.: Schiller Institute, 1993.

<sup>129</sup> WERTZ JR., William F. – “Nicolaus of Cusa’s *On the Vision of God* and the Concept of Negentropy”. In: *Schiller Institute Labor Day Conference*, 5 de novembro de 1993, texto originalmente publicado em *Fidelio*. 2 (1993), Inverno ([www.schillerinstitute.org/fid\\_91-96/934\\_cusa\\_negentropy.html](http://www.schillerinstitute.org/fid_91-96/934_cusa_negentropy.html)).