



**O *Amor* como a maior das virtudes nos *Sermões* de Nicolau de Cusa
El *Amor* cómo la mayor de las virtudes en los *Sermones* de Nicolás de
Cusa**

The *Love* as the greatest virtue in the *Sermons* of Nicholas of Cusa

Maria Simone Marinho NOGUEIRA¹

Resumo: O amor foi abordado por Nicolau de Cusa ao longo da sua obra filosófico-teológica. Entretanto, uma parte desta, em especial, merece a nossa atenção quando analisamos tal tema. Trata-se dos Sermões, redigidos e pregados nos vários momentos da vida do pensador alemão. A partir deles propomos, neste artigo, uma reflexão sobre o amor como a maior das virtudes.

Palavras-chave: *Amor* – Virtude – *Sermões* – Nicolau de Cusa.

Abstract: Nicholas of Cusa approached the theme of love throughout his philosophical-theological work. A part of this work, however, deserves our special attention when we analyze this theme. We refer to the Sermons: in various moments of his life the German Thinker has prepared and preached these writings. We propose, from them, a reflection on the love as the greatest of virtues.

Keywords: *Love* – Virtue – *Sermons* – Nicholas of Cusa.

I. Os *Sermões* e o *Amor*

Nicolau de Cusa possui uma obra vasta e diversificada, não só no que diz

¹ Professora de Filosofia Medieval da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Coordenadora e Pesquisadora do *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval/CNPq: uepb.edu.br/principium. E-mail: mar.simonem@gmail.com.

respeito aos temas que abordou, como também ao modo como esses temas foram explicitados. Assim, do tratado filosófico aos diálogos, passando pelas cartas e pelos sermões, o pensador alemão deixou-nos um rico legado sobre diferentes categorias filosóficas, dentre estas, o amor. Afinal, como afirma um dos estudiosos da sua obra, Wilhelm Dupré:

[...] a pergunta pelo amor se revela como um problema ontológico que se repete em todos os níveis da realidade e, em consequência disto, também pode ser descrito e tematizado. [...] segue-se daí, então, não somente que a vida do espírito é o seu amar, e que a pergunta pelo amor é uma pergunta pela vida e pelo sentido do *dasein* espiritual, mas também que a experiência desta vida na apreensão da realidade desempenha uma função fundamental (DUPRÉ, 2000, p. 66).

Embora o tema do amor tenha sido explicitado ao longo dos seus textos, um grupo, em especial, merece a nossa atenção quando se trata de abordá-lo: trata-se dos Sermões que, apesar da importância que desempenham, ainda não receberam, da parte dos pesquisadores, toda a atenção que merecem (cf. Lentzen-Deis, 2008 e Jean-Michel Counet, 2008, por exemplo). São quase trezentos Sermões (293) e, destes, apenas uns poucos não fazem referência ao tema do amor. Por outro lado, o amor não é apresentado de forma homogênea, mas aparece sob vários prismas.

Assim, por exemplo, no *Sermão 41 (XLI, Confide, filia!)*, o amor é mostrado como a forma ou a vida de todas as virtudes (*caritas enim est «forma» seu «vita» «omnium virtutum»*)². Na sua pregação sobre o belo, *Sermão 243 (CCXLIII, Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te)*, Nicolau de Cusa afirma que sem amor ninguém poderá ver a beleza absoluta que é o próprio Deus³. No *Sermão 145 (CLV, Vere Filius Dei erat iste)* Nicolau de Cusa mostra a relação entre o amor e o conhecimento, afirmando que o grau do amor revela

² *Sermão XLI*, h XVII₂, 22:2-3, p. 157. Os Sermões serão citados tendo como referência o texto da Edição Crítica preparado pela Academia de Heidelberg. Sendo assim, as referências aparecerão da seguinte forma: número do Sermão, h (identificação da Edição de Heidelberg) número do volume e do fascículo subscrito (quando houver), parágrafo(s), linha(s) e página(s).

³ «Deus est ipsa pulchritudo, quia vult amari. Sed pulchritudo de se amabilis caritas est, et ideo sine caritate nullus videbit absolutam pulchritudinem». *Sermão CCXLIII*, h XIX₃, 28: 5-8, p. 262.

o grau do conhecimento que temos de Deus⁴. Depois, como uma espécie de extensão desta ideia, no *Sermão 272 (CLXXII, Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui)*, o filósofo alemão enfatiza que não pode haver a verdadeira ciência de Deus onde não há amor⁵. Por fim, ainda para ilustrar aquela relação, no *Sermão 237 (CCXXXVII, Membra vestra templum sunt Spiritus Sancti)*, é-nos dito que o amante conhece à medida que ama⁶.

II. A importância dos *Sermões*

Inicialmente, gostaríamos de indicar a importância dos *Sermões* no conjunto da obra cusana, ou seja, queremos dizer que as pregações feitas ao longo da vida do pensador alemão devem ser compreendidas não só do ponto de vista da sua atividade pastoral, como também do ponto de vista do seu legado filosófico. Colomer, por exemplo, considera os *Sermões* extraordinários em qualidade e em quantidade e afirma serem os mesmos uma parte essencial da obra cusana⁷.

Dupré, por sua vez, procura mostrar a importância dos *Sermões* ao pensá-los, dentre outras coisas, como um lugar de reflexão. Para isso, ele mostra-nos que Nicolau de Cusa serve-se tanto da compreensão e reflexão filosófica para alcançar sua meta como pregador, quanto da conduta concreta do homem para compreender melhor o ser humano⁸. Deste modo, é preciso entender os

⁴ «Et «qui Deum diligit, cognoscit quem diligit», et gradus dilectionis est ostensio gradus cognitionis». *Sermão CLV*, h XVIII₂, 2: 13-15, p. 167.

⁵ «Et cum Deus sit caritas, non potest mens scire Deum et non diligere; ita non potest esse vera scientia Dei, ubi non est caritas». *Sermão CLXXII*, h XVIII₃, 3:14-17, p. 250.

⁶ «Caritas enim, quae Deus est, quantum diligitur tantum intelligitur et quantum diligitur tantum cognoscitur a caritate et tantum cognoscit diligens quantum diligit». *Sermão CCXXXVII*, h XIX₃, 12: 19-22, p. 210.

⁷ Cf. COLOMER, 1964, p. 407. Para a importância dos *Sermões* veja-se, também, as duas Atas dos Simpósios de 2004 e de 2005 em Trier, que se encontram respectivamente nas *MFCG* (30) e (31), 2006. Para além de um grande estudo sobre os *Sermões*, encontram-se nestes textos uma bibliografia considerável para quem queira complementar ou aprofundar os seus estudos sobre aqueles.

⁸ Como podemos perceber através das suas palavras: «In seinen Predigten bedient Cusanus sich einerseits philosophischer Reflexionen und Einsichten, um sein Ziel als Verkünder der Heilsbotschaft zu erreichen, andererseits fühlt er sich veranlaßt, das konkrete Tun und Lassen der Menschen in Augenschein zu nehmen, um sowohl die Botschaft seinen Zuhörern näher zu bringen als auch um Mensch und Botschaft besser zu begreifen». W. DUPRÉ, 2004, p. 92, pp. 79-104.

Sermões no seu duplo sentido: neles encontram-se tanto as palavras do pregador que procura fortalecer a fé daqueles que o ouvem, mostrando, ao mesmo tempo, o caminho para o sagrado, como as palavras do filósofo que remonta, de quando em vez, aos grandes temas da sua obra filosófica. É necessário, portanto, estarmos atentos a esse duplo movimento oferecido pela linguagem cusana e acompanharmos o movimento em que se entrecruzam o âmbito da dialética e o da retórica para percebemos a força da palavra que emana dos seus discursos.

Nesta conjugação de forças, Nicolau de Cusa esforça-se por se fazer entender pelos seus ouvintes e, neste esforço, o texto dos Sermões ganha cores e imagens que lhe são bem peculiares. Assim, muitas vezes, seu impulso lhe vem dos temas dos seus escritos filosóficos⁹, outras vezes, com mais frequência, os temas lhe vêm de passagens bíblicas, sobretudo, como chamamos atenção Vansteenberghé, do Novo Testamento, e, neste, as Cartas de Paulo e os Evangelhos¹⁰. Logo, não seria difícil encontrarmos na pregação cusana o tema do amor¹¹, seja do amor de Deus pelos homens, seja do amor

⁹ Nessa mesma direção, escreve Dupré: «In der Vorbereitung auf seine Predigten macht vor allem der junge Cusanus oft und gerne Gebrauch von Predigtvorlagen, die ihm zur Verfügung standen. In den Predigttexten ist der Einfluß seiner philosophischen Entwicklung unverkennbar. Auch wenn er nur selten einzelne Werke beim Namen nennt, so gehen von seinen philosophisch-theologischen Schriften doch vielfältige Impulse aus». IDEM, *ibidem*, pp.82-83. Ainda neste sentido, o mesmo autor acrescenta que há tanto referência das Obras filosóficas nos Sermões, quanto referência dos Sermões nas Obras filosóficas.

¹⁰ E. VANSTEENBERGHE, 1963, pp. 157-158. Klaus Kremer parece complementar bem as informações de Dupré e de Vansteenberghé quando afirma: «Bei der Lektüre der *Sermones* läßt sich verhältnismäßig leicht feststellen, daß praktisch die ganze Bandbreite christlicher, im Neuen Testament grundgelegter und auf das Alte Testament zurückweisender Themen angesprochen ist. In den Augen des Cusanus soll und darf dabei der Blick auf das Menschlich-Philosophische nicht ausgeschlossen werden. Will man eine Hierarchisierung des Themenspektrums vornehmen, dann ist mit Gott zu beginnen, sowohl in seiner monotheistischen als gerade auch trinitarischen Verfassung, wobei Christus sich als die zentrale Figur der Verkündigung herauskristallisiert». K. KREMER, 2005, p. 22, pp. 11-41.

¹¹ Apenas a título de ilustração, Vansteenberghé, por exemplo, escreve: «Il a prêché ce qu'il a aimé; et il a aimé par-dessus tout Dieu, tel qu'il s'est révélé à nous dans son Christ». E. VANSTEENBERGHE, 1963, p. 164. ANDRÉ, 2006, p.28, na sua conferência de Trier, disse, no contexto em que desenvolve triplamente a metáfora da palavra como pão (uma das imagens recorrentes em Nicolau de Cusa): «O sentido vertical visa aproximá-lo da fonte da palavra, da sabedoria, da vida, do seu fundo ou fundamento, a que Nicolau de



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 18* (2014/1)

Nicolau de Cusa (1401-1464) em *Diálogo*

Nicolás de Cusa (1401-1464) en *Diálogo*

Nicholas of Cusa (1401-1464) in *Dialogue*

Jan-Jun 2014/ISSN 1676-5818

dos homens por Deus, ou ainda, seja numa dupla relação, como é afirmado no *Sermão 241 (CCXLI)*, que fala sobre o amor de Deus e do próximo.

Deste modo, o tema do amor aparece e reaparece nos Sermões tanto através da imagem do amor a Deus e ao próximo, quanto através de outras imagens como o movimento da alma («*amor motus est animae*»), como forma e fim da virtude («*caritas forma et finis est virtutum*»), como alimento da vida («*quo modo alimentum vitae est caritas*»), como complemento da fé («*hic amor, qui est forma dans complementum fidei*»), como plenitude da lei («*dilectio, quae est plenitudo legis*») ou como força unitiva («*caritas est vis uniens affectum animae cum vita sua*»)¹². Em meio a todas essas designações, há uma que se destaca: a ideia do amor como a maior das virtudes.

III. O amor: difusão e unidade (*amor diffusivum sui*)

No movimento de aperfeiçoamento do ser das criaturas esboça-se a apreensão da realidade, na qual os homens ali inseridos devem possuir a virtude do amor para que possam compreender o modo como se relacionam uns com os outros e com o mundo que os cerca. Essas relações podem ser percebidas através da imagem do amor como *vínculo de união e concórdia* (*vinculum unionis et concordiae*)¹³ como encontramos no *Sermão 41 (XLI)*.

Sobre este vínculo, pergunta, retoricamente, Nicolau de Cusa: “Não é este mundo constringido para que seja um mundo uno que persiste numa certa

Cusa chama Deus, Máximo ou gerador do verbo, *possesst, non aliud* ou *posse ipsum* e que, sob esses enigmas linguísticos, nos remete para o mistério profundo do ser na sua absoluta plenitude. O sentido horizontal visa aproximar os interlocutores da palavra, unir os homens, proporcionar o seu encontro dialógico e também existencial. Ora tanto num caso como no outro é a força do amor e da caridade que se efectiva num processo de transformação que supõe que a força da palavra é também a força do afecto e do amor».

¹² Estas imagens encontram-se, respectivamente, nos *Sermões CCIX, VII, XXVII, XLI, LVII e LXXI*.

¹³ «Vínculo de união e de concórdia». Para expressão dessas ideias cf. *Sermão XLI*, h XVII₂, § 23 e sqq. O *Sermão CCXXXVIII*, h XIX₃, 12: 13-19, p. 216, também fala da caridade como união e concórdia: «Sic ecclesia, quae est corpus Christi, instituta est in unitate, «ut non sit scisma in corpore» Christi, sed pax et concordia in uno spiritu. Id autem, quod animorum concordiam efficit et conservat, est caritas. Est igitur spiritus Iesu, in quo fidelis unum sunt, spiritus Dei, qui caritas dicitur».

vinculação do amor difusa por todas as coisas que são do mundo?”¹⁴. E a resposta pela vinculação do amor espalhada por todas as coisas não poderia ser diferente da ideia de que este vínculo é do reino, da nação, da cidade, da sociedade, da casa genealógica e da família. Deste modo, o amor difunde-se por todos os lugares e por todas as coisas. O poder de difusão do amor é tão forte e tão amplo que num dado passo do Sermão é-nos dito que devemos usar o nosso espírito, através do corpo e dos sentidos, da imaginação, da razão e de todas as nossas forças, para contemplar as obras de Deus e para sermos despertados para o amor que dá um fim, um sentido a todas aquelas coisas¹⁵.

Logo, não é de estranhar que todo o nosso corpo sirva ao espírito e que todo esse mundo seja despertado para vida pelo amor¹⁶. Certamente, compreender o amor/caridade como forma ou vida de todas as virtudes significa tomá-lo nas mãos e apropriar-se dele, ou seja, vivê-lo plenamente. Significa, também, que por meio desse amor que se difunde, de alguma forma, em todos os seres e em todas as coisas, em todos os mundos e em todos os tempos, nós estamos (porque participamos deste amor) unidos uns aos outros num movimento de atração universal¹⁷ que se deve fazer refletir nas nossas ações e nas nossas

¹⁴ «Nonne mundus iste constringitur, ut sit unus mundus persistens quadam vinculatione amoris diffusi per omnia, quae mundi sunt?». *Sermão XLI*, h XVII₂, 23: 5-7, p. 158. Ao usar esse mesmo verbo (constringere), todavia, comentando uma outra passagem desse Sermão, escreve André: «Mas esse vínculo do amor, todavia, sendo um vínculo que constringe, constringe de uma forma diferente da que é própria do poder da violência, pois constringe na liberdade: “a liberdade pertence à natureza do amor e o amor move-se livremente pela sua nobreza não podendo ser coagido. E, se está sob coacção, não pode ser amor verdadeiro, mas simulado, como quando fingimos, por vezes, por temor do chicote ou por medo do castigo amar o prelado ou o príncipe tirano”». ANDRÉ, 2006, p. 31.

¹⁵ Cf. *Sermão XLI*, h XVII₂, 31: 5-10, p. 164: «Et utitur «spiritus tuus» corpore et sensibus, imaginatione, ratione et omnibus viribus suis, ut de omnibus Dei operibus admiretur et per admirationem excitetur ad amorem admirando bonitatem conditoris, qui dedit haec omnia in finem». Na sequência da citação passa a dizer o sentido do espírito intelectual, da potência do ferro e do calor, do movimento do calor, da ordem do mundo, da voz etc. A dissertação de André, ao comentar a ideia da liberdade e com esta a imagem do homem como ser criador de cultura, sendo a sua atividade criadora manifesta por diferentes dimensões, afirma: «Mas na medida em que estas actividades, ou pelo menos algumas delas, implicam a intersecção entre o corpo e a mente, isso significa que a liberdade cusana não tem uma dimensão meramente intelectualista, mas diz respeito ao homem todo e como um todo considerado». ANDRÉ, 1997, p. 459.

¹⁶ Cf. *Sermão XLI*, h XVII₂, 32: 7-9, p. 165.

¹⁷ Esse movimento de atração universal tem como centro Deus, que é amor, e como tal atrai e se difunde como o *Summum Bonum* ou como bem em si, como é-nos dito num outro

obras, ou melhor, no nosso modo de estar no mundo¹⁸. Por isso, as palavras finais do Sermão 41 não poderiam ser outras do que um chamamento ao amor ou, antes, à própria vida: «E a partir de agora, a fim de que tomemos a vida [nas nossas próprias mãos], amemos a mesma com máximo amor!»¹⁹.

Todavia, o máximo amor com o qual podemos amar a vida será suficiente para amarmos Deus? Quer dizer, se Deus, pela sua infinitude, excede o homem, como é possível amá-lo? Pela semelhança («*similitudo est amabilis*»), do mesmo modo que o pai ama o filho, o artífice a sua arte e o poeta o seu poema, ou seja, enquanto todas as coisas são semelhanças da emanção da alma do artífice. A filosofia cusana nos diz que Deus é o grande artífice e o mundo, juntamente com tudo que nele está, é a grande obra de arte divina, é o «excesso» da infinitude de Deus que toma forma e aperfeiçoa-se através do amor, numa espécie de (est)ética do amor.

Logo, todas as coisas criadas são, de alguma maneira, reflexos vivos de Deus, e, assim, Deus ama mais, dentre todos os seres, o homem, porque este tem

Sermão: «Et nota, quod nisi in ferro foret vis, cui vis attractiva magnetis posset uniri, numquam moveretur ferrum ad magnetem: amor sapientiae, quae dici potest caritas sive essentia attractiva sive bonitas. Communicare enim se, prout amor et «bonum, quod est sui ipsius diffusivum», et lux se communicant, est ad se attrahere. Sapientia Patris induit naturam humanam, ut Patrem ostenderet, et hoc fecit Verbo. Sed nisi Spiritus Sanctus – qui et caritas seu amor sapientiae «a Patre procedens» – in spiritum hominum missus fuerit – scilicet sapor sapientiae, gustata enim sapientia caritas est –, non movetur spiritus hominis nec vivificatur verbo sapientiae». *Sermão CLVIII*, h XVIII₂, § 10, p. 177. Veja-se também os §§ 11 e 12, pp. 177-178. Para o tema do *amor diffusivum sui* cf. *Sermão VI*, h XVI₂, 18: 20-26, p. 108; *Sermão CLXXXVIII*, h XVIII₄, 2: 38-48, e 4: 12-17, p. 354; *Sermão CCXXII*, h XIX₂, 1: 4-7, p. 121; e *Sermão CCXXXII*, h XIX₃, 2: 14-21, p. 180.

¹⁸ Neste mesmo direcionamento escreveu W. Dupré: «Versucht man den Sinn von Verlangen, Zuneigung und Liebe seiner allgemeinen Bedeutung nach in den Blick zu bringen, dann könnte man auch sagen, daß Bewegung und Veränderung Erscheinungen sind, die in der Bildung des Seienden zum Abschluß kommen und zugleich aufs neu beginnen. Es gibt nichts, das nicht durch das Zusammenspiel von *essentia*, *virtus*, und *operatio*, d.h. von Wesen, Kraft und Tat, bestimmt wäre. In seinem Sein ist jedes Seiende ein Gewordensein und Werde, das von Anderem stammt und nur in dem Maße wirklich ist, als es in der Ordnung aller Dinge begründet ist und seinen Platz einnimmt» DUPRÉ, 2000, pp. 68-69.

¹⁹ «Et hinc, ut capiamus vitam, amemus ipsam maximo amore!». *Sermão XLI*, h XVII₂, 32:14-15, p. 165.

uma certa semelhança com o bem divino²⁰. Ora, se só é possível amar Deus através da semelhança, o homem não é nada se não participa daquele bem, já que o ser humano é um certo bem divino participado²¹.

Deste modo, o amor transforma o amante no amado, da mesma forma que une, num só ser, corpo e alma, pois não só todas as coisas tendem a uma certa unidade, como também o amor parece exigir, para sua plena realização, uma certa unidade. Para mostrar esta tendência, nosso pensador escreve, no *Sermão 151 (CLI)*, uma passagem semelhante àquela do *Sermão 41 (XLI)* em que fala da difusão do amor em todas as coisas; porém, no *Sermão 151 (CLI)*, o passo fala da tendência de todas as coisas à unidade²²:

«Do mesmo modo, todas as coisas tendem para a unidade. A natureza dos diversos elementos faz uma só coisa, de diversas pessoas, ou seja, do masculino e do feminino [faz] um matrimônio uno, das diversas casas [faz] uma aldeia,

²⁰ Como é-nos mostrado no *Sermão CLXXII*, h XVIII₃, 1: 38-42, p. 249, quando Nicolau de Cusa afirma que um pai, por natureza, não pode odiar os filhos, mas pode amar mais um do que outro: «Et quamvis Deus non possit aliquod eorum quae fecit odire, tamen potest unum plus diligere quam aliud; sicut pater nullum filiorum odit secundum naturam, cum sit omnium pater, tamen unum filium potest plus diligere quam alium».

²¹ Cf. *Sermão CLI*, h XVIII₂, 10:11-12, p. 141. Neste mesmo Sermão encontramos a imagem do pai, do artífice e do poeta na relação com o que eles criam, cf. IDEM, *ibidem*, 10: 4-10, p. 141. No *Sermão CLXXX*, h XVIII₄, 4: 2-10, p. 299, encontramos um passo semelhante e que ilustra bem o que dissemos no parágrafo acima: «Nam diligit nos; nihil enim eorum quae fecit odit. Pater diligit filium, quia in eo se ipsum in sua similitudine naturae diligit, et artifex diligit facturam suam, quia in ea videt suae artis similitudinem. Et quia Dei sumus factura, nos diligit et ut pater ut frater, quia nostram assumpsit naturam. Et quia est abundantia et effluentia bonitatis, communicare vult eam capacibus».

²² Essa tendência de todas as coisas à unidade, logicamente, implica uma tentativa de compreensão do Uno e esta tentativa se faz refletir na filosofia cusana ao ponto de ser afirmado por Beierwaltes: «La “búsqueda de lo uno”, el intento jamás concluíble de tocarlo con el pensamiento, comprenderlo en su significado filosófico griego, y hacer que esta intelección se haga activa en el pensamiento teológico y cristiano, mueve el pensamiento cusano em su conjunto» BEIERWALTES, 2005, pp. 50-51. Entretanto, o mesmo autor, num outro estudo, afirma que apesar disso, quer dizer, de a unidade ser o ponto de referência que se mostra nos diversos nomes divinos, de nada serve definir o pensamento de Nicolau de Cusa como uma metafísica da unidade em vez de uma metafísica do ser: «Nachdem die trinitarische Einheit der Eine Bezugspunkt aller in den verschiedenen Namen sich zeigenden verschiedenen Aspekte des Prinzips ist, scheint es wenig hilfreich, das Denken des Cusanus als „Einheitsmetaphysik“ („Metaphysik von oben“) im Unterschied zu einer „Seinsmetaphysik“ („Metaphysik von unten“) bestimmen zu wollen». BEIERWALTES, 1977, p. 26.

destas um burgo, destes uma cidade, destas uma província, destas um reino, destes um universo e isto porque qualquer coisa deseja tornar-se semelhante ao seu criador, que é uno, porque a assimilação é a causa do amor. O amor é causa de doação. Quem quer ter as dádivas divinas, deve ser amado por aquele [Deus], e quem quer ser amado, deve tornar-se semelhante àquele, e quem quer tornar-se semelhante a ele, deve esforçar-se em direção à unidade. Com efeito, o amor faz esta unidade. Enquanto os cidadãos preservam o amor, conservam a unidade»²³.

A tendência à unidade nada mais é do que o desejo de assimilar-se ao ser amado, através daquilo que une os diferentes, não apagando as diferenças, mas unindo-as num conjunto harmonioso e amoroso que reúne todas as suas forças na busca incessante de compreender o amado e, amando-o, compreender-se a si próprio. Se Deus ama o homem porque este participa do bem divino, o homem, por sua vez, ama Deus porque, dentre outras coisas, este participou, em algum momento e de alguma forma, não do bem terreno, mas da própria humanidade da sua criatura. Neste sentido, na imagem de Cristo cruzam-se as componentes humanas e divinas, uma vez que Cristo é visto como o “deus humanizado” e o “homem deificado”²⁴.

Ora, se o amor de Deus, refletido na morte do seu único filho, pôde, pela semelhança, unir duas instâncias tão desproporcionais como a humana e a divina, o que dizer do seu poder, o poder de irradiação do amor, em relação às diferenças entre os homens? Que elas podem ser unidas ou, pelo menos, que devem ser respeitadas porque cada uma delas contribui para a composição harmoniosa da grande obra de arte que é a vida e, assim, de uma forma ou de outra, perceberemos que tudo é exigência de simplicidade, de unidade ou de amor.

²³ «Item, omnia tendunt ad unitatem. Natura ex diversis elementis unum facit, ex diversis personis, scilicet masculo et femina, unum matrimonium, ex diversis villanis villam, ex illis burgum, ex illis civitatem, ex illis provinciam, ex illis regnum, ex illis universum, et hoc quia quaelibet res desiderat assimilari suo creatori, qui est unus, quia assimilatio est causa dilectionis. Amor est causa donationis. Qui vult habere divina dona, debet ab eo amari, et qui amari vult, debet ei assimilari, et qui vult ei assimilari, debet ad unitatem studere. Hanc autem unitatem facit amor. Cives, quandium servant amorem, conservant unitatem». *Sermão CLI*, h XVIII₂, 11: 20-34, pp. 142-143.

²⁴ Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius.

IV. *Amor e virtude*

Apresentada tal exigência, gostaríamos de nos deter, agora, na ideia do amor como virtude, concentrando-nos em alguns excertos importantes do *Sermão 220 (CCXX)* de 1456). No primeiro deles é-nos dito: «A caridade é a forma que vivifica todo o ato virtuoso, sem a qual não há virtude viva»²⁵. Deste modo, retomando a ideia do *Sermão 41 (XLI)*, no *Sermão 220 (CCXX)* a caridade também é mostrada (numa outra formulação) como forma que vivifica todo o ato virtuoso.

Sem ela, não só não há virtude viva, mas também, como é mostrado na sequência, a obra é morta. Logo, não há obra virtuosa sem caridade, e sem ela a nossa *capacitas dei* é diminuída. Percebemos, assim, a vivacidade ou o dinamismo que Nicolau de Cusa imprime à virtude do amor/caridade, na medida em que, através das suas obras, edificamos ou aumentamos a capacidade da nossa alma para acolher Deus.

Dando continuidade à mesma ideia do *Sermão 41 (XLI)*, no *220 (CCXX)* o amor também é mostrado como a maior das virtudes, uma vez que a fé e a esperança cessarão, mas a caridade permanecerá. Ademais, a caridade é aqui apresentada como sendo não só a forma e a perfeição de todos os atos racionais, como também, a forma de todas as formas amáveis:

«Mas «a caridade é a maior destas», porque não «cessa» quando a fé e a esperança cessarem ao chegar a visão. Disto poderemos deduzir que a caridade é a forma e perfeição de todos os atos racionais ou das virtudes, como a luz em relação a todas as coisas visíveis [...] só quando [o espírito] se converte à caridade, que é a forma de todas as formas amáveis e é Deus, aquele espírito se transforma na união com a alegria incorruptível que é a vida alegre imortal»²⁶.

Quer isto dizer que a criatura encaminha-se para a perfeição pelos graus de

²⁵ «Caritas est forma vivificans omnem actum virtuosum, sine qua non est virtus viva». *Sermão CCXX*, h XIX₂, 4: 22-24, p. 110.

²⁶ «Sed «maior horum caritas», quia non «excedit», quando fides et spes cessabunt visione adveniente. Colligere poterimus ex his caritatem esse formam et perfectionem omnium rationabilium actionum seu virtutum sicut lux in omnibus visibilibus. [...] solum se convertens ad caritatem, quae est forma omnium formarum amabilium et est Deus, ille spiritus transit in unionem cum incorruptibili laetitia, quae est vita gaudiosa immortalis». IDEM, *ibidem*, 10: 2-8 e 20-23, p. 113.

amor (as formas amáveis) e através dos seus atos racionais²⁷. A virtude do amor, portanto, é considerada a maior das virtudes não só porque é a própria definição de Deus ou o próprio Deus, mas também porque, em relação ao homem, inclui em si duas dimensões humanas: o amar e o pensar. Neste sentido, a razão inclui o amor, posto que os atos racionais são aperfeiçoados por meio do amor, e o amor inclui a razão, já que é a forma e a perfeição daqueles atos.

Do exposto, podemos afirmar que nos Sermões, pelo menos em boa parte deles, o amor aparece não só como uma virtude, mas como a maior de todas as virtudes. Entretanto, o dinamismo impresso àquela definição faz com que ela adquira, ao longo das suas formulações, uma certa perfeição, ou, no mínimo, uma melhor precisão que Nicolau de Cusa, aos poucos, foi tentando alcançar²⁸. Deste modo, nos Sermões, o amor mantém-se definido como virtude, todavia, as definições sofreram pequenas modificações.

No *Sermão 7* (*VII* de 1431) o amor é definido como «a forma e o fim das virtudes»; no *Sermão 41* (*XLI* de 1444) a definição exposta passa a ser a de que o amor é «a forma ou vida de todas as virtudes» e no *Sermão 220* (*CCXX* de 1456) o amor como virtude recebe, pelo menos, cinco formulações dentre as quais destacamos três: é «a forma que vivifica todo o ato virtuoso», «forma e perfeição de todos os atos racionais ou das virtudes» e «forma de todas as formas amáveis»²⁹. É interessante observar que todas as definições pertencem ao campo da ética, fazendo do amor não só, como escreve Dupré, um componente fundamental de todo o ser, mas também, como defende Senger, o princípio por excelência de toda virtude³⁰.

Ora, se o amor penetra em todos os seres, em todas as coisas e nada escapa ao seu poder de difusão, defini-lo como a «forma de todas as formas amáveis» é,

²⁷ Sobre a conversão do espírito, conforme as suas potências intelectuais, à caridade, cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. IX, § 237, pp. 66 e 68.

²⁸ A exemplo do que acontece na formulação cusana dos nomes divinos.

²⁹ Num outro *Sermão*, o *CCLXXXV* (de 1457), a caridade é chamada «forma das virtudes incorruptíveis»: «Arde igitur anima, ut assequatur incorruptibilis vitae formam. Caritas est forma incorruptibilium virtutum. Relucet caritas in formata iustitia, relucet in formata pietate, in formata misericordia atque in singulis virtutibus perfectis et formatis. Unde anima accensa igne divini amoris ardet, ut fiat iusta vera iustitia, in cuius forma, quae caritas est, quaerit felicitari». *Sermão CCLXXXV*, h XIX₇,24: 8-10, 25: 1-7, pp. 636-637.

³⁰ Cf. DUPRÉ, 2000, *passim* e SENGER, 1970, p. 117.

no mínimo, dizer que ele funda todas as coisas por meio da sua infusão. O excesso do amor divino cria um mundo onde todas as criaturas são não só passíveis de serem amadas, mas também são capazes de amar. Nesta direção, o amor enforma enquanto «forma», dá sentido enquanto «fim», vivifica enquanto «vida», fortalece enquanto «ação virtuosa», aperfeiçoa enquanto «ato racional» e, simplesmente, «fundamenta» todas essas coisas que, como tais, são «formas amáveis».

Logo, o amor é a maior das virtudes não só pelo imenso poder difusivo que possui, mas também porque funda todas as coisas e, ao fundá-las, estabelece entre elas um vínculo de união e concórdia, através do qual as coisas tendem a alimentar-se (para reafirmarem a sua existência) na sua fonte primária, e, deste modo, tendem à unidade originária criando um vínculo de perfeição.

Uma imagem muito representativa deste vínculo de perfeição encontra-se no *Sermão 241 (CCXLI)*, no passo em que o finito e o infinito parecem tocar-se quando lemos as palavras de Nicolau de Cusa que diz que, assim como as numerosas estrelas estão no firmamento, do mesmo modo as virtudes estão no céu da natureza intelectual³¹. Aquele vínculo, de alguma forma, se expressa com o conceito do *amor diffusivum sui*, na medida em que este pode comportar o seguinte sentido: dizer que o amor é *diffusivum sui* significa dizer que ele é a própria causa ou o motivo da sua difusão, ou seja, a sua infinitude ou a sua plenitude faz com que ele “exceda” ou “derrame-se”³², naturalmente, dele próprio (*sui*).

Neste movimento de difusão é possível encontrar (como se a difusão fosse também discursiva) algumas definições/expressões do amor e são estas que queremos destacar no diagrama que se segue. Vejamos:

³¹ Cf. *Sermão CCXLI*, h XIX₃, 9: 5-7, p. 238.

³² Num excerto do *De visione dei*, h VI, Cap. XVIII, 80: 15-16, p. 64, podemos ler as seguintes palavras a respeito do “derramar-se” do amor divino: «Tu igitur, deus meus, amoris nexu omnibus unitus es, quia expandis amorem tuum super omnem creaturam tuam; [...]».

Sermão	Ano	Definições do Amor ou da Caridade
VII (7)	1431	. Caritas forma et finis est virtutum.
XLI (41)	1444	. Amor est forma dans complementum fidei et confidentiae sive spei. . Caritas est forma seu vita omnium virtutum. . Caritas est vinculum unionis et concordiae.
LXXI (71)	1446	. Caritas est vis uniens affectum animae cum vita sua.
CV (105)	1451	. Amor est forma informis voluntatis
CCXX (220)	1456	. Caritas est forma vivificans omnem actum virtuosum. . Caritas amor est amoris. . Caritatem esse formam et perfectionem omnium rationabilium actionum seu virtutum. . Caritas est forma omnium formarum amabilium. . Caritas est nexus spiritus nostri liberi ad vitam vivificantem.
CCXXXVIII (238)	1456	. Amor veritatis est forma animam intellectivam formans et vivificans atque in motu ponens.
CCLIII (253)	1456	. Amor vis est altissimi Spiritus.
CCLXXVIII (278)	1457	. Caritas forma formans perfecta est.
CCLXXXV (285)	1457	. Caritas est forma incorruptibilium virtutum.

O diagrama acima nos oferece, numa primeira leitura, pelo menos três informações acerca das definições do amor: em primeiro lugar, no âmbito cronológico, ou seja, a primeira formulação surge alguns anos antes da redação do *De concordantia catholica*, a segunda aparece entre o *De docta ignorantia* e os Opúsculos dos anos 40, e as restantes encontram-se todas nos anos 50; em segundo lugar, percebe-se que, apesar de o termo *caritas* ser mais frequente naquelas definições, Nicolau de Cusa também usa a palavra *amor*; em terceiro lugar, os conceitos apresentados, na sua maioria, estão circunscritos às categorias de «forma» e de «virtude».

Ora, em relação aos dois primeiros pontos, estes corroboram a ideia de o amor ser abordado ao longo dos anos nos textos de Nicolau de Cusa, demonstrando, de algum modo, a importância do assunto no conjunto da sua obra. Depois, a escolha quase indiscriminada que faz ora por *caritas* ora por *amor* confirma a ideia de que é possível notar alguma diferença entre os dois termos, mas não é suficiente para afirmar *ipsis litteris* que o uso que deles faz o filósofo de Cusa seja no sentido de atribuir noções muito diferentes a cada

um; quanto à terceira informação que podemos retirar do diagrama em questão e que diz respeito, precisamente, ao conteúdo das definições, é curioso notar que esse gira em torno das ideias de forma e de virtude³³.

Com exceção de cinco expressões, todas as outras definem o amor ou a caridade como forma, incluindo nesta a virtude e a vida. Sendo assim, pensemos, inicialmente, na *forma*. Ora, por um lado, o termo sugere aquilo que aparece, isto é, tem um sentido meramente estético relacionado, por exemplo, ao tamanho, à largura, à cor, à proporção etc.; por outro lado, o termo pode e deve ser compreendido no duplo sentido aristotélico, ou seja, é não só o que dá forma à matéria informe, como também, ao dar uma determinada forma, conforma aquela matéria a um tipo ideal³⁴, fazendo daquilo que aparece uma manifestação direta do conteúdo recebido, daí se poder pensar a *forma* como *essentia*, ou melhor, como *forma essendi*³⁵.

Deste modo, por exemplo, definir o amor como «forma da vontade disforme» significa dizer que a vontade, semelhante à matéria destituída de forma, recebe a sua «conformação» do amor que é mostrado, no mais alto grau e de acordo com a última expressão do diagrama, como forma das virtudes incorruptíveis³⁶.

³³ É certo que Nicolau de Cusa retoma muitas daquelas definições de passos bíblicos e de pensadores como, por exemplo, Agostinho, Boaventura, Eckhart e Tomás de Aquino. Porém, é certo, também, que manipula as definições à sua maneira e em conformidade com a sua filosofia, construindo, desta forma, toda uma hermenêutica dinâmica e viva que nos faz repensar o amor e sua importância para uma vida equilibrada e harmônica, sem cair no exagero de uma mística meramente afetiva ou excessivamente intelectual. Para as referências precisas das influências sofridas por Nicolau de Cusa remetemos para o aparato crítico dos Sermões a que fazemos referência.

³⁴ Em grego, por exemplo, o termo *idea*, fortemente relacionado à filosofia platônica, pode tanto ser traduzido por forma distintiva, caráter específico de algo ou forma ideal, quanto por forma, aparência ou aspecto exterior, cf. BAILLY, 1969, p. 429.

³⁵ É neste sentido que Nicolau de Cusa usa o termo.

³⁶ No *Sermão CCLXXVII*, h XIX₆, 30: 5, p. 574, a caridade que é mostrada como sendo perfeita, ou seja, incorruptível, é a caridade de Cristo («*caritas Christi*). Ela é, como podemos ver na penúltima formulação do diagrama 1, «a forma perfeita que forma» ou que cria ou ainda, como opta André na sua tradução do *De docta ignorantia*, que atua, indicando deste modo um certo movimento no ato de “formar”, cf. ANDRÉ, 2003, *passim*. Todas as vezes em que aparece, por exemplo, a expressão «*fides formata*», André traduz «*formata*» por «*actuada*».

No que diz respeito à virtude, o amor/caridade só pode ser forma, fim ou vida de todas as virtudes por ser a virtude por excelência de todas as outras virtudes, mantendo-se, deste modo, a ideia do amor/caridade como a maior das virtudes, bem como a opinião já expressa, em *De docta ignorantia*, de que quanto mais o homem se elevar às virtudes imortais, tanto mais se tornará semelhante a Cristo³⁷. Além do mais, o termo *virtus* significa, em primeiro lugar, as qualidades que fazem o valor de um homem moral e fisicamente, significa, portanto, não só virtude (no sentido moral), mas também capacidade, poder, força ou manifestação de uma determinada potência³⁸.

Ora, se atentarmos para as cinco expressões em que as ideias de forma e de virtude não aparecem de forma explícita, veremos que duas mostram o amor/caridade como nexos ou vínculos, portanto, como uma espécie de força que une; e duas mostram o amor/caridade como força, seja uma força divina (*Sermão 253 CCLIII*) seja uma força humana (*Sermão 71 LXXI*). Logo, os termos *vinculum*, *virtus* e *vis* estão fortemente ligados à semântica do amor na pregação cusana.

Além disso, Dupré, no seu estudo sobre o *amor como componente fundamental de todo o ser*, traduz *virtus* tanto por *Tugend* (virtude) quanto por *Kraft* (força, vigor) e isso reflete não só o dinamismo da filosofia cusana, como, de igual maneira, expressa o homem como ser ético, *capax amoris*, estando, assim, em constante transformação na busca do seu aperfeiçoamento. Daí a reiterada aparição, naquelas definições, dos termos referentes à vida.

Deste modo, o amor/caridade é «a vida de todas as virtudes», é a «forma que vivifica todo ato virtuoso», é a «forma que forma, vivifica e põe em movimento a alma intelectual» e é o «nexo do nosso livre espírito para a vida vivificante». Esta última formulação evoca não só a vida e com esta a ideia de força ou de vigor, mas também a ideia de liberdade que não pode ser entendida, na filosofia cusana, apenas através da noção mais comum de optar por uma coisa ou outra; ao contrário, deve ser compreendida como o ponto mais alto da realização humana, posto que é no uso consciente da sua liberdade que o homem torna-se *capax dei*. Este “tornar-se” exige todas as potências do ser humano, nada havendo que não seja determinado, como escreve Dupré, através da cooperação da *forma/essentia*, da *virtus* e da *operatio*

³⁷ Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. VI, § 220, p. 46.

³⁸ Cf. FLOBERT, 2000, pp. 1770-1711.

(«von Wesen, Kraft und Tat).

O que podemos notar, ainda em relação ao diagrama exposto, é que a procura por uma melhor formulação do amor/caridade fez com que Nicolau de Cusa elaborasse toda uma hermenêutica do amor que nos oferece, também, elementos para a construção de uma *ethica amoris*. Ora, dois dos conceitos que encontramos no *Sermão 220 (CCXX)* ilustram bem essa ideia, pois a caridade é definida como «amor do amor» e como «forma de todas as formas amáveis». Por conseguinte, o amor une-se, ainda mais, às ideias de forma e de virtude fazendo recair todo o peso das formulações não só no plano ético, mas, sobretudo, fornecendo elementos para a possibilidade de se pensar uma ética do amor na pregação cusana.

Não bastassem todas essas fórmulas que expressam, de algum modo, o poder difusivo do amor na sua união com a *forma*, a *virtus* e a *operatio*, no *Sermão 105 (CV)* encontramos uma definição de Deus que unifica todas as fórmulas aqui elencadas e reforça, ainda mais, a ideia de uma ética do amor: «Deus é a complicação da virtude de todo o amor»³⁹. Se Deus é a *complicatio* da virtude do amor, tudo o que é criado é a *explicatio* daquela. Sendo a *complicatio* perfeita e incorruptível (segundo as duas últimas formulações do diagrama), o amor ali contido deve ser o exemplar a ser seguido, já que ele atua em todas as coisas realizando um vínculo de união e de concórdia.

Por fim, ao olharmos para a ordem temporal das definições do amor percebemos que, se não há o rigor da argumentação que se encontra na hermenêutica dos nomes divinos, há, semelhante a esta interpretação, a procura de uma melhor formulação para o amor. Nesta procura, o humano está sempre presente, já que é o ser formado, complementado, atuado, vivificado ou realizado pela virtude do amor; no entanto, o divino também se faz presente, porque todas as formulações apresentadas são também “definições” de Deus. É como se, ao afirmar de Deus que é amor ou caridade não bastasse para dar conta da infinitude divina.

Logo, foi necessário formular e reformular o que se poderia entender com a sentença «Deus caritas est». Ora, se nos escritos filosóficos Nicolau de Cusa já

³⁹ «Deus est complicatio virtutis omnis amoris». *Sermão CV*, Cod. Vat. Lat., 1245 fol. 21^{va}, § 4. Utilizamos aqui uma versão digitalizada deste Sermão e não a Edição de Heidelberg.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 18* (2014/1)

Nicolau de Cusa (1401-1464) em *Diálogo*

Nicolás de Cusa (1401-1464) en *Diálogo*

Nicholas of Cusa (1401-1464) in *Dialogue*

Jan-Jun 2014/ISSN 1676-5818

muito havia refletido sobre uma designação mais adequada acerca de Deus⁴⁰, na sua pregação, ao que tudo indica, o peso do seu esforço recaiu sobre o amor. Seja como for, o amor, assim como Deus, ultrapassa tudo o que pode o nosso dizer. Por isso, em um dos seus últimos escritos, Nicolau de Cusa afirma que a nossa busca da sabedoria inefável pode ser obtida muito mais no silêncio e na visão do que no falar e no ouvir⁴¹.

Daí, também, o seu esforço em nos oferecer uma filosofia em que a plenitude do silêncio e o silêncio da visão possam introduzir-nos no pré-saboreamento da doçura inefável e, para isto, partilha conosco a comunhão da riqueza de uma linguagem simbólica que também procura dar conta do significado do amor.

Fontes

NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Felicis Meiner.

Vol. XVI – *Sermones I*, fasciculus 0. Praefationes et indices R. Haubst, Hamburgi, 1991.

Vol. XVI – *Sermones I*, fasciculi 1-4. Ediderunt R. Haubst, M. Bodewig et W. Krämer, Hamburgi, 1970-1984.

Vol. XVII – *Sermones II*, fasciculi 1-4. Ediderunt R. Haubst et H. Schnar, Hamburgi, 1983-2001.

Vol. XVIII – *Sermones III*, fasciculi 1-5. Ediderunt R. Haubst, H. Pauli, S. Donati, I. Mandrella, H. Schwaetzer et F.-B. Stammkötter, Hamburgi, 1995-2005.

Vol. XIX – *Sermones IV*, fasciculi 1-7. Ediderunt K. Reinhardt, W. Euler, M.-A. Aris, H. Schwaetzer, I. Mandrella, H. Riemann et F.-B. Stammkötter, Hamburgi, 1991-2005.

Vol. XII – *De venatione sapientiae, De apice theoriae*. Ediderunt R. Klibansky et I. G. Senger, Hamburgi, 1982.

Vol. VI – *De visione dei*. Edidit A. D. Riemann, Hamburgi, 2000.

NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, Band 1.

De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit. Übersetzt und herausgegeben von P. Wilpert und H. G. Senger.

Buch I – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1994.

Buch II – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1999.

⁴⁰ Assim, do *De docta ignorantia* ao *De apice theoriae*, os nomes divinos são uma constante na filosofia cusana, apresentando-se, cronologicamente, na seguinte ordem: *maximum, idem, possess, non-aliud e posse ipsum*.

⁴¹ Cf. *De venatione sapientiae*, h XII, Cap. XXXIII, 100: 6-9, p. 95.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 18* (2014/1)
Nicolau de Cusa (1401-1464) em *Diálogo*
Nicolás de Cusa (1401-1464) en *Diálogo*
Nicholas of Cusa (1401-1464) in *Dialogue*

Jan-Jun 2014/ISSN 1676-5818

Buch III – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1999.

Estudos

- ANDRÉ, J. M. “Introdução” a NICOLAU DE CUSA – *A douta ignorância*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 2003, pp. V-XLII.
- _____. “Nicolau de Cusa e a força da palavra”. In: *Revista Filosófica de Coimbra* (29), Coimbra, 2006, pp. 3-32.
- _____. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- BAILLY, A. *Abrégé du dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette Éducation, 1969.
- BEIERWALTES, W. “Nicolás de Cusa: innovar inteligiendo desde la tradición, mostrado paradigmáticamente en su pensamiento de lo uno”. In: IDEM, *Cusanus-Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. A. Ciria, Pamplona: Eunsa, 2005, pp. 44-66.
- _____. *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977.
- COLOMER, E. “Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador na fronteira de dois mundos”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia* (4), (no V Centenário de Nicolau de Cusa), Braga, tomo XX, 1964, pp. 387-435.
- COUNET, J.-M. “Prédication et pensée conjecturale chez Nicolas de Cues”. In: M.-A. VANNIER (dir.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris: CERF, 2008, pp. 131-152.
- DUPRÉ, W. “Die Predigt als Ort der Reflexion”. In: K. REINHARDT und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2004, Philosophie interdisziplinär, Band 11, pp. 79-104.
- _____. “Liebe als Grundbestandteil allen Seins und »Form oder Leben aller Tugenden«”. In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (26), 2000, pp. 65-99.
- FLOBERT, P. *Le grand Gaffiot – dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette-livre, 2000.
- KREMER, K. “Das kognitive und affektive apriori bei der Erfassung des Sittlichen”. In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (26), 2000, pp. 101-144.
- _____. “Einführung in die Gesamtthematik: Begründung des zweiteiligen Simposions und summarischer Überblick”. In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (30), 2005, pp. 11-41.
- LENTZEN-DEIS, W. “Les prédicateurs sont comme des boulangers”. In: M.-A. VANNIER (dir.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris: CERF, 2008, pp. 107-118.
- SENGER, H. G. “Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues”. In: P. KOSLOWSKI (Hrsg.), *Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart* (33), U.S.A.: Sonderdruck, 1970, pp. 5-25 e 110-122.
- VANSTEENBERGHE, E. *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464), l'action – la pensée*. Frankfurt am Main: Minerva GMBH, 1963 (Edição fac-similada da edição de Paris, 1920).