

**MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA**

***Amor, caritas e dilectio* – Elementos para uma Hermenêutica do  
Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa**

**FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
2008**

**MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA**

***Amor, caritas e dilectio* – Elementos para uma Hermenêutica do  
Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa**

Dissertação de Doutoramento em Filosofia,  
especialidade Filosofia Medieval, apresentada à  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a  
orientação do Professor Doutor João Maria Bernardo  
Ascenso André.

**FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
2008**

À minha mãe (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

À Universidade Estadual da Paraíba, pelos apoios intitucional e financeiro.

À Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pelas condições de um ambiente propício para a realização desta pesquisa.

Ao Institut für Cusanus-Forschung, pelo apoio incondicional.

Ao Professor Doutor João Maria André, que se dignou a orientar a nossa investigação, lendo e corrigindo, pacientemente, as várias versões que este trabalho teve até a sua versão final. Os nossos mais sinceros agradecimentos ao orientador que se tornou Mestre, no sentido pleno da palavra, e que aprendemos a respeitar e a admirar.

À Professora Doutora France Murachco (Universidade Federal de Campina Grande) e ao Professor Doutor Antonio Rebelo (Universidade de Coimbra), pelos primeiros passos na leitura do latim.

À Professora Doutora Ângela Jeunou (Universidade Federal de Campina Grande) e à Professora Doutora Adelaide Chichorro (Universidade de Coimbra), pelos primeiros passos na leitura do alemão.

Ao Professor Doutor Klaus Reinhardt (Institut für Cusanus-Forschung), pelo o incentivo, o apoio e a revisão das traduções do latim e do alemão.

Ao Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra), pelo estímulo e a ajuda com a transliteração dos termos gregos.

Ao meu pai, meus irmãos e meus sobrinhos, pela demonstração diária de afecto, mesmo à distância.

A Antonio, pela presença constante do amor.

Aos amigos, o meu agradecimento através do meu abraço amoroso.

«Nam sublato amore et concordia  
omnia ruunt. Sublato amore et  
delectatione omnis vita sensibilis est  
in tristitia et morte et deficit».

Nicolau de Cusa  
*Sermão CCXLI*

## RESUMO

A presente investigação procura evidenciar a existência de uma hermenêutica do amor no pensamento de Nicolau de Cusa. Para a consecução deste objectivo, analisa as ocorrências e os significados das palavras *amor*, *caritas* e *dilectio* nos textos cusanos e estabelece relações entre o amor e outros temas presentes na sua filosofia. Busca, ainda, explicitar a importância do amor no contexto da relação entre *affectus* e *intellectus*, bem como no cruzamento da unidade com a multiplicidade e no horizonte onde o finito deseja alcançar o infinito. Deixa como reflexão a possibilidade de se pensar uma ética do amor, que tem como rasto a categoria da *coincidentia oppositorum* e pode ser expressa, em última instância, numa espécie de (est)ética da existência.

## ABSTRACT

This investigation seeks to emphasize the existence of a hermeneutics of love in the think of Nicholas of Cusa. To achieve this goal, it analyzes the occurrences and the meanings of the words *amor*, *caritas* and *dilectio* in the Cusan texts and establishes relationships among love and other themes present in his philosophy. Yet, it attempts to explain the importance of love in the context of the relationship between *affectus* and *intellectus*, as well as at the intersection of unity with the multiplicity and the horizon where the finite wants to reach the infinite. It leaves as a reflection the possibility to think of an ethics of love, which tracks as the category of *coincidentia oppositorum* and can be expressed, ultimately, as a kind of aesthetics (and/or ethics) of existence.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	Pg. 9
-----------------	----------

### I PARTE – UMA HERMENÊUTICA DO AMOR

Capítulo I – Um percurso genético-semântico dos termos <i>amor</i> , <i>caritas</i> e <i>dilectio</i> .....	Pg. 21
1. Significados e usos dos termos ao longo da história.....	22
2. Pequena apresentação das teorias clássicas sobre o amor na Idade Média..	29
3. A ausência do Cusano nas obras sobre o amor na Idade Média.....	41
Capítulo II – Nicolau de Cusa e o amor: uma primeira aproximação.....	53
1. Uma pequena incursão nos Sermões.....	55
2. Uma pequena incursão em alguns escritos filosóficos.....	67

### II PARTE – AS RELAÇÕES ENTRE AMOR E CONHECIMENTO

Capítulo III – Ausência e presença do amor em <i>De docta ignorantia</i> .....	Pg. 77
1. A ausência do amor nos livros I e II.....	77
2. As relações entre <i>ratio</i> , <i>intellectus</i> e <i>amor</i> .....	86
3. Viver, compreender e amar.....	96
Capítulo IV – Amar e conhecer na <i>Correspondência aos Irmãos de Tegernsee</i> .....	110
1. A relevância das <i>Cartas aos Irmãos de Tegernsee</i> no conjunto da obra cusana.....	110
2. « <i>Videre Deum</i> » – via afectiva ou via intelectual? Os pressupostos da questão.....	114
a) O contexto das Cartas: o século XV.....	121
3. « <i>Cognoscere sit amare et amare cognoscere</i> »: a interpretação de Nicolau de Cusa.....	126
Capítulo V – O <i>De visione dei</i> como uma poética do amor.....	149
1. A experiência e o olhar: uma primeira aproximação ao tema do amor.....	154
a) « <i>Et quoniam ibi oculus ubi amor...</i> »: a metáfora do olhar como expressão dos sentidos e do amor.....	174
b) Os sentidos da visão e a visão dos sentidos.....	178
2. Olhar, não abandonar, cuidar e amar.....	184



3. O aperfeiçoamento de si no olhar do outro: liberdade, reciprocidade e amor.....	Pg. 198
<b>Capítulo VI – «Cognoscat amorem, quem non nisi amando cognoscere potest»: a Carta a Nicolau Albergati.....</b>	<b>215</b>

### III PARTE – A SIMBOLOGIA DO AMOR

<b>CAPÍTULO VII – O Amor e suas expressões.....</b>	Pg. <b>228</b>
1. « <i>Sic amor est de essentia trium</i> »: a Trindade enquanto expressão do amor.....	228
2. « <i>Nihil enim ex desiderio petitur, nisi quod amatur</i> »: a profunda relação entre desejar e amar.....	260
3. « <i>Sed pulchritudo de se amabilis caritas est...</i> »: a beleza como fulguração do amor.....	280
4. « <i>Sic Deus est complicatio virtutis omnis amoris</i> »: O amor como a maior das virtudes e o seu poder difusivo.....	292
<b>Capítulo VIII – Algumas metáforas dos discursos sobre o amor.....</b>	<b>318</b>
1. « <i>Et convertamus nos ad fontem amoris et boni indeficientis...</i> »: o discurso sobre a fonte e sobre a terra como discurso sobre o amor.....	324
2. « <i>Et quia ignis ob calorem et lucem habet similitudinem amoris</i> »: o fogo e a luz como metáforas do amor.....	338
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>355</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>381</b>

## INTRODUÇÃO

O que Nicolau de Cusa entende por amor? O que a sua interpretação permite-nos pensar acerca deste tema? É possível falarmos de uma «teoria do amor» ou de uma «*hermeneutica amoris*» na obra do filósofo alemão? Se sim, em que sentido e por quais termos esta teoria foi construída? Se não, como podemos justificar a importância do tema expresso, de alguma forma, pelo elevado número de vezes em que o termo ou os termos aparecem na sua obra? A título de ilustração, percorramos ainda que brevemente (apenas para se ter uma visão de conjunto) alguns títulos do filósofo de Cusa. Chama-nos atenção a recorrência do tema do amor nos seus textos. Ele atravessa a obra cusana desde o seu primeiro livro<sup>1</sup>, *De docta ignorantia*, até a fase final da sua produção filosófica, onde escreve, dentre outros, *De venatione sapientiae*. Em *De docta ignorantia* a apreensão da verdade é comparada a um amplexo amoroso<sup>2</sup>; em *De conecturis é-*

---

<sup>1</sup> Referimos-nos ao seu livro mais importante do ponto de vista filosófico, aliás, um livro que marcou o lugar de Nicolau de Cusa como um dos grandes pensadores na História da Filosofia. Antes de escrever o *De docta ignorantia*, ele compôs em 1433 a obra *De concordantia catholica* que, segundo Reinhardt e Schwaetzer, é uma obra que contém, apesar das diversas paráfrases e citações, um ponto de vista próprio. Logo, esclarecem-nos: «On se tromperait si on voulait interpréter cette œuvre exclusivement comme un opuscule de politique ecclésiastique et donc interpréter le *De docta ignorantia* comme le premier chef-d'œuvre philosophique. Que le *De docta ignorantia* soit cependant de loin l'œuvre la plus importante, cela reste incontesté». K. REINHARDT e H. SCHWAETZER, «Mystique et réforme de l'Église chez Nicolas de Cues», in: M.-A. VANNIER (dir.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, CERF, 2008, p. 270, pp. 255-276. Todos os títulos citados nesta tese serão referenciados, integralmente, apenas uma única vez, posto que todas as obras serão retomadas no capítulo dedicado à bibliografia, no final deste trabalho.

<sup>2</sup> «Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire». NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, Liber primus, Cap. I, 2: 11-15, p. 6, in: H. G. SENGGER (Hrsg.), *Philosophisch-theologische Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000, Band I. A partir de agora o *De docta ignorantia* será citado da seguinte forma: título, ed. minor (forma como estamos identificando a Edição *Philosophisch-theologische Werke*), livro, capítulo, parágrafo(s), linha(s) e página(s) (*De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. I, 2: 11-15, p. 6). Para a versão em língua portuguesa dos passos do *De docta ignorantia* optamos por usar a tradução de André: NICOLAU DE CUSA, *A docta ignorância*, trad., int. e notas de J. M. André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. Além de ser uma excelente e recente tradução e de o autor não deixar de levar

nos dito que quanto mais amamos Deus, mais participamos da divindade<sup>3</sup>; em *De visione dei* o nosso coração aparece inflamado pelo amor de Deus e o nosso desejo somente nele pode descansar<sup>4</sup>. É afirmado, ainda, em *De pace fidei* que o amor é o complemento da lei de Deus e que todas as leis se reduzem a esta<sup>5</sup>. Por fim, em *De venatione sapientiae* o amor é mostrado como algo que não pode ser excluído numa relação, pois sem ele nada permanece<sup>6</sup>. Ao longo destas obras, não poderíamos deixar de fazer referência aos *Sermões* e a uma parte da *Correspondência*. Também a título de ilustração, vejamos o que estes textos têm a dizer-nos sobre o amor.

---

em conta o texto da Edição Crítica de Heidelberg, apoia-se, entretanto, com bons argumentos que podem ser lidos na introdução da sua tradução pp. XXXIX-XLII, nos textos da Editio minor revistos e corrigidos por Hans Gerhard Senger (cf. nossa referência supra). Quando nos referirmos à introdução de André, o faremos do seguinte modo: J. M. ANDRÉ, trad., int. e notas de *A douta...*, *op. cit.* e número de página(s). Quanto à referência da tradução, logo depois de citarmos o texto em latim, indicaremos a página da tradução usando o seguinte modelo: ANDRÉ, trad., p. 25.

<sup>3</sup> «Quanto igitur quis deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat». *De Coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVII, 182: 7-8, p. 182. Todos os textos de Nicolau de Cusa, com exceção do *De docta ignorantia*, das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* e da *Carta a Albergati*, serão citados tendo como referência o texto da Edição Crítica preparado pela Academia de Heidelberg. Sendo assim, as referências aparecerão da seguinte forma: título, h (identificação da Edição de Heidelberg) número do volume e do fascículo subscrito (quando houver), livro ou parte, capítulo, parágrafo(s), linha(s) e página(s).

<sup>4</sup> «Non quiescit cor meum, domine, quia amor tuus ipsum inflammavit desiderio tali, quod non nisi in te solo quiescere potest». *De visione dei*, h VI, Cap. VIII, 27: 4-6, p. 28. Para a versão em língua portuguesa dos passos do texto acima referido, optamos por usar a tradução de André: NICOLAU DE CUSA, *A visão de Deus*, trad. e int. de J. M. André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988 (Doravante quando fizermos referência à introdução deste livro, a citação será feita do seguinte modo: J. M. ANDRÉ, trad. e int. de *A visão...*, *op. cit.* e número de página(s)). É uma boa tradução e, pelo que sabemos, a única existente, até o momento, em língua portuguesa. No entanto, como não está pautada no texto da Edição crítica de Heidelberg (quando André fez a tradução o *De visione dei* ainda não havia sido publicado naquela edição), ela poderá ser apresentada com algumas correções fornecidas pelo próprio tradutor. Quanto à referência da tradução, seguiremos o modelo proposto para o *De docta ignorantia* e que se encontra no fim da nota 2 supra.

<sup>5</sup> «Dilectio igitur est complementum legis Dei, et omnes leges ad hanc reducuntur». *De pace fidei*, h VII, Cap. XVI, 59: 14-15, p. 55. Estamos traduzindo «complementum» por «complemento», mas gostaríamos de deixar registado que o sentido do termo não deve se limitar apenas à ideia de algo que complementa, mas deve, sobretudo, ser compreendido como acabamento, aperfeiçoamento ou plenitude. A única tradução que conhecemos em língua portuguesa do *De pace fidei* (NICOLAU DE CUSA, *A paz da fé* [seguida de *Carta a João da Segóvia*], trad. e int. de J. M. André, Coimbra, MinervaCoimbra, 2002) também traduz «complementum» por «complemento», mas sabemos que o tradutor também compreende o referido termo no sentido para o qual estamos chamando atenção.

<sup>6</sup> «Nihil igitur illius amoris expers, sine quo nec quicquam persisteret». *De venatione sapientiae*, h XII, Cap. XXV, 73: 6-7, p. 70.

A obra do pregador alemão é composta por quase trezentos Sermões 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 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»»)<sup>7</sup>. Na sua pregação sobre o belo, *Sermão CCXLIII, Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*, o Cusano afirma que sem amor ninguém poderá ver a beleza absoluta que é o próprio Deus<sup>8</sup>. Num outro *Sermão*, o *CCXLV*, intitulado *Crucifixus resurrexit*, o tema do amor quase poderia passar despercebido, considerando a pequena extensão do mesmo, não fosse por alguns parágrafos onde o homem é mostrado como sendo composto por dois tipos de amor ou dois tipos de desejo<sup>9</sup>. Chama-nos a atenção, também, a relação que Nicolau de Cusa faz entre o amor e o conhecimento, e, assim, no brevíssimo *Sermão CLV, Vere Filius Dei erat iste*, lemos que o grau do amor revela o grau do conhecimento que temos de Deus<sup>10</sup>. Depois, como uma espécie de extensão desta ideia, no *Sermão CLXXII, Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui*, o filósofo de Cusa enfatiza que não pode haver a verdadeira ciência de Deus onde não há amor<sup>11</sup>. Por fim, ainda para ilustrar aquela relação, em *CCXXXVII, Membra vestra templum sunt Spiritus Sancti*, é-nos dito que o amante conhece à medida que ama<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 22:2-3, p. 157.

<sup>8</sup> «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 XIX<sub>3</sub>, 28: 5-8, p. 262.

<sup>9</sup> «Sine amore non vivitur. Homo ex duobus amoribus componitur, scilicet ex amore sensibilium seu visibilium et amore invisibilium. [...] Ex duplici igitur desiderio componitur homo, et manet utriusque natura in unitate personae seu suppositi humani [...]». *Sermão CCXLV*, h XIX<sub>3</sub>, 4:1-3 e 5:1-3, p. 275. Citamos aqui apenas as três primeiras linhas de cada referência.

<sup>10</sup> «Et «qui Deum diligit, cognoscit quem diligit», et gradus dilectionis est ostensio gradus cognitionis». *Sermão CLV*, h XVIII<sub>2</sub>, 2: 13-15, p. 167.

<sup>11</sup> «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 XVIII<sub>3</sub>, 3:14-17, p. 250.

<sup>12</sup> «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 XIX<sub>3</sub>, 12:

O referido tema, como já dissemos, aparece também ao longo de uma parte da sua Correspondência. Em geral, a discussão refere-se à relação entre amar e conhecer e pauta-se na controvérsia gerada pelas interpretações do opúsculo do pseudo-Dionísio, a *Mystica theologia*<sup>13</sup>. A primeira alusão ao tema é feita na *Carta de 22-9-1452*, onde o Cusano indica um dos Sermões como referência para a temática da coincidência entre amor e conhecimento e, na sequência, fala sobre o movimento do espírito que ama<sup>14</sup>. Na *Carta* datada de *14-9-1453* comenta mais explicitamente o escrito em questão do pseudo-Dionísio e procura mostrar a relação entre afecto e intelecto<sup>15</sup>. Numa outra *Carta (12-2-1454)* mostra o perfeito amor como estando acima da coincidência dos contraditórios<sup>16</sup>. Numa outra *Missiva (18-3-1454)*, podemos ler que não se pode buscar a Deus sem inteligência e sem amor<sup>17</sup>.

---

19-22, p. 210.

<sup>13</sup> A controvérsia, deveras conhecida pelos estudiosos do Cusano, diz respeito a dois posicionamentos referentes ao citado texto dionisiano: de um lado a corrente intelectualista cuja afirmação é a de que o único modo de ter uma experiência mística é através do intelecto e, de outro lado, a corrente afectiva cujo posicionamento diz que o caminho para a união com Deus é o caminho do puro afecto. A obra de W. J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2004, quando trata da temática do amor, discute o tema exactamente dentro do contexto da polémica gerada pela obra dionisiana. Este contexto será retomado por nós no momento propício.

<sup>14</sup> «[...] tamen in sermone primo de Spiritu sancto, cuius thema *Sedete donec impleamini* etc., et est omnium quos a me habuistis in ordine primus, aliquid in primo notabile reperietis, quomodo scilicet in dilectione coincidit cognitio. [...] amor enim boni ostendit bonum uti est nondum apprehensum, cessaret enim motus spiritus qui est amor, si finem attingisset». *Carta de 22-9-1452*, pp. 111-112. Para a *Correpondência aos Irmãos de Tegernsee* a obra de referência é: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au Xve siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIV, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915. A partir de agora citaremos as cartas deste volume conforme os exemplos a seguir. Quando enviadas por Nicolau de Cusa: *Carta de 22-9-1452*, pp. 111-112. Quando endereçadas ao Cusano: NOME DO AUTOR, *Carta (antes de 22-9-1452)*, pp. 109-110.

<sup>15</sup> «Vidi que scriptis vestris michi semper gratissimis a me exposcitis, scilicet quid senciam de eo quod magnus ariopagita Dyonisius iubet Thimoteum ignote ascendere ad misticam theologiam. [...] Necesses est enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur, nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur». *Carta de 14-9-1453*, pp. 113 e 115.

<sup>16</sup> «[...] perfecta igitur caritas est super coincidentiam contradictoriorum continentis et contenti». *Carta de 12-2-1454*, p. 122.

<sup>17</sup> «Querere autem sine intelligere et amare non est. Amamus bonum et querimus quid sit quod amamus, et tamen, ut ait Augustinus, neque quereremus si penitus ignoraremus. Amor igitur boni sine omni boni notitia non est [...]». *Carta de 18-3-1454*, p. 135.

Por fim, na *Carta* datada de 28-7-1455, torna a indicar mais um dos seus Sermões para a coincidência entre o movimento do intelecto e aquele do afecto<sup>18</sup>. Para terminar, não podemos deixar de fazer referência à *Carta* endereçada a *Nicolau Albergati* e que data de 11-6-1463 (pouco mais de um ano antes da morte do Cusano). Nela, Nicolau de Cusa torna a falar sobre o amor e mostra-o como centro de três momentos: processão, conservação e retorno, isto é, todas as coisas vêm dele, são conservadas por ele e a ele retornam<sup>19</sup>. Além disso, ele afirma que se falta ao espírito/intelecto a ciência/saber do amor aquele é ignorante e sem alegria, logo, é preciso conhecer o amor e isso só é possível amando, ou seja, no próprio exercício do acto de amar.

Do exposto, mesmo tendo sido mostrado de uma maneira geral e breve, é possível afirmar que a temática do amor apresenta-se de forma recorrente na obra do filósofo alemão: seja nos livros mais filosóficos, mesmo naqueles que abordam temas diferentes como é o caso do *De docta ignorantia*, do *De visione dei* e do *De pace fidei*; seja nos textos mais teológicos como os *Sermões*<sup>20</sup>, até os mais pessoais como é o caso da *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*. Depois

---

<sup>18</sup> «Verum de coincidencia motuum intellectus et affectus aliqua in sermonibus huius anni, maxime festi purificationis, lascius locutus sum; et sermones suo tempore, quos nunc ordino ut scribantur, videbitis etc.». *Carta de 28-7-1455*, p. 160.

<sup>19</sup> Cf. *Carta a Nicolau Albergati*, 12: 19-24, p. 30, in: *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung - Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. G. von Bredow (Hrsg.), Carl Winter Heidelberg, Universitätsverlag, 1955. A partir agora, quando nos referirmos a esta Carta faremos a referência citando apenas *Carta a Albergati*, parágrafo, linhas e páginas. Quando nos referirmos ao comentário de Bredow, citaremos da seguinte forma: G. von BREDOW, *Das Vermächtnis des...*, *op. cit.*, e número(s) de página(s).

<sup>20</sup> Não queremos com isto dizer que não haja filosofia nos *Sermões*. Queremos tão somente afirmar que, dentro de uma divisão mais precisa da obra cusana, classificaríamos aqueles textos como mais teológicos, mas nem por isto perderiam o que de filosófico têm. Para uma precisa apresentação e classificação da obra de Nicolau de Cusa, veja-se E. COLOMER, «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; também, E. VANSTEENBERGHE, *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); e ainda, E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues, 1401-1464. Skizze einer Bibliographie*, Münster, Aschendorff, 1964.

desta primeira constatação, o que podemos dizer é que tomaremos como ponto de partida do nosso trabalho a possibilidade de estabelecer uma hermenêutica do amor na filosofia cusana. Para isso, seguiremos três linhas de investigação que correspondem às três divisões do nosso texto: uma análise preliminar do uso dos termos *amor*, *caritas* e *dilectio* nos textos cusanos; a relação que Nicolau de Cusa estabelece entre amor e conhecimento; o uso da linguagem simbólica para expressar o amor. Entretanto, antes de mostrar a distribuição dos capítulos a partir desta divisão, gostaríamos de esclarecer o olhar que assumimos ao perspectivar o amor e não um outro tema no horizonte de possibilidades que nos oferece a filosofia cusana. Em primeiro lugar, como já o dissemos, o assunto chamou-nos a atenção por sua constante presença em muitos escritos teológico-filosóficos do pensador alemão. Em segundo lugar, também atraiu a nossa atenção um facto curioso, que se verificava no sentido oposto da nossa primeira constatação, a pouca importância que os estudiosos cusanos deram, até o momento, à referida temática.

Unindo estas duas observações (dois níveis de leitura: primária e secundária) fomos confrontados com temas como, por exemplo, o do conhecimento de Deus, o da *visio dei*, o da Trindade, o da unidade, etc. e, neste confronto, percebemos que estes e outros assuntos foram investigados até quase a exaustão pelos especialistas de Nicolau de Cusa, mas que, entretanto, muito pouco foi abordado sobre esses temas na sua relação com o amor. Desta forma, e partindo do pressuposto de que a maioria dos temas ou dos conceitos cusanos (pelo menos os que aqui abordaremos) já foram amplamente estudados e explicitados<sup>21</sup>, a postura que assumimos<sup>22</sup> foi a de abordar o amor relacionando-o a alguns temas ou conceitos que aparecem no pensamento de Nicolau de Cusa, sem, todavia, a

---

<sup>21</sup> Embora o “amplamente” não esgote, nem o poderia, a riqueza da sua filosofia.

<sup>22</sup> Semelhante ao que fez Plotino ao assumir-se como um mero exegeta dos textos de Platão, muito embora, logicamente, estejamos muito distantes do brilhantismo de uma mente como a do filósofo neoplatónico.

necessidade de explicá-los por si só. Logo, quando tratarmos de temas como o da coincidência dos opostos, o da douda ignorância, o do par *complicatio-explicatio*, o do infinito, etc., procuraremos explicitá-los apenas na sua relação com o amor. Um segundo aspecto da nossa postura diz respeito ao nosso olhar sobre a obra cusana, ou seja, focamos os textos com o propósito explícito de extrair dali uma possível interpretação cusana sobre o amor e este propósito merece um melhor esclarecimento. O objectivo maior da nossa investigação é o de estabelecer uma hermenêutica do amor na filosofia cusana, não obstante, focar o nosso olhar sobre o amor e perspectivar o pensamento cusano a partir daquele não deve ser entendido como uma postura meramente afectiva, nem tampouco deve ser visto como a posição de alguém que desconhece ou que é incapaz de reconhecer a importância do intelecto nos escritos de Nicolau de Cusa. Definitivamente não deve ser extraída da nossa pesquisa uma postura unilateral que pareça afirmar que somente o amor é importante na filosofia cusana. Se o ponto de vista que assumimos foi o do amor e das suas implicações, sem, no entanto, tecermos grandes considerações sobre o intelecto, não foi porque não o consideramos importante e sim porque muito já foi publicado sobre tal instância. Deste modo, esperamos que a nossa investigação possa contribuir, ainda que modestamente, para novas reflexões sobre o tema do amor, considerando que ele deve ser visto como um elemento importante e necessário no dinamismo filosófico impresso por Nicolau de Cusa aos seus escritos.

Feito este esclarecimento, resta-nos, então, buscar possíveis respostas para as questões colocadas no início desta introdução. Porém, uma primeira dificuldade apresenta-se e precisa ser mencionada antes de tentarmos buscar as respostas para as nossas perguntas: por que, ao falar sobre o amor, Nicolau de Cusa utiliza não um, mas três termos (*amor, caritas, dilectio*)? Duas respostas podem ser dadas a esta pergunta: uma mais simples, em que podemos dizer que o uso dos três termos é somente uma forma de evitar a repetição, portanto,



um recurso meramente estilístico. Uma outra resposta, mais complexa, é a de que os termos utilizados por Nicolau de Cusa não fazem parte somente de um recurso estilístico, mas significam uma escolha que deve reflectir uma determinada teoria sobre o amor e, sendo assim, os termos não são equivalentes, ou seja, o Cusano não quer dizer a mesma coisa quando ora opta por um dos termos, ora opta por outro. Ou, se são equivalentes procuram, na sua diversidade, dar conta da riqueza e da importância do tema numa hermenêutica do amor complexa e multifacetada. Contudo, para nos certificarmos da primeira ou da segunda resposta, teremos que examinar os textos mais de perto, e é isto que faremos no decorrer da nossa investigação que será dividida em oito capítulos distribuídos nas três linhas de pesquisa a que já fizemos referência.

Deste modo, na primeira parte encontram-se os dois primeiros capítulos. O primeiro, mais histórico, procurará situar os termos *amor*, *caritas* e *dilectio* fazendo, ainda, porque assim é necessário, um pequeno recuo até *éros* e *agápe*. Buscará, também, entender o porquê da ausência do nosso filósofo não apenas nos estudos sobre o amor, mas, de forma semelhante, nos estudos acerca da Filosofia Medieval. O segundo capítulo concentrar-se-á em alguns textos cusanos e examinará as ocorrências e os significados de *amor*, *caritas* e *dilectio*. Ainda que seja uma incursão preliminar ao tema do amor, tal abordagem pretende verificar se, para Nicolau de Cusa, há uma equivalência entre aqueles termos ou se ele os compreende como diferentes. Desta forma, podemos dizer que o objectivo maior desta primeira parte do nosso texto é oferecer uma primeira aproximação ao tema, apoiando-se, por um lado, numa análise histórica e, por outro, no exame do assunto a partir dos próprios escritos cusanos.

A segunda parte da tese compreende quatro capítulos e, nela, tentaremos dar conta do amor no contexto das relações entre *affectus* e *intellectus*. No capítulo III apoiar-nos-emos em o *De docta ignorantia* e analisaremos a

ausência (nos dois primeiros livros do referido escrito) e a presença do amor (no terceiro livro) na tentativa de oferecer, no exame do texto como um todo, um sentido do amor que se mostrará na interação entre viver, compreender e amar. O capítulo IV concentrar-se-á, mais especificamente, nas relações entre amor e conhecimento e investigará o amor a partir da relação deste com o conhecimento no âmbito das discussões de uma possível *cognitio Dei experimentalis*. Neste contexto, parece-nos ser possível mostrar que o amor, para Nicolau de Cusa, desempenha um papel fundamental, como sugerem as *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*. No rasto desta importância, e ainda em meio às relações entre amar e conhecer, passamos ao capítulo V que terá como base o *De visione dei*. Este nos oferece não apenas uma complementação acerca da discussão anterior, mas também nos faz ver, numa maior amplitude, que as relações entre o amor e o conhecimento não se limitam a uma discussão somente epistemológica, mas vão além e conduzem a nossa visão sobre o amor para o campo da ética, onde talvez seja exequível reflectirmos em termos de uma poi-ética do amor. Ainda nas relações entre amar e conhecer, o capítulo VI seguirá com a investigação sobre o tema; não obstante, o texto de base que usaremos, a *Carta a Albergati*, afasta-se cronologicamente do contexto das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* e do *De visione dei*, o que nos leva a crer que se trata de uma texto relevante, posto que além de dar importância ao amor, ali encontraremos a expressão *scientia amoris* cujo significado poderá ajudar-nos a concluir, de forma pertinente, o equilíbrio que pensamos encontrar entre o *affectus* e o *intellectus* em toda esta parte da nossa tese. Mesmo assim, como veremos, nestes capítulos (IV-VI) encontramos o cruzamento de vários campos filosóficos que, em última análise, deve espelhar o horizonte do amor no pensamento cusano.

Por fim, os dois últimos capítulos, que se situam na terceira parte do nosso trabalho, esforçam-se em dar conta da plenitude do sentido do amor através de algumas expressões e metáforas, exprimindo desta forma a ideia de uma

simbologia do amor. Nesta parte apoiar-nos-emos, majoritariamente, nos Sermões. No capítulo VII abordaremos alguns temas que nos parecem importantes na filosofia cusana, sobretudo na sua relação com o amor: a Trindade, o desejo, a beleza e a virtude. Com o tratamento destas questões queremos evidenciar a importância do amor, já que as apresentaremos como outras expressões deste tema. Dando seguimento à simbologia do amor, com o capítulo VIII encerraremos o nosso texto chamando a atenção para os discursos metafóricos e as metáforas do amor. Num primeiro momento, explicitaremos um tipo de discurso em específico, aquele que Nicolau de Cusa faz em alguns Sermões e que denominaremos as metáforas da fonte e da terra. Com este discurso metafórico pensamos poder encontrar uma pregação, com alguma especificidade, sobre o amor. Num segundo momento, destacaremos duas imagens, também dos Sermões cusanos, e procuraremos mostrá-las como metáforas do amor. Trata-se das imagens do fogo e da luz. Com esta parte da nossa tese queremos destacar o uso da linguagem simbólica feito pelo filósofo alemão; porém, aqui fazemos esta explicitação na sua relação directa com o tema do amor e, com isto, esperamos poder mostrar, uma vez mais, o modo como marca com uma especificidade o discurso cusano sobre o amor.

Como vimos, para além dos Sermões, escolhemos quatro outros escritos para sustentar o nosso trabalho: o *De docta ignorantia*; as *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*; o *De visione dei*; e a *Carta a Albergati*. Outros escritos deverão complementar a nossa escolha, como por exemplo, o *De coniecturis*, os três diálogos de o *Idiota*, bem como outros textos que possam contribuir para a consecução da nossa tese. De toda forma, a opção pelos *Sermões* e pelos outros textos referenciados no início deste parágrafo não foi por acaso. Podemos, aqui, elencar alguns motivos. São textos redigidos em épocas diferentes do pensamento cusano, por exemplo, o *De docta ignorantia* é de 1440 e foi feito, segundo o próprio Nicolau de Cusa, depois de uma iluminação divina, quando regressava da Grécia,

pelo mar, para onde fora com a missão de preparar um concílio que deveria unir a igreja de Roma e as igrejas Orientais. Esta sua difícil missão – conciliar as diferenças institucionais e religiosas – parece reflectir-se na redacção do seu primeiro livro de cunho filosófico, onde estabelece boa parte dos seus teoremas e conceitos que marcarão o seu vocabulário filosófico e que não mais deixarão de ser retomados nos escritos posteriores, sendo, também, interpretados de diferentes maneiras pelos seus contemporâneos<sup>23</sup>.

Enquanto o *De docta ignorantia* buscava respostas para a questão do conhecimento, o *De visione dei*, escrito em 1453, procurava de forma profundamente místico-religiosa repensar a relação do homem com Deus. O contexto do *De visione dei* também é um contexto de conflitos, conflitos gerados pela interpretação de a *Teologia Mística* do pseudo-Dionísio, em cuja polémica o filósofo de Cusa é convocado a participar e participa não só com o texto de *A visão de Deus*, mas também com as *Cartas* endereçadas ao Mosteiro de Tegernsee que foram escritas de 1452 a 1456. Sete anos depois, já distante da atmosfera conflituosa dos anos 50, nosso filósofo escreve uma outra carta, a *Carta a Nicolau Albergati* – jovem italiano que deveria ser ordenado em junho de 1463. Mesmo considerando o facto de se tratar de um texto destinado a um noviço e com isso discorrer sobre conselhos e orientações a um recém ordenado, a *Carta* em si tem a sua relevância, não só porque ali Nicolau de Cusa retoma parte da sua filosofia, como também porque foi escrita um ano antes da sua morte, sendo também por isso considerada um legado teológico-filosófico do Cusano.

Por fim, temos os textos que englobam todos os anos da actividade religiosa e filosófica de Nicolau de Cusa: os Sermões. O primeiro é de 1430, *Verbum caro factum est*, sendo anterior ao *De docta ignorantia*, e o último,

---

<sup>23</sup> Lembremos, somente para ilustrar, a interpretação de Bernardo de Waging e a de João Wenck de Herrenberg.

CCXCIII, *Sermo Montis Oliveti*, é do mesmo ano da *Carta a Albergati*, 1463. Analisados do ponto de vista cronológico, pensamos que é possível afirmar que os Sermões acompanham, paralelamente, os escritos filosóficos do nosso pensador. Além disso, constituem uma documentação importante, senão indispensável, para a compreensão da importância do amor na filosofia cusana.

Desta forma, a escolha dos textos para sustentar a tese da existência de uma hermenêutica do amor em Nicolau de Cusa – existência que se mostra na importância que este pensador conferiu àquele tema ao longo da sua obra teológico-filosófica – se deu por motivos histórico-cronológicos e filosóficos. Ao escolhermos um texto de 1440, alguns dos anos 50, outro de 1463 e mais alguns que se cruzam ao longo desses anos, queremos mostrar que a temática do amor, com mais ou menos intensidade ou com mais ou menos explicitação, manteve-se como uma constante ao longo da construção da filosofia cusana. Presença constante que, mesmo em contextos diferentes<sup>24</sup>, faz sobressair a importância do tema como uma espécie de equilíbrio necessário ao sistema ali construído. Por sua vez, os motivos filosóficos dizem respeito, de uma maneira geral, à questão conhecimento, ou seja, do conhecimento do conhecimento em *De docta ignorantia* ao conhecimento de Deus em *De visione dei*, passando pela distinção e união do *affectus* e do *intellectus* nas *Cartas* até a pregação do homem (Nicolau de Cusa) sobre os homens<sup>25</sup>. Em todas essas relações o tema do amor mostrou-se como uma espécie de re-condução e de re-orientação de toda multiplicidade à unidade originária, não sendo ao acaso, portanto, que o amor seja apresentado pelo filósofo moselano como vínculo de união e concórdia.

---

<sup>24</sup> Embora as diferenças sejam sustentadas por um substrato comum.

<sup>25</sup> Porque aproximar-se do divino ou ser capaz de reconhecê-lo enquanto tal exige uma atitude, acima de tudo, humana.

## I PARTE – UMA HERMENÊUTICA DO AMOR

### Capítulo I – Um percurso genético-semântico dos termos *amor*, *caritas* e *dilectio*

Partindo do pressuposto de que Nicolau de Cusa utiliza três termos para a exposição do amor no seu pensamento e, considerando que essas palavras em latim (*amor*, *caritas* e *dilectio*) traduzem dois vocábulos gregos (*éros* e *agápe*), é interessante e necessário tentar perceber, minimamente, como *éros* e *agápe* foram interpretados e depois substituídos por *caritas*, *amor* e *dilectio* na tradução do Novo Testamento, uma vez que este é sustentado pela boa nova da mensagem do amor de Cristo. Além disso, é preciso compreender, também, como a Filosofia Medieval repensou a questão do amor, oriunda da versão latina do Novo Testamento, não só em termos de vocabulário, mas, igualmente, em termos dos conceitos latinos do amor que jamais conseguiram afastar-se totalmente dos seus pressupostos gregos. A junção desses dois pontos termina por gerar algumas teorias sobre o amor na Idade Média e essas questões em conjunto podem ajudar-nos a introduzir, aos poucos, a visão de Nicolau de Cusa acerca do amor. O que estamos a chamar de percurso genético-semântico, portanto, nada mais é do que o estudo ou a procura dos vestígios do amor a partir da herança latina recebida da Grécia em termos de significante e de significado, no intuito de encontrarmos neste pequeno trajecto as pegadas do nosso filósofo em direcção a uma hermenêutica do amor na sua obra. Todavia, antes disso, faremos uma pequena incursão nos termos latinos que traduzem a noção de «amor» e exporemos algumas teorias sobre o amor na Idade Média, entendendo que esses pequenos desvios podem ajudar-nos a melhor compreender o percurso feito por Nicolau de Cusa.

## 1. Significados e usos dos termos ao longo da história

Além dos termos *amor*, *caritas* e *dilectio*, Nicolau de Cusa utiliza para a sua interpretação do amor dois verbos dos quais derivam aqueles substantivos: *amare* e *diligere*. Gostaríamos, então, de apresentar um pequeno quadro destes termos, no sentido de reconstruirmos o caminho percorrido pelo conceito que a nossa língua designa por «amor», não no intuito de desenvolver uma tese ou uma nova teoria acerca deste conceito, mas tão-somente com o objectivo de esclarecer os seus usos e significados, entendendo que isso pode ajudar-nos a melhor compreender o uso feito pelo próprio cardeal alemão da noção de amor.

Numa primeira leitura, poderíamos associar ao verbo *amare* o substantivo *amor* e ao verbo *diligere* o substantivo *dilectio*, pensando *caritas* como um órfão sem um verbo do qual derivasse. No entanto, a história deste pequeno vocabulário não nos permite pensar desta forma. É preciso levarmos em consideração, como observa Hélène Pétré, que «A língua dos cristãos é, sobretudo [...], uma língua de tradução. É já sensível para o grego que sofreu a influência do hebraico, é ainda mais sensível para o latim que sofreu uma dupla influência, aquela do grego e, através deste, aquela do hebraico»<sup>1</sup>. Entendendo, portanto, o latim como uma língua de tradução para os cristãos, as relações entre os termos são mais complexas do que aparentemente parecem, e, assim, as palavras podem, por causa da tradução (do percurso feito até se chegar a uma noção razoável), derivar de

---

<sup>1</sup> H. PÉTRÉ, *Caritas – Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948, p. 352. Em favor da ideia do latim como uma língua de tradução, no que diz respeito aos textos sagrados, observa Pétré, fazendo uso de uma extensa bibliografia: «Or, le grec est resté, nous le savons, la langue officielle de l'Église, à Rome même, probablement jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, et c'est seulement de la fin du II<sup>e</sup> siècle que datent les premiers monuments de la littérature latine chrétienne. La chose s'explique en partie, comme l'a bien montré P. de Labriolle, par une diffusion certaine de la langue grecque à travers l'Empire romain, et aussi par le milieu dans lequel se répandit d'abord le christianisme: «La propagande chrétienne, ayant trouvé ses points d'appui et conquis ses premières recrues surtout parmi les éléments juifs ou païens de langue grecque, avait tout naturellement usé du grec comme véhicule.» Cependant la nécessité se fit assez vite sentir, à mesure que s'étendait la religion nouvelle, de lui donner un langage latin, et tout particulièrement de traduire dans cette langue les Livres Saints, Ancien et Nouveau Testament, dont l'importance était si considérable dans la vie chrétienne. Aussi les premiers textes latins chrétiens furent-ils très probablement des traductions de la Bible». IDEM, *ibidem*, p. 10.

determinados termos sem que possamos ver nelas alguma semelhança entre as suas raízes.

Por conseguinte, os primeiros cristãos quando tentaram expressar a noção de «caridade» já estavam dependentes do termo existente na língua grega, ou seja, já estavam dependentes da noção expressa por *agápe* ou pelo verbo *agapan*. O latim clássico traduziu o verbo *agapan* por *diligere* e fez corresponder *agápe* a *caritas*. Desta forma, foi possível fazer a associação ou a derivação *diligere* > *caritas*, mas não *diligere* > *dilectio*, pois este último é um derivado tardio, desconhecido do latim clássico<sup>2</sup>. Por sua vez, o latim bíblico (sobretudo o do Novo Testamento)<sup>3</sup> também traduziu o verbo grego *agapan* por *diligere*, mas, diferente do latim clássico, acrescentou à tradução de *agápe* também o substantivo *dilectio* e desta forma, a nova associação passou a ser *diligere* > *caritas* ou *dilectio*. Assim, podemos dizer que o termo *dilectio* não foi criado pelos cristãos, mas foi adoptado e nessa adopção ganhou a sua importância<sup>4</sup>.

Antes de avançarmos um pouco mais nestas considerações sobre os termos latinos utilizados para expressar o amor cristão e retornarmos à filosofia cusana, é necessário expormos, minimamente, os seus significados. Ora bem, no latim clássico o verbo *amare* era utilizado como um termo geral, no sentido de significar todas as acepções do verbo amar. Por outro lado, o verbo *diligere* também significava amar, porém, a este foi acrescentado um critério de escolha, ou

---

<sup>2</sup> Para todas as informações aqui dadas sobre o vocabulário latino do amor cristão, a referência, salvo indicação contrária, é a obra de Hélène Pétré referenciada na nota anterior. Esta obra interessa-nos mais de perto porque trata directamente do vocabulário latino da caridade cristã. Há uma série de títulos que versam sobre o vocabulário do amor na Idade Média ou na língua grega e latina que, naturalmente, indicaremos ao longo deste trabalho. Entretanto, gostaríamos de deixar registado um outro estudo, de menor fôlego, mas, mesmo assim, interessante e que apresenta um amplo painel do termo «amor» nas línguas grega e latina: E. FISCHER, *Amor und Eros – eine Untersuchung des Wortfeldes „Liebe“ im Lateinischen und Griechischen*, Hildesheim, Verlag, 1973.

<sup>3</sup> No seu estudo sobre o vocabulário latino da caridade cristã, Pétré deixa claro que apesar da importância do Judaísmo e de alguns textos do Antigo Testamento, a influência do Novo Testamento é incomparavelmente mais importante se se quer determinar a conteúdo da noção de *caritas*. Cf. H. PÉTRÉ, *Caritas – Étude sur le vocabulaire...*, *op. cit.*, p.19.

<sup>4</sup> Depois de uma explicação histórico-etimológica, esclarece-nos Pétré: «On peut donc penser que le mot n'a pas été formé pour les besoins du christianisme, mais que l'usage chrétien lui a donné une importance et, en quelque sorte, une existence littéraire qu'il n'aurait sans doute pas eue autrement. Ce serait à peu près le même phénomène que celui qu'on a noté à propos du grec ἀγάπη». IDEM, *ibidem*, p.51.



seja, o acto de amar passou a ser uma eleição. Neste sentido, *amare* significava uma certa espontaneidade e naturalidade, e, por este motivo, era considerado mais forte do que *diligere*. Talvez, por isso, aos seus correlativos *amare* > *amor* e *diligere* > *caritas*, Cícero, segundo Pétré, fez corresponder “objectos” diferentes<sup>5</sup>. De qualquer forma, o facto é que no latim clássico, em geral, foi mais utilizado *amare* e *amor* do que *diligere* e *caritas*. No latim bíblico dá-se um fenómeno inverso: predomina *diligere* sobre *amare*, e, *dilectio* e *caritas* sobre *amor*<sup>6</sup>. Das 114 aparições de *agápe* no Novo Testamento, 90 foram traduzidas por *caritas* e somente 24 por *dilectio*<sup>7</sup>. Para uma melhor visualização destas considerações, temos:

Tradução do Grego para o Latim	
Latim Clássico	Latim Bíblico
<i>Agapan</i> → <i>Diligere</i>	<i>Agapan</i> → <i>Diligere</i>
<i>Agápe</i> → <i>Caritas</i>	<i>Agápe</i> → <i>Caritas-Dilectio</i>
Uso do verbo e do substantivo no Latim	
<i>Diligere</i> → <i>Caritas</i>	<i>Diligere</i> → <i>Caritas e Dilectio</i>
Uso mais frequente no Latim	
<i>Amare</i> → <i>Amor</i>	<i>Diligere</i> → <i>Caritas e Dilectio</i>

DIAGRAMA I

<sup>5</sup> IDEM, *ibidem*, *op. cit.*, p. 32. Ainda em relação a Cícero, podemos observar que a utilização de *amare* é mais frequente quando ele escreve as suas Epístolas e o uso de *diligere* é mais frequente quando escreve as obras filosóficas. Entretanto, mesmo nos autores latinos clássicos, de uma maneira geral, esta diferenciação está longe de ser sempre observada. Para uma maior e melhor exposição destas considerações, veja-se a obra já citada de Hélène Pétré, sobretudo o primeiro capítulo.

<sup>6</sup> Aqui importa saber, dentre outros factos, que é preciso recorrer à língua grega para tentar compreender a predominância de *diligere*, *dilectio* e *caritas* sobre *amare* e *amor* na Bíblia. Primeiro, os autores do Novo Testamento preferiram *agapan* a *philein* para falar sobre o amor cristão; segundo, os tradutores utilizaram, frequentemente, *diligere* na tradução de *agapan* e *amare* na tradução de *philein*. A questão é que este último verbo é usado pouquíssimas vezes no Novo Testamento. Mesmo no Antigo Testamento, o verbo mais utilizado é *agapan* e não *philein*, embora numa acepção diferente da que aparece no Novo Testamento.

<sup>7</sup> «Le cas du substantif est un peu plus complexe. Ἀγάπη, avons-nous dit, est traduit tantôt par *caritas*, tantôt par *dilectio*. A ne considérer que la Vulgate hiéronymienne, on conclut à une préférence très nette pour *caritas*: sur 114 emplois de Ἀγάπη dans le Nouveau Testament, on trouve en effet 90 fois *caritas* et 24 fois *dilectio*». H. PÉTRÉ, *Caritas – Étude sur le vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 47. A autora apoia-se, para apresentação destes números, na Vulgata Hieronímia, edição produzida por São Jerónimo no século IV, cuja tradução foi feita directamente do hebraico (Antigo Testamento) e do grego (Novo Testamento) para o latim.

Pensemos um pouco sobre a tradução dos termos gregos na Bíblia. No Antigo Testamento, *agápe* assume diversas acepções, mas no Novo Testamento recebe um valor religioso nitidamente determinado, como esclarece-nos Pétré: «Os autores do Novo Testamento têm, com efeito, utilizado-o, muito amplamente, para o fazer exprimir uma das noções mais fundamentais e mais ricas do cristianismo: «a noção e o nome ἀγάπη (caritas, caridade) desempenham um papel dos mais eminentes na doutrina e na língua de São Paulo, como no restante do Novo Testamento»<sup>8</sup>. Como há um predomínio de *caritas* sobre os outros termos não só no Novo Testamento, mas também em João e em Paulo, limitemo-nos, no momento, às definições dadas por esses. Deste modo, em João, os três termos (*diligere, caritas, dilectio*) têm o mesmo significado e designam o novo mandamento, o signo distintivo dos cristãos, o preceito de Jesus<sup>9</sup>. Além deste sentido, conforme Paulo, o amor é a maior das virtudes, e, segundo ambos, é tanto o amor que Deus tem pelos homens quanto o amor dos homens<sup>10</sup>. Por fim, e, talvez, o mais importante, o conceito de *caritas* define o próprio Deus, uma vez que *Theos agápe estin* ou *Deus caritas est*<sup>11</sup>. As definições encontradas nos Evangelhos e nas Cartas ultrapassam as definições encontradas no latim clássico porque, dentre outras coisas, têm como objecto maior o próprio Deus, e, assim, reforçam o plano estritamente religioso-cristão onde o *éros* pagão parece não ter o direito de existir, e, portanto, foi necessário esperar as grandes figuras de Agostinho e de pseudo-Dionísio para reabilitá-lo num universo religioso<sup>12</sup>.

Já indicamos que o verbo *amare* e seu substantivo correlato, *amor*,

---

<sup>8</sup> H. PÉTRÉ, *Caritas – Étude sur le vocabulaire...*, op. cit., p. 44.

<sup>9</sup> Cf. João XIII, 34, 35.

<sup>10</sup> Cf. I Coríntios, 13; João III, 16.

<sup>11</sup> Cf. I João IV, 8 e 16.

<sup>12</sup> Reabilitá-lo porque o mundo antigo já o concebia naquele universo, daí serem esclarecedoras as palavras de Balthasar: «Das göttlich durchseelte antike Weltbild, mag es mehr platonisch oder aristotelisch oder stoisch oder plotinisch-proklisch angeschaut werden, schloß auf jeden Fall ein Gottesbild ein; es war Bild einer sakralen Welt, dem formal gesehen nur der Mittelpunkt fehlte. Als dieser sich selber einsetzte, erschienen die kosmischen Liebeskräfte überschwenglich erfüllt in Gottes Agape, die nach dem Areopagiten den Titel des wahren Eros für sich einfordert und alle in der Schöpfung waltende Eroskraft auf sich hin zentriert». H. U. von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2000, pp. 9-10.

são raramente utilizados no latim bíblico. Esses termos são encontrados em alguns autores cristãos, como Ambrósio e Orígenes, mas, mesmo assim, são utilizados poucas vezes e são interpretados num duplo sentido (*amor carnalis/amor spiritualis*). Sendo assim, ambos os autores terminam por privilegiar o uso de *caritas* em detrimento da expressão *amor* para falarem do amor cristão. Orígenes considera *caritas* e *dilectio* mais adequados que *amor* e Ambrósio, na maioria das vezes, relaciona *amor* a um ardor ou a uma afeição apaixonada. Logo, como esclarece-nos Pétré, por um lado, o comum dos cristãos relaciona *amor* a um sentido profano e, por conseguinte, pejorativo que se opõe à *caritas*; por outro lado, alguns, como por exemplo Ambrósio e Orígenes (apesar da preferência por *caritas*), não deixam de empregar *amor* num sentido filosófico, designando-o como uma disposição fundamental do ser humano, sendo o termo *caritas* somente uma forma particular daquela disposição<sup>13</sup>. No entanto, a discussão sobre os termos (*amor*, *caritas* e *dilectio*) aparece, em toda a sua clareza, em Agostinho.

Para ele, entretanto, como afirma em *De Civitate Dei*, XIV, VII, 2 e reitera em outras obras<sup>14</sup>, não há diferença entre *amor*, *caritas* e *dilectio* ou entre *amare* e *diligere*. A insistência agostiniana em não diferenciar esses termos pode ter duas motivações conforme Pétré: o lugar central que ocupa a noção de amor na filosofia agostiniana e a influência exercida pelos «livros platônicos», dentre os quais, as *Enéadas* de Plotino<sup>15</sup>. É exactamente sob esta influência que Agostinho

---

<sup>13</sup> Cf. H. PÉTRÉ, *Caritas – Étude sur le vocabulaire...*, op. cit., p. 79 e sqq.

<sup>14</sup> Como por exemplo, AGOSTINHO, *Confessiones*, Liber X, Cap. XXIX, 40 – MIGNE, PL XXXII, Col. 796 e *Epistolam Johannis ad Partho*, Tractatus VIII, 3-5 – MIGNE, PL XXXV, Col. 2037-2039. Este último texto é mais significativo para a reflexão do uso dos termos do que o texto das *Confissões*.

<sup>15</sup> Para confirmar o primeiro ponto basta espreitarmos a obra do bispo de Hipona, bem como observarmos a quantidade de estudos sobre o tema do amor em Agostinho. Para o segundo ponto, podemos ver a quantidade de vezes que o próprio Agostinho cita Plotino na sua obra *A cidade de Deus*, para dar só um exemplo. Também podemos ler o que escreveu Hannah Arendt na sua dissertação sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. Logo na introdução daquela obra está escrito: «Nada do património filosófico da antiguidade e da antiguidade tardia que Santo Agostinho assimilou nas diversas épocas da sua vida, de Hortensius, de Cícero, à tradução de Plotino de Victorinus Rhetor, nunca foi verdadeiramente e radicalmente eliminado do seu pensamento». E torna a repetir no final da tese: «Na sua juventude tinha-se deixado tomar por todas as correntes culturais e espirituais da sua época; foi maniqueísta, depois céptico, depois neo-platónico. No fundo, nunca abandonou o seu neo-platonismo, herança de Plotino, o último filósofo grego». H.

elaborou um sistema no qual une à caridade cristã o amor platônico e cria, assim, uma única noção que pode ser designada tanto por *caritas* e *dilectio* quanto por *amor*. Não queremos com isto dizer que a noção de amor em Agostinho seja unívoca, ela comporta muitos matizes, começando pelo sentido do desejo (*appetitus*), passando pela *caritas diuina e humana*, pela *dilectio carnalis e mundana*, até o *amor fraternus, proximi, hominum...* Quando falamos em noção única, isto diz respeito somente ao uso indiscriminado que ele faz dos três termos<sup>16</sup>, quando, até então, *amor* era compreendido pelos autores cristãos como a tradução latina de *éros* e com o sentido revestido de paganismo, devendo ficar, portanto, à margem do mundo cristão. Agostinho, assim, salva o termo *amor* da heresia a que estava condenado e o introduz no seio do próprio Cristianismo com a mesma força que, nesse contexto, somente *caritas* e *dilectio* possuíam. Depois da sua síntese, a noção primária de *agápe* é alterada e, depois dele, os termos *amare* e *amor* passam a ser utilizados pelos autores cristãos, como o próprio Nicolau de Cusa, não como uma heresia, mas como um termo apropriado tanto para falar do amor dos homens

---

ARENDDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho – ensaio de interpretação filosófica*, trad. Alberto P. Dinis, Lisboa, Instituto Piaget, s/d, pp. 11-12 e 174, respectivamente. Contrariamente ao que diz Hannah Arendt (com a qual concordamos), Hélène Pétré diz que, com os anos, Agostinho se libertou deste neoplatonismo. Cf. H. PÉTRÉ, *Caritas – Étude sur le vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>16</sup> «Rien n’empêche d’employer le terme général amor au sens particulier de *caritas* et, en fait, le prédicateur passe sans cesse de l’un à l’autre, uniquement, dans bien des cas, pour des raisons de style». H. PÉTRÉ, *Caritas – Étude sur le vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 95. Ainda sobre as possíveis diferenças entre estes termos, Hannah Arendt escreve acerca da obra de Agostinho: «O próprio Santo Agostinho emprega os três termos indiferentemente como sinónimos do amor e sublinha-o por diversas vezes, como por exemplo em *Civ. Dei* XIV, VII, 2. Objectivamente, a distinção está absolutamente justificada, mas terminologicamente não. Cf. tanto para a possibilidade de distinguir objectivamente como para o uso indiferenciado dos três termos que, originariamente, são traduções do grego (amor = ερωζ, dilectio = στοργη, caritas = ἀγάπη), Harnack, *Der Eros in der alten christlichen Literatur*, Stizgsber. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1918, pp. 85 e segs.». H. ARENDT, *O conceito de amor...*, *op. cit.*, p. 59. Não é demais acrescentar que os argumentos de Agostinho para afirmar que não há diferença entre os três termos são retirados das Sagradas Escrituras, como por exemplo: «[...]quae usitatus in Scripturis sanctis caritas appellatur: sed amor quoque secundum easdem sacras Litteras dicitur». AGOSTINHO, *De civitate Dei*, Liber XIV, Cap. VII, 1 – MIGNE, PL XLI, Col. 410. Depois de citar uma série de passagens de João XXI, 15 e sqq., continua: «Hoc propterea commemorandum putavi, quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem siue charitatem, aliud amorem». IDEM, *ibidem*, Cap. VII, 2. E repete: «Sed Scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem caeteris quibusque litteris antepoimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel charitatem, insinuandum fuit». IDEM, *ibidem*, Cap. VII, 2. Até o final do capítulo todas as citações feitas por Agostinho são das Sagradas Escrituras, com excepção da última que é de Virgílio, *Eneida*, VI, 734.

quanto para falar do amor de Deus e das relações proporcionadas por estes amores. *Amor* passa, assim, a ser um termo apropriado para expressar uma noção moral e religiosa.

Algo semelhante acontece na obra do pseudo-Dionísio no que diz respeito ao uso do termo *éros*. Se este se encontra ausente na sua *Mystica Theologia* (embora a ausência não signifique um texto isento de uma certa erótica do conhecimento)<sup>17</sup>, não se dá o mesmo no que diz respeito ao *De divinis nominibus*. O termo grego utilizado pelo Areopagita para falar sobre o amor divino é *éros*, e ele mesmo afirma em 709B que o termo «amor» é mais digno de Deus do que «dilectio». Além disso, refere-se ao “divino Inácio” para dizer que este também usa o termo «amor». Por fim, alerta para não temermos este vocabulário erótico e faz questão de frisar que se trata de «amor verdadeiro». Conclui esta incursão afirmando que lhe parece que os teólogos consideraram «amor» e «dilectio» como sinónimos<sup>18</sup>. Todo este capítulo de *Os nomes divinos* faz uma apologia de *éros*, reintegrando-o ao universo religioso. Tal como Agostinho, pseudo-Dionísio também se serve de passagens bíblicas, embora, não argumente de forma semelhante a Agostinho, nem faça tantas referências bíblicas quanto este.

Pudemos observar, desse modo, que o longo caminho percorrido até à tradução latina dos termos, primeiro do hebraico (Antigo Testamento) e depois

---

<sup>17</sup> Ysabel de Andia quando fala sobre o uso de *éros* na filosofia de pseudo-Dionísio, afirma: «Il n’y a pas chez Denys un dialogue d’amour comme entre la Bien-aimée et le Bien-aimé du *Cantique des Cantiques*. Par le désir, il n’atteint pas Dieu comme «Époux» ou comme «Bien-aimé», mais comme la «Sagesse» qui comble de bonheur ceux qui la désirent. C’est pourquoi sa mystique n’est pas une mystique nuptiale, et c’est dans un cadre sapientiel que doit être compris son «désir amoureux» de la beauté». Y. DE ANDIA, «Beauté lumière et amour chez Denys le Pseudo-Aréopagite», in: IDEM, *Denys l’Aréopagite – tradition et métamorphoses*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 105, pp. 95-106.

<sup>18</sup> Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, Cap. 4, § 12, 709B. Dionísio utiliza as palavras *éros* e *agápe* e embora o Cusano não tenha trabalhado directamente com o texto em grego de Dionísio, a tradução latina que utilizou (tradução de Ambrósio Traversari, como afirma, literalmente, cf. *Apologia doctae ignorantiae*, h II, linhas 15-17, p. 10), ao menos o passo supra-citado de *Os nomes divinos*, tinha que apresentar, necessariamente, *amor* e *caritas* ou *dilectio*, posto que era necessário traduzir num mesmo período *éros* e *agápe*. Nossa suspeita pôde ser confirmada com a ajuda do Dr. Mário Santiago de Carvalho que, pacientemente, ajudou-nos a localizar o passo do texto dionisiano em questão, tendo como apoio a edição de P. Chevallier, *Dionysiaca. Recueil donnant l’ensemble des traductions latines des ouvrages au Denys l’Areopagite*, 2 tomes, Paris-Bruges, 1937-1950. Nesta coleção encontram-se 18 versões e edições, em paralelo, do *Corpus Dionysiacum*. Dentre as versões, encontra-se a de Ambrósio Traversari, que traduz *éros* e *agápe*, respectivamente, por *amor* e *dilectio*.

do grego (Novo Testamento) para expressar o mandamento maior da nova religião, é um caminho, antes de mais nada, feito de traduções e nestas, naturalmente, várias faces da interpretação encarregaram-se de apresentar muitos sentidos, e, por conseguinte, muitas diferenciações. Assim, no latim clássico predomina *amare* > *amor*; no latim bíblico *diligere* > *caritas* e *dilectio*; nos autores cristãos anteriores a Agostinho, prevalece a tradução do latim bíblico e os termos *amare* > *amor* são interpretados, muitas vezes, pejorativamente através de uma visão eivada de preconceitos, e, por fim, em Agostinho e em pseudo-Dionísio, todos os termos corroboram numa união necessária para expressar e reflectir o mandamento maior do Cristianismo que é o mandamento do amor. *Éros* é, assim, reabilitado pelo bispo de Hipona e pelo Areopagita, passando a fazer parte do vocabulário dos autores cristãos posteriores.

Entretanto, isso não põe fim, como se poderia pensar, à discussão sobre este vocabulário. Tanto é que os teóricos do amor não entram num acordo, sobretudo acerca da aceitação/inclusão de *éros* (*amor*) no seio de *agápe* (*caritas*, *dilectio*) e, deste modo, como veremos, Rousselot une os dois conceitos quando desenvolve a sua teoria do amor físico ou greco-tomista; Rougemont considera os conceitos como opostos e defende *agápe* como cristã e *éros* como cortês; Nygren, por sua vez, mais do que pensá-los como opostos, afirma serem irreconciliáveis, sendo *agápe*, eminentemente, cristã e divina e *éros*, acentuadamente, grego e racional. Antes de passarmos à filosofia cusana vejamos, então, como estas teorias foram desenvolvidas.

## **2. Pequena apresentação das teorias clássicas sobre o amor na Idade Média**

Não faremos aqui um estudo exaustivo das teorias acerca do amor

na Idade Média<sup>19</sup>, apenas citaremos as suas teses principais esperando que estas possam lançar algumas luzes sobre a teoria cusana do amor, mesmo não fazendo referência ao filósofo de Cusa. Aliás, nem mesmo a vasta bibliografia referente ao tema cita o cardeal alemão. Poder-se-ia pensar, com isto, que este pequeno desvio poderia ser totalmente descartado, porém, parece-nos necessário percorrê-lo, pois se Nicolau de Cusa não é referenciado naquelas obras, outros filósofos, filósofos estes que influenciaram a filosofia cusana, o são. Assim, partindo do pressuposto de que a interpretação cusana sobre o amor não surgiu do nada, mas, ao contrário, foi construída paralelamente às leituras do nosso filósofo, retomar algumas teorias já estabelecidas pelos seus antecessores pode ser um bom começo para quem tenta buscar e estabelecer uma hermenêutica do amor na obra de Nicolau de Cusa.

Muitos estudiosos consideram que o tema do amor ocupa um papel importante na História da Filosofia Medieval. Podemos acrescentar, também, em acordo com Baladier, que as teses de Rousselot, Rougemont e Nygren tiveram o mérito de mostrar que aquele tema constituía um dos lugares especulativos maiores do pensamento medieval<sup>20</sup>. Dito isto, vejamos, de uma forma geral, quais são as ideias defendidas por estes estudiosos e comecemos pelo teólogo jesuíta que dedicou as suas pesquisas ao intelectualismo tomista e à “filosofia do amor”.

A pequena obra de Rousselot abre-se com a afirmação de que o problema do amor na Idade Média poderia ser colocado da seguinte forma: «acaso

---

<sup>19</sup> Respectivamente: P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Paris, J. Vrin, 1981; D. ROUGEMONT, *O amor e o ocidente*, trad. Ana Hatherly, Rio de Janeiro, Moraes Editores, 1968; A. NYGREN, *Erôs et agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. Pierre Jundt, Paris, Aubier, 1944. Sobre o tema do amor na Idade Média ou no Cristianismo existe uma vasta bibliografia. Porém, quase todos retomam, de alguma forma, as três obras que citamos acima, mesmo quando se trata de criticá-las, como é o caso da interessante e prática obra: *Amour plurielles – doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, présentation et commentaires par R. IMBACH e I. ATUCHA, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

<sup>20</sup> «Les thèses de Rousselot, Rougemont et Nygren ont au moins ce mérite commun d'avoir rappelé, même à leurs adversaires respectifs, que l'«affaire de l'amour» constituait un des lieux spéculatifs majeurs de la pensée médiévale et que la prégnance d'un tel thème caractérisait aussi bien l'érotique des troubadours que les oeuvres mystiques – telles que les nombreux commentaires du Cantiques des Cantiques notamment –, aussi bien les doctrines cathares que les traités des théologiens officiels». C. BALADIER, *Éros au Moyen Âge – amour, désir et «delectatio morosa»*, Paris, CERF, 1999, p. 31. Esta obra é elogiada por Imbach, cf. *Amour plurielles – doctrines médiévales...*, op. cit., em detrimento das teses de Rousselot, Rougemont e Nygren.

o homem, naturalmente, ama mais a Deus do que a si mesmo?»<sup>21</sup>. Para tentar responder a esta pergunta, a qual o teólogo jesuíta considera uma fórmula feliz por ser, ao mesmo tempo, concreta e profunda, ele divide o problema em duas vertentes: a concepção física e a concepção extática. A primeira é definida não no sentido corporal, mas no sentido natural (*physis*) e significa a propensão necessária que os seres têm de procurar o seu próprio bem<sup>22</sup>. Por outro lado, a concepção extática, de acordo com o próprio Rousselot, é mais difícil de definir com precisão porque não se constitui num conjunto completo de doutrinas. Entretanto, se precisamos defini-la, será melhor pôr em relevo o princípio que a domina, ou seja, a predominância da ideia de pessoa sobre a ideia de natureza<sup>23</sup>.

Tanto para uma concepção quanto para a outra, Rousselot elege e disserta sobre aqueles que ele considera os seus partidários. Assim, para a concepção física cita, dentre os gregos, Aristóteles, e, dentre os medievais, Hugo de São Victor, São Bernardo e Tomás de Aquino. Aliás, Rousselot considera este último como a continuidade perfeita entre o amor de conveniência ou concupiscência e o amor de amizade<sup>24</sup>. Rousselot considera que Tomás de Aquino consegue conciliar o amor de si (que aqui podemos entender como *éros*) com o puro amor do outro (que aqui podemos entender como *agápe*) e afirma: «É São Tomás, inspirado em Aristóteles, que resgata o princípio fundamental, mostrando que a unidade (antes que a individualidade) é a razão de ser, a medida e o ideal do amor; ele reestabelece, de um só golpe, a continuidade perfeita entre o amor de conveniência e o amor de amizade. – A concepção *física* poderia ainda chamar-se a

---

<sup>21</sup> «*Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum?*». P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du...*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>22</sup> Doutrina de inspiração aristotélica que encontramos também em Nicolau de Cusa, por exemplo, em *De docta ignorantia* quando aborda a tendência de todas as coisas de serem do melhor modo que podem e, também nos Sermões, quando fala sobre a tendência natural de todos os seres à unidade original.

<sup>23</sup> Para a primeira definição, cf. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du...*, *op. cit.*, p. 3; sobre a dificuldade para definir a segunda concepção, cf. IDEM, *ibidem*, p. 56.

<sup>24</sup> Também para o amor em Tomás de Aquino, veja-se: L-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1952. Rousselot norteia, em grande parte, este livro. No entanto, ela é, muitas vezes, criticada. A crítica é pontual e tem sua razão de ser, entretanto, não nos cabe aqui apresentá-la ou discuti-la.



concepção greco-tomista»<sup>25</sup>.

Já para a vertente extática, a eleição dos seus partidários é mais complexa porque esta tem uma série de divisões e subdivisões e, neste sentido, muitos dos seus partidários ali são colocados ora por representarem uma determinada característica, ora por representarem uma outra. Mesmo assim, podemos destacar nomes como o de pseudo-Dionísio, Abelardo, S. Gregório (o grande), Ricardo de São Victor e São Bernardo, por exemplo<sup>26</sup>. Ao contrário da teoria física, não é o pensamento de um filósofo específico (naquela teoria, Tomás de Aquino) que norteia os seus argumentos, pois a teoria do amor extático, no dizer de Rousselot, apresenta-se sob a forma de peças e trechos, sendo mais uma “mentalidade” do que uma “teoria”.

O que aqui nos interessa é, para além das duas vertentes elencadas por Rousselot, destacar os elementos preponderantes destas duas concepções e, assim, podemos afirmar que a «teoria do amor físico ou greco-tomista» pode ser resumida em quatro pontos: a) primado dos interesses comuns, onde o bem do homem é o bem de Deus; b) primado da unidade, esta é a razão de ser e o ideal do

---

<sup>25</sup> P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du...*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>26</sup> Observemos que os nomes de Hugo de São Victor e São Bernardo aparecem nas duas vertentes. O próprio Rousselot chama-nos atenção para este facto, afirmando que o problema pode ser dividido em dois grupos, mas isto não deve significar uma separação absoluta entre aquelas vertentes: «Il est clair, d'ailleurs, que cette division en deux groupes, ou selon deux directions, ne doit pas être considérée comme correspondant à une séparation absolue. [...] Il y a plus: l'on trouvera les mêmes auteurs (Hugues et S. Bernard par exemple), cités successivement comme partisans de la conception *physique* et de la conception *extatique*». P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du...*, *op. cit.*, p. 4. Para os filósofos citados em ambas as concepções, pelo menos três deles exerceram uma maior influência (não com a mesma intensidade) sobre Nicolau de Cusa: pseudo-Dionísio, Hugo de São Victor e Tomás de Aquino. Sabemos, por exemplo, que a influência de pseudo-Dionísio e Hugo de São Victor foram mais fortes no pensamento cusano do que a filosofia de Tomás de Aquino, por isso mesmo é curioso e instigante lermos, num estudo de Vansteenbergh, que Nicolau de Cusa não admite para o homem a possibilidade de alcançar Deus directamente, mesmo no êxtase, e nesse sentido, ele separa-se, dentre outros, de pseudo-Dionísio e aproxima-se de Tomás: «Cusa n'admet pas pour nous la possibilité d'atteindre directement Dieu, même dans l'extase. La lumière surnaturelle qui donne à l'âme, avec le sentiment de la présence divine, une sorte d'avant-goût de la béatitude n'est pas, à son sens, Dieu lui-même, sa nature ou son essence, mais seulement un effet de sa grâce; en quoi, il ne se sépare pas seulement de Richard, mais du pseudo-Denys, et de saint Augustin auxquels il fait appel à propos de le l'ineffabilité divine. Ses véritables maîtres, sur ces deux points, sont, avec saint Thomas, saint Grégoire le Grand et surtout saint Bernard[...]». E. VANSTEENBERGHE, «Un petit traité de Nicolas de Cues sur la contemplation», in: *Revue des sciences religieuses* (9), Straßburg-Paris, 1929, pp. 388-389, pp. 376-390.

amor; c) princípio dominante da *physis* enquanto tendência natural e necessária dos seres em procurar o bem que lhe é próprio; e, d) afirmação do homem, pois, amar a Deus é encontrar sua alma. Contrariamente a estes elementos citados, a «teoria do amor extático» caracteriza-se como primado dos interesses incomuns, onde os interesses do amante (homem) são diferentes dos interesses do amado (Deus); b) primado da dualidade, esta aparece como elemento necessário do amor perfeito; c) princípio dominante da pessoa enquanto tende livremente e violentamente para o ser amado; e, d) negação do homem, pois amar a Deus é perder sua alma<sup>27</sup>.

O que podemos concluir das duas vertentes apresentadas por Rousselot é que, além de serem diferentes, a concepção física é mostrada como mais sensata. Nesta, ele procura equilibrar, sobretudo através da filosofia tomista, dois tipos de amor: *amor concupiscentiae* e *amor amicitiae*, e, nesta relação, constrói o que ele denomina teoria física ou greco-tomista. No nosso entendimento, as características apontadas por Rousselot acerca das duas concepções parecem tocar, bem de perto, a mística especulativa (teoria física) e a mística afectiva (teoria extática), ambas bem conhecidas por Nicolau de Cusa. Não só conhecidas, mas tomadas como objecto de reflexão da sua filosofia<sup>28</sup>. Neste sentido, o que até aqui foi resumido poderá iluminar a nossa caminhada rumo a uma hermenêutica do amor do filósofo de Cusa. Por ora, precisamos continuar expondo as teorias clássicas sobre o tema, e, deste modo, pousaremos nosso olhar sobre o estudioso suíço, Denis de Rougemont.

O livro de Rougemont, *O amor e o ocidente*, não tem a simplicidade estrutural do livro de Rousselot, e, por isso, é mais difícil de ser resumido, mesmo em linhas gerais<sup>29</sup>. De toda forma, podemos dizer que o livro do

---

<sup>27</sup> Muitos desses pontos podem ser encontrados na filosofia cusana, como veremos. Deste modo, já podemos antecipar que a hermenêutica do amor cusana, se existe enquanto tal, deve apontar para diversas concepções de amor, ou melhor, deve apontar para uma teoria complexa, uma vez que os pontos da teoria de Rousselot aqui elencados seguem direcções opostas ou mesmo contraditórias.

<sup>28</sup> Bastando, para isso, espreitarmos a sua *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*, sobretudo, as *Cartas de 22-9-1452, 14-9-1453 e 18-3-1454*.

<sup>29</sup> Só para se ter uma ideia da nossa dificuldade, ouçamos o que o autor diz-nos no início do seu livro: «Chamei «livros» às diferentes partes desta obra porque cada uma esboça o conteúdo dum volume de dimensões vulgares. O grande número de factos e de textos citados, o jogo dos *leitmotiven*

suíço começa com o mito de Tristão e Isolda, atravessa as origens religiosas desse mito, busca as raízes de *éros* e *agápe*, disserta sobre algumas questões místicas, passando pelos trovadores e os cátaros, até reflectir sobre o casamento e sobre a fidelidade. Tudo isto é norteado pela literatura e mais precisamente pelo romantismo definido pelo autor como a religião de *éros*. O curso seguido, portanto, toma uma dimensão bem diferente daquele da obra de Rousselot e, neste sentido, interessa-nos aqui o que o seu autor diz sobre *éros* e *agápe*. Para isso, vejamos as linhas gerais da tese de Rougemont.

A tese de Rougemont ousa falar do nascimento do amor-paixão a partir de condições históricas determinadas<sup>30</sup>. Diz que «[...] o amor-paixão, glorificado pelo mito, foi realmente no século XII, data do seu aparecimento, uma RELIGIÃO em toda a força deste termo, e especialmente UMA HERESIA CRISTÃ HISTORICAMENTE DETERMINADA (*sic*)»<sup>31</sup>. Tudo isto é fruto do que o estudioso suíço disse sobre *éros* e *agápe*, ou seja, Rougemont considera estes dois elementos opostos e, por isso, separa-os, assim, diz: que *éros* é irracional e quer a fusão essencial do indivíduo em Deus; e que *agápe* é racional e busca no amor do próximo uma comunhão com Deus, comunhão onde não há negação do diverso,

---

entrelaçados, correria o risco de fazer extraviar certos leitores se eu aqui não desse a chave da minha composição. [...] Quanto aos livros intermediários, o segundo tenta remontar às origens religiosas do mito, enquanto os seguintes descrevem os seus efeitos nos mais diversos domínios: mística, literatura, arte da guerra, moral do casamento». D. ROUGEMONT, *O amor e...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>30</sup> Ousa, porque depois de ir às origens de *éros* e de *agápe*, depois de estabelecer os seus condicionamentos históricos, as influências sofridas, as suas características e depois de situar *éros* ao lado do Oriente e *agápe* ao lado do Ocidente, ele inverte o que, logicamente, ou, pelo menos, consequentemente se esperaria como uma conclusão lógica. Ele afirma que *éros* nega a paixão, na medida em que esta é desprezada pela moral corrente como uma doença frenética e diz, por outro lado, que *agápe* afirma a paixão, pois no Ocidente do século XII, o casamento está exposto ao desprezo, enquanto a paixão é glorificada. Para toda esta argumentação, veja-se todo o livro II de Rougemont.

<sup>31</sup> D. ROUGEMONT, *O amor e...*, *op. cit.*, p. 126. Baladier resume o livro de Rougemont da seguinte forma: «[...] l'ouvrage [...] tire son pouvoir de séduction et son retentissement de la nature de son objet (l'amour-païsson), de l'audace de la thèse qu'il défend (la naissance d'un tel sentiment dans des conditions historiques déterminées), mais aussi du caractère fascinant de la culture au sein de laquelle il situe cette genèse, une culture où l'amour qui y viendrait ainsi au jour est l'amour se faisant poésie, [...] s'opposeraient deux formes d'amour: l'amour chrétien et l'amour courtois, ce dernier jaillissant d'une source impure et interdite – l'étrange, le sauvage *érôs* – et se trouvant contraint, en raison de cette origine et en marge d'un monde voué culturellement à l'*agapè* de se cacher et d'avancer «déguise sous des symboles» ». C. BALADIER, *Éros au Moyen Âge...*, *op.cit.*, pp. 23-24.

nem fusão total com Deus (como acontece com *éros*), mas onde a diferença permanece como um abismo essencial entre o homem e Deus. Neste sentido, *éros* representaria o amor cortês e *agápe* o amor cristão<sup>32</sup>.

Poderia ser tudo mais simples a partir daqui, uma vez que *agápe* seguiria o caminho oposto ao de *éros*. Porém, nas suas primeiras conclusões, Rougemont coloca a Mística do Ocidente como uma outra paixão cuja linguagem metafórica é estranhamente semelhante à do amor cortês<sup>33</sup>. Depois de colocar o problema, de apresentar algumas metáforas que une a mística ao amor cortês, de mostrar o mito de Tristão e Isolda como uma aventura mística, ele fala sobre a divisão teológica da mística universal e é sobre isto que gostaríamos de pensar um pouco, antes de passarmos para a tese de Nygren. O estudioso suíço divide a mística em duas correntes: uma que chama de mística unitiva e que define como uma tendência para a fusão total da alma na divindade; uma outra que chama de mística epitalâmica e é definida como a tendência para o casamento da alma com Deus, mantendo, assim, a distinção entre a criatura e o criador. A primeira enquadra-se, conforme Rougemont, na heresia e a segunda, na ortodoxia. Ele apresenta, ainda, através da obra de Rudolf Otto<sup>34</sup>, Plotino como representante da primeira vertente e

---

<sup>32</sup> Assim também entende D'Arcy ao afirmar: «[...] ce qui est lègal, bon et raisonnable serai-til le lot d'Agapè? Mais Agapè, qui d'après *L'Amour et l'Occident* équivaut à l'amour surnaturel, doit porter, de ce fait, un fardeau trop lourd». M. C. D'ARCY, *La double nature de l'amour*, Lyon, Aubier, s/d, p. 331. É interessante notar que a importância da diferença – ou como afirma Rougemont, o abismo essencial entre o homem e Deus – é, perfeitamente, visualizada em Nicolau de Cusa quando ele expressa a sua famosa sentença sobre a improporcionalidade do finito ao infinito, mantendo-se, aqui, se olharmos para a exegese de Rougemont, mais próximo de *agápe* do que de *éros*. Além disso, quando Rougemont relaciona mais adiante, via a obra de Otto, Mestre Eckhart à corrente mais ortodoxa da mística, este aparece enquadrado numa tendência que prima pela clara distinção entre criador e criatura no êxtase místico. Ora, essa distinção em Eckhart não é de toda clara. Aliás, este é um traço diferenciador entre Nicolau de Cusa e Mestre Eckhart. André chama a atenção para isso quando escreve, na sequência da sua análise sobre a consciência da individualidade do ser humano no seio da sua liberdade: «Neste sentido, Nicolau de Cusa demarca-se profundamente de Eckhart, cuja mística assentava precisamente num despojamento total da individualidade em ordem a uma imersão plena na *divindade* que, por sua vez, importava despir do seu carácter pessoal que a própria designação de *Deus* já comportava». J. M. ANDRÉ, trad. e int. de *A visão...*, *op. cit.*, pp. 124-125. Por outro lado, a filosofia cusana também se aproxima, em muitos aspectos, da filosofia eckhartiana e no momento propício retomaremos estas aproximações.

<sup>33</sup> Não podemos, e talvez de nada nos sirva, enveredar pelo desenvolvimento desta ideia. Por isso, limitar-nos-emos a reter o que de essencial é dito sobre a mística.

<sup>34</sup> R. OTTO, *Westöstliche Mystik*, Gotha, 1929, *apud* ROUGEMONT. Gostaríamos de acrescentar que a tese de Otto serve à teoria defendida por Rougemont, embora, ele mesmo mostre que é possível

Mestre Eckhart como representante da segunda concepção e acrescenta que um curioso fenômeno se passa: o «abuso» da linguagem amorosa deve ser ligado, historicamente, à corrente mais ortodoxa<sup>35</sup>.

Ora, Nicolau de Cusa utiliza, em muitas passagens (como já tivemos oportunidade de verificar, *en passant*), um vocabulário extremamente afectivo<sup>36</sup>, porém, isto não faz da sua mística uma mística unitiva ou herética (no sentido definido por Rougemont), mais ainda, as conclusões a que chega Rougemont e as quais são aplicadas a Eckhart, Ruysbroek, Santa Tereza e São João da Cruz, bem poderiam ser aplicadas também ao filósofo de Cusa (exceptuando-se o estado de êxtase em alguns, já que na filosofia cusana, mesmo nas obras mais místicas, não encontramos nada parecido com um momento como aquele); mas isso também não faz de Nicolau de Cusa um místico, no sentido de uma Santa Tereza ou um São João da Cruz<sup>37</sup>. Na verdade, Nicolau de Cusa parece situar-se, não só no tempo, mas também, filosoficamente falando, numa posição intermediária, pois um

---

pensar contrariamente a Otto no que diz respeito a Mestre Eckhart. Da nossa parte, frisamos que há mais semelhanças entre Plotino e Mestre Eckhart do que se possa imaginar. Para algumas destas semelhanças cf. M. S. M. NOGUEIRA, «Plotino e Mestre Eckhart – uma mística da unidade», in: *Àgora Filosófica* (1/2), Recife, FASA, 2003, pp. 103-115.

<sup>35</sup> Sabemos que estamos mutilando o texto de Rougemont e que, por isso, nosso resumo pode tornar-se incompreensível para o leitor que não conheça a obra citada. Deste modo, citaremos o resumo feito pelo próprio autor sobre este ponto (a mística cristã) com o objectivo de tornar mais clara a tese defendida: «Extraordinário regresso e assunção da heresia pelo desvio duma retórica que ela própria criou contra a Igreja e que a Igreja retoma através de seus santos! Resumamos as etapas da aventura: a heresia dos <perfeitos> desce de Eros a Vénus, vai ao ponto de se confundir com a poesia dum amor que seria totalmente profano; as confusões que desse modo alimenta favorecem bem de mais os desejos naturais; pouco a pouco, a heresia desaparece aos olhos dos mundanos ofuscados pelo encanto enganador da arte: apenas guardam a poesia; e eis que cem anos, trezentos anos mais tarde, essa veste que, já o esquecemos, escondia outra coisa diferente da natureza – é a mística cristã que o vem retomar para com ela revestir a Agapè!». D. ROUGEMONT, *O amor e...*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>36</sup> Como podemos verificar na seguinte passagem: «Tu es igitur amor ille infinitus, qui sine amante et amabili et utriusque nexu non potest per me naturalis et perfectus amor videri. Quomodo enim possum concipere perfectissimum et naturalissimum amorem sine amante et amabili et unione utriusque? Quod enim amor sit amans et amabilis et nexus utriusque, experior in contracto amore esse de essentia perfecti amoris. Id autem, quod est de essentia perfecti amoris contracti, non potest deesse absoluto amori, a quo habet contractus amor, quidquid perfectionis habet. Quanto autem amor simplicior, tanto perfectior. [...] Illa igitur, quae occurrunt mihi tria esse, scilicet amans, amabilis et nexus, sunt ipsa simplicissima essentia absoluta. Non sunt igitur tria sed unum». *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 72: 1-10, 73: 1-3, p. 59.

<sup>37</sup> Para uma comparação entre Nicolau de Cusa e São João da Cruz, no que diz respeito à visão e ao amor de Deus, veja-se R. GUTIÉRREZ, «Visio et Amor dei – Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz», in: *Mirabilia – Revista de História Antiga e Medieval* (2), São Paulo, IBFCRL/J. W. Goethe-Universität Frankfurt/ Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, pp. 205-217.

representante da mística especulativa não diria menos do que ele escreve no *De visione dei*, ao mesmo tempo, suas palavras, num passo do *Sermão VII, Remittuntur et peccata multa*, são dignas de um defensor da mística afectiva<sup>38</sup>. Para concluir esta parte, ouçamos as palavras de Rougemont que bem poderiam ser considerados um resumo do caminho percorrido por Nicolau de Cusa e oferecido aos irmãos de Tegernsee na forma de um livro, o *De visione dei*<sup>39</sup>: «O ciclo da ascese cristã conduz a alma à obediência *feliz*, quer dizer, à aceitação dos limites da criatura, mas num espírito renovado, numa liberdade reconquistada»<sup>40</sup>. Para terminar esta pequena história das teorias clássicas sobre o amor, passemos à obra de Anders Nygren.

O livro do teólogo sueco intitula-se, na sua tradução francesa, *Erôs et Agapè – la notion chretienne de l’amour et ses transformations*. Como o título indica, o sueco procura pensar a noção cristã de amor em contraposição à noção platónica. Naturalmente, para percorrer este caminho, ele precisa retroceder até o conceito grego de *éros*, aliás, o próprio Nygren afirma que a história do amor cristão é a história da luta entre *éros* e *agápe*<sup>41</sup>. Afirma mais ainda, diz que *agápe*

---

<sup>38</sup> Visualizemos as duas passagens referidas. Como um exemplo da componente especulativa: «Et sic video intellectum in ratione quasi in loco suo ut locatum in loco, quasi candela in camera, quae illuminat cameram et omnes parietes et totum aedificium, secundum tamen gradus distantiae plus et minus. Video deinde intellectui in sua supremitate uniri divinun verbum atque intellectum ipsum locum esse, ubi verbum capitur, ut in nobis experimur intellectum locum esse, ubi verbum magistri capitur, quasi lux solis iungatur candelae praelibatae; illuminat enim verbum dei intellectum sicut lumen solis hunc mundum». *De visione dei*, h VI, Cap. XXII, 100: 3-11, p. 78. Como um exemplo da componente afectiva: «Maria: «Caritas Dei diffusa fuit in corde meo per Spiritum Sanctum» suum; est enim opus Sancti Spiritus. Habitaculum paravi Deo meo, et habitavit in me sua benignissima gratia et ad amorem suum movebat me. Accendebat cor meum, excitavit dormientem animam meam et «illuminavit tenebras meas». [...] Caritate anima movetur ad finem, ad quem tendit. [...] Mota est anima mea ex caritate ad fruendum Deo propter se et cunctis aliis propter eum amatum». *Sermão VII*, h XVI<sub>2</sub>, 25: 3-10, 13-14, 16-18, p. 135. É preciso esclarecer que a teoria do amor em Nicolau de Cusa só pode ser compreendida com a soma das duas componentes, e, assim sendo, apesar de estarmos mostrando dois exemplos desmembrados, não é possível compreendê-los como separados.

<sup>39</sup> Cf. M. S. M. NOGUEIRA, «O *De visione dei* como expressão da experiência religiosa em Nicolau de Cusa», in: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval* (1), Curitiba, FFSB, 2006, pp. 83-105.

<sup>40</sup> D. ROUGEMONT, *O amor e...*, *op. cit.*, p. 153. O que dizer, portanto, de caminhos apresentados como opostos, mas que parecem convergir na obra cusana? Que a sua hermenêutica do amor pode ser, talvez, uma das suas expressões da doutrina da coincidência.

<sup>41</sup> «Il n’est pas possible, pour cette raison, de se représenter l’histoire de l’amour chrétien comme une

tem necessidade de se afirmar continuamente para não ser totalmente absorvida por *éros*. Podemos afirmar que Nygren vê *éros* e *agápe* como duas formas irreconciliáveis de amor e para demonstrar isso, depois de uma introdução onde pretende sistematizar o problema, o livro é dividido em três capítulos, sendo o primeiro dedicado a *agápe*, o segundo a *éros* e o terceiro à oposição entre *agápe* e *éros*<sup>42</sup>.

Entretanto, como não nos cabe aqui fazer uma apresentação exaustiva deste livro<sup>43</sup>, passemos a expor alguns pontos importantes a respeito das características irreconciliáveis de *éros* e *agápe*. Deste modo, *éros* é o amor do mundo helénico, é egocêntrico, é a via do homem para Deus, é determinado pelo valor do seu objecto, significa desejo. *Agápe*, por sua vez, é o amor do mundo cristão, é teocêntrica, é a via de Deus para o homem, é soberanamente independente do seu objecto, significa sacrifício. Apesar das diferenças apresentadas, Nygren faz questão de esclarecer que são diferenças de carácter e não de valor, ou seja, *éros* e *agápe* estão ao lado um do outro e não acima ou abaixo um do outro<sup>44</sup>.

Antes de terminar nossa breve exposição da obra do teólogo sueco, gostaríamos de expor um último elemento colocado por Nygren quando este aborda a questão do conjunto de ideias, pensamentos e sentimentos que pertence a *agápe* e

---

ligne *unique* et continue. Elle est, au contraire, l'histoire de la lutte de l'*agapè* et de l'*éros*». A. NYGREN, *Erôs et agapè...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>42</sup> M. C. D'ARCY resume a obra de Nygren com as seguintes palavras: «La révélation chrétienne de l'amour est unique; l'amour tel qu'il apparaît dans l'Évangile est totalement différent de celui que connaissent les païens, et en particulier les Grecs. A toutes les formes d'amour du monde hellénistique, Nygren donne le nom d'Éros, et celui d'Agapè à la forme nouvelle qui fut introduite alors. Quand les premiers chrétiens se répandirent dans le monde, ils le trouvèrent tout imprégné de l'Éros. Ainsi c'est le choc d'Éros et d'Agapè qui fut pour le christianisme l'heure décisive. [...] Dans l'antiquité païenne, la moral était foncièrement relative au bonheur; [...] De même, à la question des rapports entre l'homme et Dieu, la pensée païenne répondait d'une façon égocentrique. Dans le christianisme, au contraire, le Bien n'est pas le bonheur, mais Dieu, et la réponse au problème religieux est théocentrique». M. C. D'ARCY, *La double...*, *op. cit.*, p. 51. Diríamos esta última frase, sob a influência da filosofia cusana, de uma outra forma: no Cristianismo o bem é a felicidade e esta só pode ser encontrada em Deus, ou melhor, é o próprio Deus.

<sup>43</sup> Para um estudo comparativo mais exaustivo das teses de Nygren, Rousselot e Rougemont, cf. M. C. D'ARCY, *La double...*, *op. cit.*

<sup>44</sup> Numa parte intitulada *Schéma de l'opposition des deux mobiles*, esclarece Nygren: «Notre but est d'établir la *différence* qui existe entre eux, *sans prendre parti*. Comparer l'*éros* et l'*agapè*, c'est simplement exprimer une *différence de caractère* et non une *différence de valeur*». A. NYGREN, *Erôs et agapè...*, *op. cit.*, p. 234.

o que pertence a *éros*. A abordagem engloba seis pontos, e, curiosamente, diz respeito, de um lado, à mística e, de outro, à «religião revelada». O instigante é que Nygren situa a mística no grupo daquelas ideias que pertencem a *éros* e a religião revelada aquelas que pertencem a *agápe* e inicia o texto dizendo: «Tem-se frequentemente falado da antítese que existe entre a mística e a «religião revelada»»<sup>45</sup>. Vejamos os pontos. 1) Tudo que constitui verdadeiramente a mística se inscreve sob o signo de *éros* e o objetivo principal é o de indicar o caminho do homem para Deus<sup>46</sup>. Ao contrário, a religião revelada indica o caminho de Deus para o homem, pois, somente uma revelação divina pode criar um vínculo entre Deus e o homem. 2) Na mística, o homem se esforça através de graus sucessivos para alcançar um ideal transcendente; na religião revelada a disposição da alma humana é caracterizada pela humilde aceitação da fé como uma graça recebida. 3) Os místicos partem da ideia de que a alma tem uma origem e um valor divinos; os fiéis da religião revelada partem da convicção de que a pessoa humana não tem valor algum. 4) A ética fundada sobre *éros* supõe uma antítese metafísica entre o espírito e a matéria; a ética fundada sob *agápe* entende que a oposição entre bem e mal é exclusivamente determinada pela vontade. 5) O místico é movido pela beleza divina e a visão é a resposta principal dada por *éros*; na religião revelada somente a *agápe* manifestada por Deus desperta o amor no homem. Por último, 6) onde *éros* é preponderante, a alma é concebida como imortal por natureza e isto é signo da sua origem divina; quando prepondera *agápe*, a ideia da imortalidade se traduz pela fé na ressurreição dos mortos, a participação do homem na vida eterna é um milagre divino<sup>47</sup>.

Podemos, então, concluir esta breve apresentação afirmando que

---

<sup>45</sup> IDEM, *ibidem*, *Erôs et agapè...*, op. cit., p. 247.

<sup>46</sup> E continua: «Ceci signifie que l'homme opère lui-même son salut, en s'élevant vers le divin. L'*éros* se développe suivant une ligne continue qui part du néo-platonisme et de la théologie d'Alexandrie, passe par Denys l'Aréopagite et, partiellement, par Augustin, par Scot Erigène et la mystique du Moyen-âge, et aboutit à l'idéalisme allemand et aux systèmes spéculatifs pos-kantiens. Bien qu'on puisse reconnaître dans la mystique religieuse, comme dans l'idéalisme philosophique, l'influence marquante de l'*agapè*, il n'en demeure pas moins qu'ils tirent leur origine de l'*éros*». IDEM, *ibidem*, p. 247.

<sup>47</sup> Para uma melhor explicação destas ideias, IDEM, *ibidem*, pp. 246-253.



toda a argumentação de Nygren vai no sentido de mostrar que *éros* e *agápe* são irreconciliáveis; no entanto, afirmar que todas as ideias que dizem respeito à mística encontram-se sob o signo de *éros* é quase afirmar que não é possível falar de uma mística cristã, pois o Cristianismo, como uma religião revelada que é, encontra-se para Nygren sob o signo de *agápe*. É evidente que as diferenças e as classificações não são absolutas, que a última parte do livro é dedicada à «confusão entre *éros* e *agápe*», que o próprio Nygren afirma que não se pode falar de *agápe* sem falar de *éros*, que ele não coloca um ou outro como inferior ou superior; porém é clara a posição do sueco ao afirmar que não se pode, mesmo por sublimação, passar de *éros* a *agápe*. É como se, ao investigarmos o pensamento de um filósofo cristão (como é o caso de Nicolau de Cusa) tivéssemos que nos contentar com um riacho que corre num leito estreito e não pudéssemos viver a aventura de mergulharmos numa forte corrente de água que transborda e não se deixa represar<sup>48</sup>.

À guisa de conclusão, podemos dizer que as teses de Rousselot, Rougemont e Nygren procuram esclarecer o conceito de amor na Idade Média. Apesar disso, as três teses tomam perspectivas diferentes: a primeira, uma perspectiva espiritual e moral; a segunda, mantém-se no terreno da literatura, mais especificamente da prosa provençal; e a terceira, no plano religioso. Rousselot mantém-se, na maior parte do texto, na Idade Média e faz pequenos recuos até a Filosofia Grega, detendo-se um pouco mais em Aristóteles e menos em Platão, Plotino, Proclo e pseudo-Dionísio. Apesar de não usar os termos gregos *éros* e *agápe*, podemos dizer que na sua concepção física ou greco-tomista, o autor procura unir os dois termos. Já Rougemont percorre um longo caminho histórico-literário para defender a sua tese do nascimento do amor-paixão no século XII e para tal, recorre, muitas vezes, aos termos *éros* e *agápe*. Mas, ao contrário de Rousselot, entende-os como opostos um do outro e relaciona *agápe* ao amor cristão, para ele

---

<sup>48</sup> O riacho tranquilo é a imagem de Nygren atribuída a *agápe*, a forte corrente é a metáfora atribuída a *éros*. Coincidência ou não, a metáfora da fonte d'água como princípio infinito e que não se deixar conter é uma das imagens escolhidas por Nicolau de Cusa para expressar o amor (cf. nosso Cap. VIII). Por esta metáfora e aceitando-se a interpretação de Nygren, aqui o Cusano está mais próximo de *éros* do que de *agápe*.

racional, e *éros* ao amor cortês, para ele irracional. Por fim, Nygren, assim como Rougemont, segue um grande percurso de tempo, só que não mais histórico-literário, mas histórico-religioso. Serve-se exaustivamente dos conceitos gregos de *éros* e *agápe*, tal como Rougemont, mas considera os dois conceitos irreconciliáveis, ou seja, *éros* é um conceito greco-helenístico e *agápe* é um conceito cristão. Ele apresenta, ainda, *éros* como racional e *agápe* como divina.

O percurso realizado até aqui nos fez compreender que não podemos discutir o conceito de amor na Idade Média, no nosso caso em específico a interpretação do amor na filosofia cusana, sem remontarmos à história dos termos gregos *éros* e *agápe* e suas posteriores traduções latinas. Feito, então, este pequeno esboço dos termos, esperemos que o mesmo nos possa iluminar, um pouco, acerca do caminho cusano na construção de uma hermenêutica do amor. Esperemos, também, que a pequena história das teorias clássicas sobre o amor na Idade Média, ajude-nos a melhor compreender que espécie de teoria o Cusano foi construindo ao longo da sua filosofia, mesmo não sendo referenciado, uma única vez, em todos os títulos que utilizamos e citamos sobre o tema. Exactamente por isso, faremos ainda um pequeno desvio antes de começarmos a discutir o amor nos textos cusanos. Neste pequeno desvio, gostaríamos de reflectir um pouco sobre a ausência de Nicolau de Cusa na História da Filosofia Medieval e na História sobre o amor na Idade Média.

### **3. A ausência do Cusano nas obras sobre o amor na Idade Média**

Causa-nos um certo estranhamento o esquecimento quase absoluto de Nicolau de Cusa nas obras dedicadas ao amor na Idade Média<sup>49</sup>. Esquecimento

---

<sup>49</sup> Sobre o esquecimento do nosso filósofo, não no tocante a esse aspecto específico, veja-se o capítulo I da dissertação de J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. Neste capítulo, o autor aborda

para o qual levantamos algumas hipóteses: a) a dificuldade que alguns estudiosos têm para situar o pensamento cusano na História da Filosofia; b) a impossibilidade de extrair da filosofia de Nicolau de Cusa algo de importante sobre o tema do amor ou, em outras palavras, algo que fundamente uma hermenêutica do amor na sua obra; c) parafraseando Gómez, o esquecimento deve-se a uma deficiente perspectiva de investigação<sup>50</sup>. Tentemos reflectir um pouco melhor sobre estas hipóteses.

O lugar do pensamento cusano na História da Filosofia não é ponto pacífico entres os estudiosos. Há quem o situe no final da Idade Média, outros no início de uma nova era e outros ainda, como Windelband, como uma cabeça com duas faces que olha tanto para o passado como para o futuro, ou seja, como uma filosofia de transição entre a Idade Média e a Idade Moderna<sup>51</sup>. Do ponto de vista de uma mera localização temporal, todos esses lugares estão correctos. Por isso, talvez, Colomer, retomando uma fórmula de Eucken, torne a defender e a caracterizar Nicolau de Cusa como «um pensador na fronteira de dois mundos»<sup>52</sup>. Para Colomer é uma fórmula deveras repetida, mas nem por isso deixa de ser verdadeira, tanto é, que ele volta a esta mesma fórmula num outro estudo, onde não só situa o Cusano entre dois tempos, como também mostra que o tema do homem, em Nicolau de Cusa, situa-se entre dois pólos: Deus e o mundo<sup>53</sup>. Àquela fórmula,

---

com muita pertinência, com uma rica e precisa bibliografia, o esquecimento filosófico da obra de Nicolau de Cusa do século XV ao XVIII e sua posterior recuperação na segunda metade do século XIX até o final do século XX.

<sup>50</sup> Cf. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento de Dios», in: IDEM, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 67-101. Neste capítulo dedicado ao desejo em Nicolau de Cusa, Álvarez-Gómez afirma, no início do texto, que apesar de o desejo ser um tema central da obra cusana, até agora foi muito pouco estudado e aponta para esta falta de interesse quatro causas, dentre estas, uma deficiente perspectiva de investigação, cf. p. 67.

<sup>51</sup> Cf. E. COLOMER, «Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador...», *art. cit.*, p. 387-435. Veja-se também, E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues...*, *op. cit.* e J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, Cap. I, item 3, pp. 45-58.

<sup>52</sup> E. COLOMER, «Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador...», *art. cit.*, p. 387.

<sup>53</sup> «Nikolaus von Kues ist auch ein Denker zwischen zwei Zeiten. Es ist fragwürdig, ob seine Philosophie den Höhepunkt des Mittelalters oder den Anfang der Neuzeit bedeutet, oder ob sie nicht beides gleichzeitig ist, so wie es auf eine Epoche paßt, in der sich das Alte und Neue unlöslich miteinander verbinden. [...] Diese Dialektik von Ganzheit und Eigenart – Angelpunkt der Philosophie des Cusanus – wird besonders deutlich im Thema des Menschen. Das cusanische Menschenbild entspricht seinem Bild von Gott und der Welt. Aus diesem Grund definiert er den Menschen durch sein polares Verhältnis zu Gott und zur Welt». E. COLOMER, «Das Menschenbild

Bormann acrescenta uma interrogação à sua primeira parte da introdução as *Philosophisch-theologische Werke* (Nikolaus von Kues): «I. Zwischen Mittelalter und Neuzeit?» e escreve, dentre outras coisas, que seria precipitado querer localizar o pensamento cusano entre estes dois períodos da História da Filosofia porque, deste modo, o pensamento Medieval se faria acompanhar do Moderno. Acrescenta, ainda, que a fórmula (forjada por Eucken e assumida por muitos) tornou-se moda nos últimos tempos, mas que é necessário usá-la com cautela<sup>54</sup>.

A classificação de um pensamento filosófico dentro de um determinado período de tempo é tão problemática quanto a própria divisão da História da Filosofia. No entanto, não é aqui o lugar para discutirmos esta questão que não é somente histórica como também polémica. Entramos nesta discussão unicamente com o intuito de entender a ausência do nosso filósofo nos textos gerais sobre o amor na Idade Média ou no Cristianismo e levantamos uma primeira hipótese desta ausência: a não consideração de Nicolau de Cusa como um filósofo medieval ou a dificuldade de situar o seu pensamento na História da Filosofia. É interessante notar que um dos maiores estudiosos da Filosofia Medieval, E. Gilson, não parece situar o Cusano neste período, uma vez que o mesmo não está presente na sua grandiosa obra, intitulada, *A Filosofia na Idade Média*<sup>55</sup>. Entretanto, num outro livro, intitulado, *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*<sup>56</sup>, Gilson, juntamente com Boehner, dedica um capítulo ao filósofo de Cusa. Excesso de cautela? Talvez. O facto é que o Cusano, temporal e filosoficamente,

---

des Nikolaus von Kues in der Geschichte des Christlichen Humanismus», in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (Die Referate des Symposions in Trier vom 6.-8. Oktober 1977), 1978, p. 126, pp. 117-143. A partir de agora esta coletânea será designada pela sigla *MFCG*, seguida do número do volume, do ano e dos números de páginas.

<sup>54</sup> Reproduziremos, aqui, as passagens que acabamos de resumir: «Voreilig wäre auch, das philosophisch-theologische Denken des Cusanus zwischen Mittelalter und Neuzeit lokalisieren zu wollen, weil durch ihn mittelalterliches Denken in die Neuzeit übergeleitet worden sei. [...] – Seit einer Reihe von Jahren ist es fast Mode geworden, Cusanus als den Vorläufer der Moderne oder als »Pfortner der neuen Zeit« usw. auszugeben; daß bei der Zuerkennung derartiger vermeintlicher Ehrentitel größte Vorsicht geboten ist, hat jüngst Hans Gerhard Senger überzeugend nachgewiesen». K. BORMANN, *Einleitung von Philosophisch-theologische Werke*, Band I, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. VIII e IX.

<sup>55</sup> E. GILSON, *A filosofia na Idade Média*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 1995.

<sup>56</sup> P. BOEHNER e E. GILSON, *História da Filosofia Cristã, desde as origens até Nicolau de Cusa*, trad. Raimundo Vier, Petrópolis, Vozes, 1991.

como já aludimos, é um pensador «na fronteira de dois mundos» sem, naturalmente, ter consciência disso: «[...] – ele vive simultaneamente, e de certo sem ter consciência, num horizonte histórico que junta ao «Outono» da Idade Média a «Primavera» do mundo moderno»<sup>57</sup>.

Como precisamos pensá-lo a partir do seu tempo, não podemos não pensá-lo entre estes dois períodos, o Medieval e o Moderno. E o que quer isto significar? Que a sua mundividência é medieval, que as influências sofridas lhe vêm não só do neoplatonismo proclo/pseudo-dionisiano, como também de filósofos, na sua maioria, medievais, como Agostinho, Escoto Eriúgena, Raimundo Lúlio, Alberto (o grande), Mestre Eckhart e Hugo de São Victor, dentre outros. Consequentemente os temas da sua filosofia também são medievais, de um medievalismo profundamente cristão<sup>58</sup>, não por ser um homem da igreja e um

---

<sup>57</sup> E. COLOMER, «Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador...», *art. cit.*, p. 387. Sobre este aspecto, escreve Beierwaltes: «El Cusano no representa un «otoño de la Edad Media» que muera en un invierno que rechaza de sí su pensamiento, pero tampoco una primavera de la modernidad que irrumpa súbitamente. Más bien, como sobre todo tiene que parecernos a nosotros, considerándolo retrospectivamente, representa un *productivo* «interludio de las épocas», que reflexiona cuidadosamente sobre la tradición y que al mismo tiempo la prosigue determinando, una irrupción, que se realiza desde raíces profundas en lo antiguo pensado críticamente hasta el fondo y asimilado aprobatoriamente, hacia nuevos campos y modos de proceder de un pensamiento que se hace cada vez más consciente de sí mismo como nuevo y distinto». W. BEIERWALTES, «Nicolás de Cusa: innovar inteliendo desde la tradición, mostrado paradigmáticamente en su pensamiento de lo uno», in: *Cusanus-Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. A. Ciria, Pamplona, Eunsa, 2005, p. 66, pp. 44-66. Embora pareça uma crítica à colocação de Colomer, do nosso ponto de vista é somente um esclarecimento.

<sup>58</sup> Não queremos com isto dizer que a Filosofia Medieval resume-se ao Cristianismo, nem tampouco afirmar que Nicolau de Cusa perceba na filosofia do seu tempo somente o Cristianismo, bastando para isso, mencionarmos a importância que o tema do diálogo inter-religioso recebeu nas suas obras, principalmente em *De pace fidei* e em *Kribratio Alkorani*. Daí o grande número de trabalhos existentes sobre a reflexão cusana acerca de outras religiões. Somente para ilustrar, alguns artigos que se encontram em: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, in: E. BIDESE et al. (Hrsg.), (Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues, Brixen und Bozen, 25.-27. November 2004), Turnhout, BREPOLS, 2005. Também, R. GUERERO, «¿Docta ignorancia en el neoplatonismo árabe?», in: J. MACHETTA e C. D'AMICO (Eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 67-84. Acerca da Filosofia Medieval e da tentativa de reduzi-la ao Cristianismo, concordamos com Libera quando este afirma que «la première chose que doit apprendre un étudiant qui aborde le Moyen Age est que le Moyen Age n'existe pas. La durée continue, le référentiel unique du l'historien de la philosophie inscrit la succession des doctrines et des trajectoires individuelles qui, à ses yeux, composent une histoire, l'«histoire de la philosophie médiévale» n'existent pas. Il y a plusieurs durées: une durée latine, une durée grecque, une durée arabo-mulsumane, une durée juive». A. LIBERA, *La philosophie Médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. XII. Beierwaltes, por sua vez, a respeito do lugar da filosofia cusana e também sobre a questão da

cristão convicto, mas porque, como escreveu André com muita lucidez: «a sua mundividência é uma mundividência cristã e é por isso que não são motivos meramente externos os que levam a definir Nicolau de Cusa como um filósofo cristão. [...] É antes por tomar como principal tarefa o pensar com radicalidade a novidade filosófica do Cristianismo que ele pode ser considerado um filósofo cristão»<sup>59</sup>. Acreditamos que o “pensar com radicalidade” é válido, também, para o tema do amor, uma vez que o próprio Cristianismo assim o faz quando o coloca como o maior dos seus mandamentos. Ideia retomada pelo Cusano e repensada do ponto de vista de uma ética do amor<sup>60</sup>. Além disso, podemos afirmar, indubitavelmente, que Jesus Cristo é o centro da concepção místico-filosófica do nosso pensador. Ora, se Colomer, como aludimos, num sentido mais antropológico<sup>61</sup>, coloca a temática sobre o homem num lugar de destaque na filosofia cusana, e, neste contexto, mostra-o ocupando um lugar entre o mundo e Deus; num sentido mais místico-teológico, Reinhardt diz ser Cristo o centro da filosofia de Nicolau de Cusa, e, coloca-o (num artigo que tem como base o *De visione dei*) entre o homem e Deus<sup>62</sup>. Neste mesmo sentido, porém num outro

---

delimitação dos momentos históricos, escreve: «Por eso, en la determinación del «comienzo» de la época de la «modernidad», y en el análisis de los conceptos, preguntas, problemas y estructuras de pensamiento que guían esta época, sigo la tesis de que en ella hay que pensar la continuidad con la tradición filosófica a pesar de y en la discontinuidad. Intentos de una delimitación epocal nítida y presuntamente unívoca se evidencian – hay que ser consciente de esto – como ficción historicista». W. BEIERWALTES, «Nicolás de Cusa: innovar inteligiendo...», *art. cit.*, pp. 49-50.

<sup>59</sup> J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>60</sup> Para as relações entre o tema do amor e a ética cusana, veja-se W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen Seins und »Form oder Leben aller Tugenden« », in: *MFCG* (26), 2000, pp.65-99. Aliás, todo este volume dos *MFCG* (26) é dedicado ao tema da ética em Nicolau de Cusa. Também não podemos deixar de fazer referência ao estudo de H. G. SENGER, «Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues», in: *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, que chega mesmo a dedicar toda a última parte a uma ética do amor (VI. Die Liebesethik). Veja-se ainda, P.-T. SAKAMOTO, «Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues», *MFCG* (10), 1973, pp. 138-151. Este último texto não é, exactamente, sobre uma ética do amor, mas tece considerações sobre a importância da caridade na ética cusana, bem como dedica a sua última parte à coincidência entre *iustitia* e *caritas*.

<sup>61</sup> A propósito, Gadamer afirma que a antropologia cusana é uma cristologia: H. GADAMER, «Nicolás de Cusa y la filosofía del presente», in: *Folia Humanistica* (II), 1964, pp. 929-937.

<sup>62</sup> K. REINHARDT, «Christus, die „absolute Mitte” als Mittler zu Gotteskindschaft» in: *MFCG* (18), 1989, pp. 196-226.

estudo sobre o cusano, chega a afirmar: «Pode-se falar de um cristocentrismo no sentido restrito somente quando Cristo é compreendido não só como o meio da ordem da salvação sobrenatural, mas como o meio de toda a criação e, de certo modo, também como o meio do próprio Deus absoluto. Voltada para a teoria do conhecimento, o pensamento sobre Deus e o mundo, isto é, tanto o teológico como o filosófico, encontra a chave para a solução de todas as perguntas em Cristo»<sup>63</sup>. Logicamente, dizer que Cristo é o centro do pensamento cusano pode dar margens a interpretações meramente teológicas, o que pode levar, por sua vez, a uma deficiente perspectiva da obra do filósofo alemão. Neste sentido, é muito elucidativo, diríamos mesmo, imprescindível, o estudo de Beierwaltes sobre a relação entre teologia e filosofia em Nicolau de Cusa. Ali, o autor mostra aquela relação como uma relação dialógica, e, deste modo, fé e saber, compreender e crer, crer e compreender, autoridade e razão, revelação e livre reflexão são forças do pensamento que operam em conjunto e, assim operando, fomentam e clarificam, através de um olhar comum (e acrescentamos nós, necessário), a obra do pensamento cristão<sup>64</sup>.

Em meio a tantos estudos sobre o tema, vejamos, para encerrar esta apresentação sobre o lugar de Cristo na filosofia cusana (e com ele as relações entre fé e razão ou entre teologia e filosofia), as próprias palavras do cardeal alemão que bem poderiam ser extraídas do *De docta ignorantia*, uma vez que este livro, por tudo que apresenta e como apresenta, é a referência sempre citada, ou pelo menos, nunca esquecida quando se trata de falar sobre o lugar de Cristo na filosofia cusana. Exactly por isso usaremos uma passagem dos Sermões para expressar o pensamento de Nicolau de Cusa sobre esse assunto. Para algumas formulações sobre as palavras de Isaías 7, 9 «nisi credideritis, non intelligetis» indicamos os

---

<sup>63</sup> K. REINHARDT, «Jesus Christus Herz der cusanischen Theologie», in: *MFCG* (28), 2003, p. 166, pp. 165-187. Além do mais, sobre o tema de Cristo como centro da filosofia cusana há numerosos estudos, para ilustrar acrescentamos mais dois: R. HAUBST, «Die Wege der christologischen manuductio», in: *MFCG* (16), 1984, pp. 164-191; H. MEINHARDT, «Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues», in: *MFCG* (13), 1978, pp. 105-116.

<sup>64</sup> W. BEIERWALTES, «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus», in: *MFCG* (28), 2001, pp. 65-102.

*Sermões XXXI, XLI e XVI*. Também na direcção dessas formulações, mas melhor desenvolvidas no contexto das relações entre fé e razão, os *Sermões IV e XXII*. Por fim, no *Sermão CLXXXVII*, afirma o Cusano:

«Portanto, quem crê que Jesus é filho de Deus e crê que os sagrados evangelhos são verdadeiros, tem uma existência na qual o espírito é confortado na doçura daquela. Pois, assim como não há nenhuma comparação do filho de Deus aos filhos dos homens, do mesmo modo, não há nenhuma comparação do ensino de Cristo e do ensino dos filósofos. Aquele observa que toda a escritura sagrada serve ao evangelho e todo o ensino dos filósofos é vazio, vão e sem espírito que vivifique e alegre»<sup>65</sup>.

Nestes termos, filosofia e teologia caminham dialogicamente e complementam uma a outra, uma vez que uma filosofia sem esse espírito da fé que a torne viva é vazia e vã; por outro lado, uma fé que não seja pensante, isto é, que não se permita pensar com radicalidade os seus fundamentos para melhor compreendê-los e vivê-los, é cega.

No entanto, ao não colocar o problema da prova ou das provas da existência de Deus (questão colocada por muitos pensadores medievais, sobretudo pelos Escolásticos)<sup>66</sup>, mas sim reflectir sobre a possibilidade do conhecimento de Deus, Nicolau de Cusa está no limite entre o Medieval e o Moderno, pois esta forma de pensar reflecte-se na própria possibilidade de pensar o conhecimento do

---

<sup>65</sup> «Qui igitur credit Jesum Filium Dei et sacra credit evangelia esse vera, habet, in quo spiritus eius dulcissime solatiatur. Nam sicut nulla est comparatio Filii Dei ad filios hominum, ita nulla comparatio doctrinae Christi et philosophorum. Ille intuetur omnem scripturam sacram servire evangelio et omnem philosophorum doctrinam esse vacuum et vanam et sine spiritu vivificante et felicitante». *Sermão CLXXXVII*, h XVIII<sub>4</sub>, 16: 1-9, p. 351. Na sequência do texto, para além da importância da fé, o Cusano fala, também, da importância do amor, unindo fé, amor e conhecimento na *visio dei*: «Ille clare experietur quod per fidei certitudinem ad dilectionem Dei pervenitur et quod cum dilectione in fide radicata venit visio intellectualis sive cognitio. Nam fides viva per caritatem continue pergat ad visum et cognitionem. Rapitur enim amorosus spiritus, in quo per fidem habitat Jesus, usque ad visionem, quae est degustatio praeambula felicitatis aeternae, quam exspectamus». *IDEM, ibidem*, 16: 9-16, p. 351. Podemos ilustrar, ainda, a importância de Cristo no pensamento cusano com uma passagem do *Sermão XXXV* que afirma: «Quod quia humana natura sola non habuit, quae nec sine debita satisfactione reconciliari [non] poterat, ne iustitia Dei in regno suo peccatum inordinatum relinqueret, subvenit bonitas Dei. Et eam in suam personam assumpsit Filius Dei, ut in ea persona esset homo Deus, qui haberet, quod superaret non solum omnem essentiam, quae Deus non est, sed etiam omne debitum, quod peccatores solvere debent». *Sermão XXXV*, h XVII<sub>1</sub>, 3: 28-36, p. 64.

<sup>66</sup> Para as diferenças entre a filosofia cusana e a filosofia escolástica, cf. C. VALVERDE, «La radicalidad del pensamiento de Nicolás de Cusa y la Escolástica» in: *Nicolás de Cusa en el V Centenario de su muerte*, vol. I, Madrid, Instituto “Luis Vives” de filosofía, 1967, pp. 89-97.



conhecimento que, em última instância, recai sobre uma reflexão do próprio homem, das suas possibilidades e dos seus limites. Numa leitura superficial, a reflexão última sobre o homem e seus limites parece somente um pequeno desvio na História da Filosofia. Porém, se alargarmos as consequências disto que parece uma pequena mudança de rota, perceberemos que implicará, posteriormente, na transição da Idade Média para a Modernidade, pois passa-se da metafísica do Ser, pautada no *Esse*, para uma metafísica do sujeito centrada no homem e no seu poder<sup>67</sup>. Passa-se de uma ontologia substancialista para uma ontologia relacional e passa-se, parafraseando o título de um livro de Alexander Koyré, do mundo fechado ao universo infinito. Sobre esta ideia é importante ressaltar que o Cusano ousa dar ao infinito um carácter positivo até então somente atribuído por alguns pré-socráticos e por Plotino; a Idade Média, de uma maneira geral, manteve o carácter negativo atribuído ao infinito pelas teorias socrático-platónico-aristotélicas. Todas essas possibilidades fizeram com que muitos, como já frisamos, vissem na filosofia cusana não mais a expressão de um pensamento medieval, mas de um pensamento moderno. Volkmann-Schluck, por exemplo, vê no Cusano uma antecipação da metafísica moderna, pautando-se, primeiramente, na questão da subjectividade<sup>68</sup>. Por sua vez, Colomer concorda com essa leitura de Volkmann-Schluck, porém, chama-nos atenção para dizer que o pensamento cusano aparecerá, simultaneamente, vinculado essencialmente à grande corrente medieval na sua

---

<sup>67</sup> Sobre a ideia de uma metafísica do poder em Nicolau de Cusa, veja-se: M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Zur Metaphysik der Macht bei Nikolaus von Kues», in: *MFCG* (14), 1980, pp. 104-112.

<sup>68</sup> Cf. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, «Die Philosophie des Nikolaus von Kues. Eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik», in: *Archiv für Philosophie* (3), 1958, pp. 379-458. No mesmo direccionamento, cf. W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 11-30. Um outro estudo, E. FRÄNTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1972, aborda o tema da subjectividade desde os seus pressupostos antigos e medievais (Cap. I), centrando-se nos capítulos seguintes (II – VI) na filosofia cusana, mais especificamente nos textos do *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De non-aliud* e *De possesset*. Também para o tema da subjectividade em Nicolau de Cusa, pautado não só nos textos cusanos, mas também nas interpretações feitas sobre a filosofia cusana ao longo dos anos na Alemanha, veja-se a dissertação de H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff Verlag, 1999.

forma peculiar do neoplatonismo cristão<sup>69</sup>. Assim, percebemos a confusão que causa a filosofia cusana quando se trata de situá-la, seja historicamente seja através de algumas áreas da Filosofia. Juntando tudo isto a uma forma deficiente de perspectivar o pensamento de Nicolau de Cusa, o resultado não pode ser outro senão o seu esquecimento.

De qualquer maneira, apesar de alguns aspectos de a sua maneira de filosofar apontarem já para a Idade Moderna, pensamos que só seremos capazes de reconhecer a sua originalidade e a sua grandeza se olharmos para os seus predecessores e não para os seus sucessores. Pensando na mesma direcção de André: «Parece-nos, no entanto, que a leitura de um autor, quando demasiado condicionada pelo pensamento de outros autores posteriores, poderá sacrificar elementos que constituem verdadeiramente a sua especificidade, a sua originalidade e a sua radicalidade»<sup>70</sup>. Neste sentido, do nosso ponto de vista, não se justifica a ausência de um pensador como Nicolau de Cusa nas obras referentes à Filosofia Medieval ou a alguns dos seus temas, neste caso em específico, à temática do amor. Se o cardeal alemão pode, para alguns, não se “enquadrar” muito bem na Filosofia Medieval, não se pode alegar, por outro lado, que o mesmo não se adegue a uma “História da Filosofia Cristã”, bastando para isto revisitarmos a obra já citada de Gilson e Boehner<sup>71</sup>.

Para além disso, os mesmos estudiosos que escreveram sobre o amor na Idade Média, não só os que já fizemos referência neste texto, são os mesmos que colocam o amor como um tema determinante do Cristianismo, embora, repetimos, a Idade Média não se limite a esta religião. Nygren, por exemplo, diz que o amor ocupa um lugar central no Cristianismo, tanto do ponto de vista

---

<sup>69</sup> Cf. E. COLOMER, «Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa», in: *Nicòlò Cusano agli inizi del mondo moderno (Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicòlò Cusano*. Bressanone, 6-10 settembre 1964), Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1970, pp. 273-293.

<sup>70</sup> J. M. ANDRÉ, trad., int. e notas de *A douta...*, *op. cit.*, p. XIII.

<sup>71</sup> A caracterização de uma História na Filosofia Cristã também não é um ponto pacífico entre os estudiosos. Entretanto, não nos cabe discutir aqui esta polémica.

religioso quanto do ponto de vista moral<sup>72</sup>. Singer, por sua vez, mostra-nos que somente o Cristianismo define-se a si mesmo como a religião do amor e que, somente nesta, Deus e amor são a mesma coisa<sup>73</sup>. Num outro estudo sobre o mesmo tema, Pétré aponta para a ideia de que os livros do Cristianismo quando buscaram uma regra de vida, uma lei suprema ou um mandamento único que deveria se impor aos fiéis daquela religião, não encontraram outra palavra melhor do que o verbo amar<sup>74</sup>. Por fim, D'Arcy afirma que a marca dominante do Cristianismo é o amor<sup>75</sup>.

Ora se Nicolau de Cusa não é referenciado por estes e outros autores, pela dificuldade de situá-lo “adequadamente” no período medieval, no mínimo deveria ser mencionado por ser um pensador que desenvolve a sua filosofia sob uma perspectiva cristã. Se é impossível falar sobre o amor na Idade Média sem fazer menção ao Cristianismo e a sua mensagem, entendendo que esta mensagem pode ser resumida pelo tema do amor, como entender a ausência do cardeal alemão nas obras mencionadas? Uma possível resposta, que por ora permanecerá somente como hipótese, é a que já indicámos anteriormente fazendo agora um pequeno acréscimo: apesar de Nicolau de Cusa ser um pensador que deve ser considerado cristão e apesar de abordar, em várias partes da sua obra, a temática do o amor, não haveria nada que fundamentasse uma hermenêutica do amor na sua filosofia, ou, se houvesse, esta teoria não acrescentaria nada de novo às teorias já apresentadas na

---

<sup>72</sup> Cf. A. NYGREN, *Erôs et agapè...*, *op. cit.*, p. 15. Eis as suas palavras: «Il est évident, en effet, que l'idée d'amour occupe, dans le christianisme, une place très importante, pour ne pas dire *centrale*, et ceci tant au point de vue religieux que moral».

<sup>73</sup> Cf. I. SINGER, *La naturaleza del amor*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1992, p. 189, que acrescenta: «Sólo el cristianismo, con sus raíces en el judaísmo, se define a sí mismo como *la* religión del amor. [...] Lo que distingue al cristianismo y le confiere un lugar único en la vida intelectual del ser humano es el hecho de que sólo él ha convertido el amor en el principio dominante en todos los campos del dogma. No importa lo que hayan hecho los cristianos a otros o a ellos mismos, su fe es la única en la que Dios y amor son lo mismo».

<sup>74</sup> Cf. H. PÉTRÉ, *Caritas – Étude sur le vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 27, que diz, textualmente: «Quand les Livres Saints du christianisme ont voulu résumer en un mot la règle de vie, la loi suprême, le commandement unique qu'impose à ses fidèles cette religion, ils n'en ont pas trouvé d'autre que celui-ci: aimer».

<sup>75</sup> Cf. M. C. D'ARCY, *La double...*, *op. cit.*, p. 18, eis o contexto da sua afirmação: «On peut dire avec justesse que la marque dominante de la barbarie est la volonté, que celle de la civilisation influencée par la Grèce est la raison, que celle enfin du christianisme est l'amour». Nenhuma das quatro últimas obras citadas faz referência a Nicolau de Cusa.

História da Filosofia Medieval. Esta hipótese poderia oferecer uma justificativa para a ausência do Cusano. No entanto, como toda hipótese, ela precisa ser comprovada e isto só poderemos fazer ao longo deste trabalho, por ser este, aliás, o objectivo maior da nossa tese que pretende muito mais estabelecer uma hermenêutica do amor no pensamento cusano, mostrando, portanto, a importância deste tema na sua filosofia, do que apresentar uma possível novidade da sua interpretação em relação às teorias já existentes.

Resta-nos, portanto, seguir em frente e pensar um pouco melhor na última hipótese levantada para o esquecimento do nosso filósofo nas obras relativas ao amor na Idade Média. Podemos, inicialmente, seguir os mesmos passos de Álvarez-Gómez quando escreveu sobre o desejo em Nicolau de Cusa e também se surpreendeu com o facto de ninguém ter estudado, até o momento, aquele tema que ele considera central na obra do Cusano<sup>76</sup>. Depois da surpresa inicial, o autor citado levanta algumas hipóteses para tal silêncio e são essas que gostaríamos de tomar de empréstimo, não necessariamente na sua totalidade nem tampouco com o mesmo objectivo, para pensarmos um pouco melhor sobre uma possível deficiência de perspectiva na investigação da filosofia cusana.

Em primeiro lugar, para além da publicação da Edição Crítica dos Sermões ter sido concluída só agora (em 2008), há, ainda, a falta de um estudo melhor sistematizado, ou, pelo menos, de maior fôlego sobre a temática do amor<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*. Cf. nota 50 supra-citada.

<sup>77</sup> Sobre esta Edição Crítica, só agora foram publicados os números que vão do LXII ao CXXI, ou seja, 60 Sermões. Pode não ser um número tão significativo em relação à totalidade dos Sermões (293), no entanto, é preciso levar em conta que esta edição só começou a ser publicada em 1970, sendo o primeiro volume «*Sermões I*», que engloba os Sermões de número I ao XXVI, concluído somente em 1984. Sem entrar em maiores detalhes em relação aos volumes II e III, podemos acrescentar ainda que o quarto volume «*Sermões IV*» só começou a ser publicado em 1996, sendo concluído apenas em 2005. Logo, a possibilidade de acesso a estes textos é recente e, por isso, ainda demorará um pouco para se perceber a riqueza filosófica destes textos, incluindo aí o tema do amor, que se diz por diferentes formulações e aparece sob diversos discursos metafóricos, como veremos. De todo modo, os primeiros frutos da Edição Crítica dos Sermões já começam a aparecer. Referimo-nos aos dois Simpósios de 2004 e 2005, organizados pelo Institut für Cusanus-Forschung, que tiveram lugar em Trier e versaram, exclusivamente, sobre os Sermões. Nas suas actas encontram-se estudos sistematizados sobre os vários temas que compõem os Sermões, mas, infelizmente, nenhum trata particularmente do amor. Há somente algumas referências esparsas das quais faremos uso ao longo deste trabalho. No momento, deixamos somente as referências das actas: *Die Sermones des Nikolaus*

Poucos atentaram – pelo menos no que toca uma investigação de grande esforço – para ver o quanto o amor se mostra importante nas Pregações do cardeal alemão e, com isso, o seu tema segue como um tema menor ou marginal no conjunto da sua obra, embora esta temática já apareça nos seus escritos mais importantes, e mesmo nestas foi até agora muito pouco explorada. Em segundo lugar, quando se pesquisa a obra cusana tem-se a tendência a investigá-la ou por interesses apologeticos ou por interesses teológicos<sup>78</sup> ou ainda com o objectivo de reduzir a sua filosofia a outros autores medievais e/ou renascentistas e até mesmo modernos<sup>79</sup>. Por último, o tema do amor, na nossa concepção, tem relação directa com pelo menos três aspectos importantes da filosofia cusana: o conhecimento de Deus que deve ser abordado no âmbito da mística medieval; *a visio dei*, que encontra sua plena expressão no *De visione dei*; e a Trindade, o desejo e a beleza no campo da simbologia do amor e das suas metáforas. Aspectos bem trabalhados pelos estudiosos cusanos, mas ainda pouco relacionados ao amor e à sua importância nos escritos do místico alemão. Deste modo, faz-se necessário que redimensionemos o nosso olhar sobre a filosofia de Nicolau de Cusa, no sentido de vislumbrarmos outros temas oferecidos por esta filosofia que, muitas vezes, são deixados de lado, exactamente por uma deficiente perspectiva de investigação. Buscaremos dar conta destes aspectos no decorrer deste trabalho, mas, por ora, repensemos a semântica dos termos *amor*, *carias* e *dilectio*, agora através dos textos cusanos.

---

*von Kues – Merkmale und ihre Stellung innerhalb der Mittelalterlichen Predigtkultur*, in: K. KREMER und K. REINHARDT (Hrsg.), (Akten des Symposions in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004), Trier, Paulinus, 2006, *MFCG* (30). *Die Sermones des Nikolaus von Kues II – Inhaltliche Schwerpunkte*, in: K. KREMER und K. REINHARDT (Hrsg.), (Akten des Symposions in Trier vom 20. bis 22. Oktober 2005), Trier, Paulinus, 2006, *MFCG* (31).

<sup>78</sup> Sobre a necessária relação entre teologia e filosofia no pensamento cusano, veja-se a obra já referenciada de Beierwaltes cf. nota 64 supra.

<sup>79</sup> Cf. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, p. 19 e sqq..

## Capítulo II – Nicolau de Cusa e o amor: uma primeira aproximação

Se é bem verdade que Nicolau de Cusa não dedicou nenhum texto, em específico, ao amor e que, mesmo na sua hermenêutica dos nomes divinos, nenhum deles expressa-se pelas palavras *amor*, *caritas* e *dilectio*, é bem verdade, também, que o tema em epígrafe nunca deixou de ser referenciado na sua obra desde os seus primeiros escritos, passando pelos intermediários, até os da fase final, incluindo neste percurso os Sermões e uma parte da sua Correspondência. Por um lado, esta presença constante manifesta-se de várias maneiras nem sempre perceptíveis numa primeira leitura; por outro lado, ela também aparece em toda sua visibilidade através dos termos latinos usados pelo pensador de Cusa ao longo da sua obra. Sendo assim, acreditamos ser possível delinear esta trajetória começando por esquadriñar cada um daqueles termos através de alguns passos da obra cusana. Este trabalho nos permitirá perceber a hermenêutica do amor que se vai formando ao longo dos textos, como também começará por iluminar o nosso caminho no sentido de percebermos em que medida Nicolau de Cusa manuseia e, conseqüentemente, interpreta a herança dos termos latinos que carregam consigo uma longa e complexa história, como já vimos.

No que diz respeito ao nosso manuseio e interpretação dos termos, o que podemos dizer é que na língua portuguesa, ao contrário da alemã, é possível traduzir os termos latinos «amor, caritas, dilectio» sem que precisemos parafrasear os mesmos. Assim, temos respectivamente «amor, caridade, dilecção». No entanto, a tradução não quer significar que os termos em português correspondam ao sentido dos termos latinos. Além disso, o conceito de caridade, nos nossos dias, termina por significar somente um dos aspectos do termo latino: «opera caritatis», aliás, é o sentido mais desenvolvido na Encíclica de Bento XVI, «Deus caritas est». É o mesmo sentido que encontramos em I João 3, 18 e que dá título a um dos Sermões de Nicolau de Cusa, o *Sermão CXC, Non diligamus verbo neque lingua sed opere et veritate*. É bem verdade que é um aspecto extremamente importante

do Cristianismo, tão importante que até hoje, quando ouvimos o nome «caridade» remetemos imediatamente para a ideia de fazer caridade, ou seja, ajudar os pobres, os necessitados, os doentes, os desvalidos etc. As obras da caridade são significativas e desempenham um papel fundamental na doutrina cristã, entretanto, é somente um dos aspectos do conceito de «caritas».

Por tudo isso, pensamos, inicialmente e com a riqueza que a língua portuguesa nos proporciona, traduzir cada termo do latim para o termo correspondente em português, ou seja, *amor* > amor, *caritas* > caridade e *dilectio* > dilecção. Todavia, isto nos traz dois problemas, primeiro, a estranheza de ouvirmos, por exemplo, «graus da dilecção» em vez de «graus do amor», ou «dilecção ao próximo» em lugar de «amor ao próximo». Pode parecer somente uma questão estilística, mas, a bem da verdade, e eis o segundo ponto do nosso problema, «dilecção» não é uma palavra muito utilizada na nossa língua e, portanto, traduzir «dilectio» por «dilecção» pode parecer fidelidade ao texto, no entanto, a fidelidade só se concretiza, do nosso de vista, se a tradução fizer algum sentido para aquele que lê. Depois, pensamos em traduzir «amor» por amor e «caritas» e «dilectio» por caridade. Argumentamos, para isso, a passagem do grego para o latim clássico e para o latim bíblico, como já mostrámos. Não obstante, o que pode fazer sentido na língua latina, pode não fazer muito sentido na língua portuguesa, isto é, pela pequena incursão que fizemos no ítem 1 do capítulo anterior há uma lógica em traduzir «caritas» e «dilectio» por caridade, porém, parece-nos estranho ver «dilectio» no texto latino e ver caridade no texto traduzido, por isso, resolvemos adoptar a seguinte tradução: *amor* > amor, *caritas* > caridade e *dilectio* > amor. Como citaremos o original em latim em nota de rodapé, não nos parece necessário acrescentar à nossa tradução o termo «dilectio» quando usarmos a palavra amor para traduzi-lo.

## 1. Uma pequena incursão nos Sermões

Nicolau de Cusa, como já aludimos, utiliza dois verbos para falar sobre o amor: *amare* e *diligere*. Quanto aos substantivos, faz uso de três termos: *amor*, *caritas* e *dilectio*. Somente para se ter uma ideia e perceber que os termos não são meramente ocasionais, ao longo da sua obra ele usa, aproximadamente, 1900 vezes o verbo *amare* e seus correlatos, e, aproximadamente, 2000 vezes, o verbo *diligere* e seus correlatos *caritas* e *dilectio*. Em alguns textos, como por exemplo, o *De visione dei*, os termos *amare* e *amor* são, indiscutivelmente, preponderantes. Já nos Sermões, embora possamos perceber em alguns a predominância de *amare* > *amor* – como, por exemplo, VII, *Remittuntur ei peccata multa*; XLI, *Confide, filia!*; e XLII, *Ecce, evangelizo* –, em outros há a predominância de *diligere* > *caritas*, *dilectio*, – como, por exemplo, LV, *Maria, optimam partem elegit* e CXC, *Non diligamus verbo neque lingua sed opera et veritate*. Não obstante, de uma maneira geral, o uso dos termos é mais equilibrado nos *Sermões* do que nos outros textos e é por causa deste equilíbrio que propomos iniciar esta parte da nossa investigação por estes textos.

Inicialmente, gostaríamos de indicar a importância dos Sermões no conjunto da obra cusana, ou seja, queremos dizer que as pregações pronunciadas ao longo da vida do pensador alemão devem ser compreendidas não só do ponto de vista da actividade pastoral de Nicolau de Cusa, como também do ponto de vista do seu legado filosófico. Colomer considera os Sermões extraordinários em qualidade e em quantidade e afirma-os como uma parte essencial da obra cusana<sup>1</sup>. Dupré, num texto intitulado *Die Predigt als Ort der Reflexion*, procura mostrar a importância dos Sermões ao pensá-los, dentre outras coisas, como um lugar de

---

<sup>1</sup> Cf. COLOMER, «Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador...», *art. cit.*, p.407. Para a importância dos Sermões veja-se, também, as duas Actas dos Simpósios de 2004 e de 2005 em Trier, referenciados na nota 77 do Cap. I, as quais se encontram respectivamente nos *MFCG* (30) e (31), 2006. Para além de um grande estudo sobre os Sermões, como já o dissemos, encontram-se nestes textos uma bibliografia considerável para quem queira complementar ou aprofundar os seus estudos sobre aqueles.



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 humano<sup>2</sup>. Deste modo, é preciso entender os 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 nos seus Sermões e acompanharmos o movimento em que se entrecruzam o âmbito da dialéctica e o da retórica para percebemos a força da palavra que emana dos seus discursos, ou seja, para percebermos, como nos chama atenção André, que «há assim, uma articulação entre a força interior das próprias palavras e a força exterior que o estilo lhes pode proporcionar, sendo o discurso a conjugação destas duas forças»<sup>3</sup>.

Nesta conjugação de forças, Nicolau de Cusa esforça-se por se

---

<sup>2</sup> 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, «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, p. 92, pp. 79-104.

<sup>3</sup> J. M. ANDRÉ, «Nicolau de Cusa e a força da palavra», in: *Revista Filosófica de Coimbra* (29), Coimbra, 2006, p. 20, pp. 3-32. Este texto corresponde à lição proferida na Universidade de Trier, como Cusanus Lectuer, a 30 de Janeiro de 2006, a convite da Reitoria da Universidade e do Institut für Cusanus-Forschung. A versão alemã (tradução de Cornelia Plag), «Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes» foi publicada como Heft 12, da série Trierer Cusanus Lecture, pela Paulinus-Verlag. A referida conferência disserta não só sobre a força das palavras nos *Sermões*, mas também em outros textos cusanos, mostrando, dentre outras coisas, a importância que assume a linguagem em Nicolau de Cusa. Assim, numa outro excerto do texto é-nos dito: «Porque aquilo que está em causa é, com efeito, uma concepção profundamente dinâmica de linguagem e de comunicação através da palavra e uma atenção especial aos seus efeitos e à respectiva contextualização, que nos faz descobrir, no pensamento e no discurso deste autor, uma atenção não apenas implícita mas muitas vezes explícita, tanto à dimensão semântica, como também à dimensão pragmática da linguagem humana. O sentido profundo do cruzamento destas duas dimensões é-nos proporcionado por aquilo que poderemos considerar os fundamentos transcendentais da linguagem e o respectivo alcance pode ser clarificado pelos modos de actuação da palavra no homem, pelos percursos em que se desenha e pelas metáforas privilegiadas no discurso cusano para traduzir essa mesma actuação». p. 7.

fazer entender pelos seus ouvintes, e, neste esforço, o texto dos Sermões ganha cores e imagens que lhe são bem peculiares. Aliás, esta peculiaridade precisa ser levada em conta ao estudarmos as suas pregações, pois apesar do seu duplo cruzamento linguístico e do seu duplo conteúdo, do pregador e do filósofo, elas foram escritas para serem pronunciadas em momentos determinados e seria muito difícil compreendê-las se fossem extraídas do seu contexto, ou, como afirma Dupré: «No entanto, há que se ter em conta, também aqui, que era o sermão que condicionava o contexto de suas reflexões e que, por conseguinte, essas reflexões, que surgiram juntamente com o motivo da preparação dos Sermões, não podem ser compreendidas independentemente desse contexto»<sup>4</sup>. Assim, muitas vezes, seu impulso lhe vem dos temas dos seus escritos filosóficos<sup>5</sup>, outras vezes, com mais frequência, os temas lhe vêm de passagens bíblicas, sobretudo, como chama-nos atenção Vansteenberghé, do Novo Testamento, e, neste, as Cartas de Paulo e os Evangelhos<sup>6</sup>.

Logo, não seria difícil encontrarmos na pregação cusana o tema do amor<sup>7</sup>, seja do amor de Deus pelos homens, seja do amor dos homens por Deus, ou

---

<sup>4</sup> W. DUPRÉ, «Die Predigt als Ort...», *art. cit.*, p.82.

<sup>5</sup> 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*, p.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.

<sup>6</sup> E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues...*, *op. cit.*, 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 zurückverweisender 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, «Einführung in die Gesamtthematik: Begründung des zweiteiligen Simposions und summarischer Überblick», in: *MFCG* (30), Trier, 2005, p. 22, pp. 11-41.

<sup>7</sup> 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, *Le cardinal Nicolas de Cues...*, *op. cit.*, p. 164. André, na sua conferência

ainda, seja numa dupla relação, como é afirmado no *Sermão CCXLI*, que fala sobre o amor de Deus e do próximo: «[...] o amor de Deus é o <maior e o primeiro mandamento> e o amor do próximo é semelhante àquele, como diz o evangelho de Mateus 22, de alguma maneira, eu falarei sobre a caridade acerca da qual é dito em todo sermão que jamais pode se falar o suficiente sobre aquela porque é o fim da lei»<sup>8</sup>. 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*») <sup>9</sup>. Somente nesta pequena ilustração – as imagens poderiam ser multiplicadas – já podemos perceber que Nicolau de Cusa aborda o tema do amor ora utilizando *amor*, ora *caritas* e ora *dilectio*, conforme já chamámos, muitas vezes, a atenção. Se é certo que os textos sobre os quais nos debruçamos foram pronunciados por ele em alemão, é certo, também, que foram escritos em língua latina<sup>10</sup>. Pelo menos, é

---

de Trier, já citada, disse, no contexto em que desenvolve triplamente a metáfora da palavra como pão (uma das imagens recorrentes no Cusano): «O sentido vertical visa aproximá-lo da fonte da palavra, da sabedoria, da vida, do seu fundo ou fundamento, a que Nicolau de Cusa chama Deus, Máximo ou gerador do verbo, *possesit, 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». J. M. ANDRÉ, «Nicolau de Cusa e a força...», *art. cit.*, pp. 28.

<sup>8</sup> «[...] quod loquitur de dilectione Dei et proximi, et dilectio Dei est <primum et maximum mandatum>, et dilectio proximi est simile ille, ut ait Magister Matthaei 22, aliqua de caritate dicam, de qua in omni sermone dicitur, et nunquam satis de ea dici potest, quia finis legis». *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, 1: 3-9, p. 235.

<sup>9</sup> Estas imagens encontram-se, respectivamente, nos *Sermões CCIX, VII, XXVII, XLI, LVII e LXXI*. Elas serão retomadas mais adiante.

<sup>10</sup> «Os sermões, extraordinários em qualidade e quantidade (conservam-se hoje uns trezentos), constituem uma parte essencial da sua obra. **Pronunciados perante o povo em alemão, possuímos em geral somente os seus apontamentos latinos**». E. COLOMER, «Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador...», *art. cit.*, p. 407. Conforme também Vansteenbergh: «Ces notes sont presque toutes écrites en latin, alors que Cusa a certainement prononcé, en langue vulgaire, beaucoup plus

essa a informação geral que podemos extrair não só de alguns estudiosos, como também da Edição Crítica como já indicámos em nota de rodapé.

Por outro lado, nesta mesma edição ventila-se a possibilidade de Nicolau de Cusa ter pregado alguns Sermões em latim, assim é escrito por Haubst: «Além disso, aqueles sermões que Nicolau pronunciava em “Almanice” parecem ter sido escritos em latim, isto porque a doutrina teológica e quase todos os livros, com os quais ele podia complementar a sua pregação, empregavam aquela língua. Consta ter pregado uma parte daqueles, sobretudo os Sermões CCLXXXIX-CCXCIII(286-289) em latim. Isso ocorreu no ano de 1459 quando visitou como legado (do Papa) os cabidos das basílicas de São Pedro etc. Não nos parece certo que pronunciou em latim também outros Sermões ou discursos destinados ao clero. Suspeitamos que sobretudo o Sermão I (19), pronunciado ao arcebispo de Trier foi talvez em Latim, por seu estilo polido»<sup>11</sup>. Na sequência do passo acima, ele chama atenção para dois sermões escritos em língua vulgar («lingua francorum ad

---

que les deux sermons sur le *Pater*, que nous possédons. **Elles ont été revues par lui, et retouchées pour être rassemblées en volume, peut-être même préparées pour l'impression**, comme semblent l'indiquer de nombreux renvois à des sermons prêchés ailleurs, ou même à des ouvrages qui ne furent jamais composés que pour être lus». E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues...*, *op. cit.*, p. 157. No prefácio geral da Edição Crítica das obras de Nicolau de Cusa, Haubst chama-nos atenção para dizer que: «De perscriptionibus abbreviatis et minime ornatis, quas Cardinalis in per Germaniam legatione notavit, **maxime valet, quod J. Koch inculcavit: <dass die lateinischen Entwürf uns kein Bild davon geben, wie er zum Volk gepredigt hat>**. Ibi enim saepissime tantum ea notabat (per <notandum, item, item> vel per <nota, nota> etc.), quae in primis pronuntiare intendebat». R. HAUBST, *Praefationes et indices*, h XVI<sub>0</sub>, p. XXXII. Kremer, por sua vez, fundamentado tanto em Koch quanto em Haubst, confirma o facto de Nicolau de Cusa ter pregado em alemão, embora tenha escrito em latim: «Unter den Cusanus-Forschern herrscht hier weitgehend Einigkeit. Bis auf zwei der knapp 300 Predigtentwürfe sind alle anderen in lateinischer Sprache abgefaßt. Dennoch hat **Cusanus vor dem Volk wie vor dem Klerus in der Regel in Deutsch bzw. Moselfränkisch gepredigt**. Es ist u. a. das erklärte Ziel von J. Koch gewesen, dies zu beweisen, >damit die Legende von dem lateinisch predigenden CUSANUS ein für allemal verschwindet< ». K. KREMER, «Einführung in die Gesamtthematik...», *art. cit.*, p. 19. Os grifos são nossos.

<sup>11</sup> «Nicolaus etiam Sermones eos, quos <Almanice> pronuntiabat, ideo Latine perscripsisse videtur, quia et doctrina theologica et omnes fere libri, e quibus praedicans haurire poterat, lingua illa utebantur. Altera ex parte eum, cum anno 1459 Romae legatus Urbis capitula Basilicarum s. Petri etc. visitaret, Sermones CCLXXXIX-CCXCIII(286-289) in lingua Latina praedicavisse maxime constat. An et alios sermones vel collationes coram clero habitas omnes Latine praedicaverit, nobis incertum esse videtur. Praesertim Sermonem I(19), quem coram archiepiscopo Treverensi habuit, propter perscriptionis stilum limatum etiam Latine pronuntiatum esse suspicamur». R. HAUBST, *Praefationes...*, *op. cit.*, p. XXIX.

Mosellam habitantium»), embora considere, sobretudo para o *Sermão XXIV*, que este foi concebido primeiro em latim. O facto é que esta discussão implica uma série de questões nem sempre fáceis de responder e que envolve, dentre outras coisas, a língua com a qual o Cusano escreveu ou pregou os sermões, o modo como os teria construído, e, até que ponto renovou nas explicações dos mesmos<sup>12</sup>. São questões que implicam, dentre outras coisas, uma análise filológica que vai além das nossas capacidades. De toda forma, só queríamos mostrar algumas dificuldades que teremos que enfrentar ao tentar compreender os significados que o Cusano deu aos termos latinos utilizados para traduzir «amor».

Pensando acerca das suas Pregações, como o que tudo indica, a maioria foi feita em língua vernácula, ou seja, em alemão, sendo assim, o único termo possível para traduzir «amor», «caritas» ou «dilectio» é «Liebe»<sup>13</sup>. Logo, podemos pressupor que foi o único utilizado nas Pregações quando aquele falava sobre o amor cristão, mesmo nas suas formas mais variadas, e assim confirma Bormann ao afirmar que a tradução utilizada para exprimir os termos latinos é «Liebe» e que não há uma outra possibilidade de distinção, em alemão, que não seja através de uma paráfrase<sup>14</sup>. No entanto, quando lemos os textos escritos em latim, mesmo considerando a possibilidade de tratarem-se somente de notas ou

---

<sup>12</sup> Para essas e outras questões remetemos, mais uma vez, para os *MFCG* (30) e (31), 2006; também para R. HAUBST, *Praefationes...*, *op. cit.*; e *Nikolaus von Kues aus Prediger*, in: K. REINHARDT und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *op. cit.*

<sup>13</sup> Logicamente, estamos falando do alemão tal qual conhecemos hoje. Mesmo assim, podemos afirmar que no *Sermão XXIV* ao verter para o alemão os termos «amor e caritas» («dilectio» não aparece nesse Sermão) o Cusano utilizou um único termo: «liebde» (no alemão de hoje «Liebe»), cf. *Sermão XXIV*, h XVI<sub>4</sub>, 15:4-5, 7-8; 16:34-37; 18:33-35; 23:12-15, 23-27; 32:1-3, 20-23; 40:24-27; 44:15-20 e 45:1-3; respectivamente pp. 399, 400, 401, 403, 411, 417, 425, 428, 429. K. REINHARDT, a quem devo a informação que se segue e pela qual agradeço, esclarece que: «Das Moselfränkische ist die Sprache, die an der Mosel in der Heimat des Nikolaus von Kues damals gesprochen wurde; heute ist diese Sprache verschwunden oder, genaunt gesagt, durch das ersetzt worden». Acrescenta, ainda, que há uma boa tradução do *Sermão XXIV* «ins Neuhochdeutsche»: NIKOLAUS VON KUES, *Textauswahl in deutscher Übersetzung 2. Die Vaterunser-Erklärung* por W. JUNGANDREAS. Além deste, há também uma edição revisada por K. GÄRTNER e A. RAPP, Trier, Institut für Cusanus-Forschung, 1999. Neste, esclarece ainda Reinhardt, «liebde» é sempre traduzido por «Liebe». Para uma informação mais sistemática veja-se as palavras de HAUBST no *Sermão XXIV*, pp. 384-386.

<sup>14</sup> Cf. K. BORMANN, *Einleitung von Philosophisch-theologische...*, *op. cit.*, nota 21f, p. 152.

apontamentos, o cardeal alemão não verteu todos os «Liebe ou liebde» para um único termo, mas utilizou, na sua composição, todos os termos que a língua latina oferecia. Desta forma, é natural que ao tentarmos desenvolver uma tese sobre o amor em Nicolau de Cusa, queiramos saber se a utilização de vários termos para expressar o que chamamos «amor» implica conceitos diferentes, e, portanto, teorias também diferentes, ou se é apenas um recurso estilístico que ajuda a formar, na sua diversidade, uma hermenêutica do amor na filosofia cusana.

Se, por um lado, Nicolau de Cusa utiliza, incansavelmente, nos seus Sermões os termos que designam «amor», por outro lado as definições, propriamente falando, não são abundantes<sup>15</sup>. Neste sentido, o único caminho que podemos seguir é o de reflectir sobre estes conceitos dentro do seu contexto maior<sup>16</sup>. Por ora o faremos nos Sermões, e, também, no seu contexto menor, ou seja, no sintagma em que aquelas palavras aparecem, como por exemplo, *diligere Dei, dilectione proximi, opera caritatis, caritas proximi, amor spiritualis, amor rationalis, fructus caritatis, amor ordinatus, amorem Deum, diligentes Deum*, etc. Todas estas expressões aparecem nos Sermões sendo difícil precisar o sentido dos termos, uma vez que eles são utilizados, na maioria das vezes, como se fossem equivalentes. Mesmo assim, enveredemos por algumas definições encontradas, ainda fora do contexto maior, só para sabermos se é possível ter uma noção do que aqueles termos expressam.

Assim, por exemplo, «caritas» é pode ser compreendida como um conceito que exprime um certo carácter unitivo. Neste sentido, ela é, muitas vezes,

---

<sup>15</sup> Ou, como afirma Dupré: «Das Bild der Liebe, das sich aus den unterschiedlichen Bewegungen des Verlangens ergibt und aufbaut, gestattet es nicht, die Liebe zu lokalisieren oder eindeutig zu definieren. Eher konnte man sagen, daß der Sinn der Liebe als Fluchtpunkt jedes einzelnen Bildelementes sowie des ganzen Bildes gegenwärtig ist». W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen...», *op. cit.*, p. 76.

<sup>16</sup> “Dentro do contexto maior” não quer dizer que faremos uma análise exaustiva dos Sermões seleccionados, apenas perseguiremos passagens significativas sobre o amor e não um sermão ou outro na sua totalidade. É claro que alguns sermões podem ser mais significativos do que outros em relação ao tema do amor, mas também alguns sermões, relativamente curtos ou mesmo que pareçam nada dizer sobre o tema, podem conter passagens e excertos importantes e elucidativos.

mostrada como «vinculum perfectionis»<sup>17</sup>, «nexus»<sup>18</sup> e «vis uniens»<sup>19</sup>. O mesmo termo é apresentado também como sendo uma virtude, ou melhor, como sendo a própria forma de todas as virtudes: «forma et finis est virtutum»<sup>20</sup>, «forma seu vita omnium virtutum»<sup>21</sup> e «forma vivificans omnem actum virtuosum»<sup>22</sup>. Por sua vez, «dilectio» é definida, muitas vezes, como plenitude da lei «plenitudo legis»<sup>23</sup>, como fim do ensinamento «est finis praecepti»<sup>24</sup> ou ainda como uma essência eterna «quae dicitur aeternitas»<sup>25</sup>. Na verdade, Nicolau de Cusa não parece diferenciar «caritas» e «dilectio»<sup>26</sup>. Aliás, em muitos contextos, ele utiliza ambos os termos ligados pela conjunção alternativa ou, como é o caso aqui, pela conjugação explicativa (*caritas seu dilectio* ou *caritas sive dilectio*). Logo, as noções atribuídas a «caritas» podem ser atribuídas a «dilectio» e vice-versa. No que diz respeito a «amor», este é

<sup>17</sup> Cf. «Caritas est <vinculum perfectionis> secundum Apostolum. <Qui habet caritatem, omnes morales virtutes habet, et qui eam non habet, nullam habet> ». *Sermão VI*, h XVI<sub>2</sub>, 18: 20-23, p. 108.

<sup>18</sup> Cf. «Caritas igitur est nexus spiritus nostri liberi ad vitam vivificantem». *Sermão CCXX*, h XIX<sub>2</sub>, 10: 32-34, p. 113.

<sup>19</sup> Cf. «Caritas est vis uniens affectum animae cum vita sua, quae es ipsum unum, verum et bonum, sicut vita sensibilis corporis in unione cum anima sensibili, quod quidem vinculum amor dicitur, consistit». *Sermão LXXI*, Cod. Vat. Lat. 1244, fol 127<sup>ra</sup> lin. 15, Pars Tertia, fol. 130<sup>ra</sup>. Como ainda não tivemos acesso aos fascículos 5 e 6 do volume XVII (Sermões II) da Edição Crítica, os sermões contidos nestes fascículos serão referenciados a partir do Cod. Vat. Lat..

<sup>20</sup> Cf. «Et sic multum me dicit amare, quia caritas forma et finis virtutum, quae iungit omnes cum ultimo fine et ligat omnia ad invicem simul et ordinate habens unum principale dilectum». *Sermão VII*, h XVI<sub>2</sub>, 24:33-37, p. 135.

<sup>21</sup> Cf. «Caritas enim est <forma> seu <vita> <omnium virtutum> ». *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 22:2-3, p. 157.

<sup>22</sup> Cf. «Caritas est forma vivificans omnem actum virtuosum, sine qua non est virtus viva». *Sermão CCXX*, h XIX<sub>2</sub>, 4: 22-24, p. 110.

<sup>23</sup> Cf. «Quarto notandum, quod virtus omnis sermonis Christi est <dilectio, quae est plenitudo legis> ut ait Apostolus et supra dictum est». *Sermão LVII*, h XVII<sub>4</sub>, 25:1-3, p. 287.

<sup>24</sup> Cf. «<Dilectio> igitur <est finis praecepti>. Sic praecepta decalogi sunt <digo> seu spiritu <Dei scripta>, quia non continent nisi dilectionem». *Sermão CLII*, h XVIII<sub>2</sub>, 5: 29-31, p.146.

<sup>25</sup> Cf. «Principium igitur, praeconceptus et dilectio est una essentia, quae dicitur aeternitas». *Sermão XIX*, h XVI<sub>3</sub>, 14: 10-11, p. 300.

<sup>26</sup> Como vimos, anteriormente, «dilectio» é um derivado tardio de «caritas» que, por sua vez, é originada de «diligere» que “traduz” *agapan*. Ademais, como esclarece-nos Bormann, «caritas e dilectio» são «amor» mas «amor» nem sempre pode ser compreendido como «caritas e dilectio», cf. K. BORMANN, Einleitung von *Philosophisch-theologische...*, *op. cit.*, nota 21f, p. 153. Sem fazer esta diferenciação entre *caritas* e *dilectio* por um lado e *amor* por outro, Senger afirma que o Cusano usa, na maioria das vezes, *caritas* e *amor* como sinônimos. Dá como exemplo um passo do *Kribratio Alkorani* (II 7 n. 103) e um do *Sermão CCLXXX* (II 1 fol. 184<sup>f</sup>, 15) citados pela Edição de Paris. Além disso, acrescenta Senger: «Damit folgt er der Tradition, die etwa seit Clemens von Alexandrien den antik-hellenischen *eros*-Begriff mit der christlich-paulinischen *agape*-Begriff verbindet». H. G. SENGER, «Zur Frage nach einer...», *art. cit.*, nota 34, p.116.

definido num contexto que implica um certo movimento ou a origem de um certo movimento. Assim, «amor» pode ser compreendido como «motus animae»<sup>27</sup>, «forma informis voluntatis»<sup>28</sup>, «causa est ordinis»<sup>29</sup>, «causa donationis»<sup>30</sup>, ou ainda como complemento da fé «complementum fidei»<sup>31</sup>, ou o peso da mente «pondus mentis»<sup>32</sup>.

O facto é que estas pequenas definições não são suficientes para afirmarmos que há uma diferença substancial entre estes termos. Além do mais, duas outras palavras unem estes três termos: «Deus» e «Spiritus Sanctus», pois, embora Nicolau de Cusa utilize mais vezes «caritas» para definir Deus – «Deus caritas est», *Sermão LV* – e o Espírito Santo – «Spiritus Sanctus, qui est caritas», *Sermão CLXVII* –, ele, igualmente, afirma «Deus est dilectio», *Sermão CXXX*, e «dilectio est Spiritus Sanctus», *Sermão XIX*, como também «Deus amor est» – *Sermão CCXXIII* e «amor est Spiritus Sanctus» – *Sermão VI*<sup>33</sup>. Para dificultar ainda mais a pergunta, em alguns passos dos Sermões, «caritas» é definida como «amor» e «amor» é definido como «caritas», isso para não falar do número de vezes em que escreve «caritas sive/seu amor»: «Quoniam ergo rectus et ordinatus amor, qui caritas appellatur» (*Sermão VII*); «Sic caritas amor est amoris, qui Deus est» (*Sermão CCXX*); «Qui amor est vera caritas» (*Sermão LXXVII*). Ora, se «caritas» é o «amor» reto e ordenado ou o «amor» do amor, e «amor» é a verdadeira caridade, que diferença poderia haver entre estas duas palavras? Para termos mais alguns elementos, antes de responder esta pergunta, voltemos à questão das diferenças que

---

<sup>27</sup> Cf. «Amor motus est animae. Aut igitur movetur ordinate, tunc movetur recte et iuste ad alium, quem amat, scilicet Deum et proximum». *Sermão CCIX*, h XIX<sub>1</sub>, 4: 7-10, p. 27.

<sup>28</sup> Cf. «Anima igitur tunc dicitur diligere, quando elegit; et sic amor est forma informis voluntatis». *Sermão CV*, Cod. Vat. Lat. 1245 fol. 21<sup>va</sup>.

<sup>29</sup> Cf. «Amor igitur causa est ordinis, quo cessante cessat ordo». *Sermão CXLIV*, h XVIII<sub>2</sub>, 6: 18-20, p. 106.

<sup>30</sup> Cf. «Amor est causa donationis». *Sermão CLI*, h XVIII<sub>2</sub>, 11: 27-28, pp. 142-143.

<sup>31</sup> Cf. «Hic amor, qui est forma dans complementum fidei et confidentiae sive spei, est, qui apprehendit constringitque et immutat». *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 6: 16-18, p. 144.

<sup>32</sup> Cf. «Et quia 'amor est pondus mentis' et origo omnis mentalis affectionis [...]». *Sermão VII*, h XVI<sub>2</sub>, 24: 25-26, p. 135.

<sup>33</sup> Há muitos outros Sermões em que estes sintagmas aparecem.



aludimos no parágrafo anterior.

Mostrámos que Nicolau de Cusa, muitas vezes, utiliza o termo «caritas» para expor o seu carácter unitivo ou mesmo a forma de todas as virtudes. Ele usa, muitas vezes, «dilectio» quando fala da plenitude da lei, e, «amor», por sua vez, quando quer mostrar o amor como o próprio movimento ou como a origem deste. É claro que estas pequenas áreas semânticas nem sempre mantêm-se. Não podemos pensá-las tão bem divididas como se o Cusano não utilizasse a conjugação explicativa «ou», ora com «caritas seu dilectio», ora com «dilectio seu amor» ou ainda, com «amor seu caritas» ou como se não utilizasse, muitas vezes, os três termos mesclados àquelas áreas semânticas (união, virtude, lei, movimento). Sendo assim, tentemos enveredar por uma diferença mais clara nos passos em que estes termos são mostrados disjuntivamente.

No *Sermão CXXVIII, Filii huius saeculi*, o Cusano enumera as obras da luz como sendo a justiça, a verdade, a caridade, o amor, a piedade e a misericórdia (« «opera lucis» sunt <iustitia, veritas, caritas, amor, pietas, misericordia> etc») <sup>34</sup>. Observemos que «caritas» aparece ao lado de «amor», como os outros termos, separados por vírgula, o que nos leva a entender que se trata de duas coisas diferentes: «caritas» é obra da luz assim como «amor» é uma outra obra da luz. No entanto, não temos aqui mais do que uma enumeração, uma vez que este Sermão (a bem da verdade insignificante para o tema do amor) não aprofunda estes «opera lucis» de modo a mostrar-nos que há uma diferença significativa entre «caritas» e «amor».

Por sua vez, um excerto do *Sermão CXC, Non diligamus verbo neque lingua sed opere veritate*, oferece-nos um trecho mais elucidativo sobre uma possível diferença entre «caritas» e «amor». No final de um passo em que o Cusano diz que na «dilectione fratris» está contida, prioritariamente, a «caritatem Dei Patris» e que quando esquecemos as necessidades dos nossos irmãos e nos unimos à realidade do mundo pensando que ali está a felicidade da nossa alma, ele conclui:

---

<sup>34</sup> *Sermão CXXVIII*, h XVIII<sub>1</sub>, 6:13-15, p. 35.

«Idolatra igitur sum ego, et non est in me caritas Dei sed amor substantiae mundi»<sup>35</sup>. Ora, quanto a «dilectione fratris» e a «caritatem Dei Patris» já mostrámos que os termos são intercambiáveis, e, portanto, ele usa tanto um quanto outro para falar do «amor de Deus» ou do «amor ao próximo/irmão»). O que aqui nos chama atenção é o facto do cardeal alemão utilizar, numa mesma passagem, «caritas» e «amor» em sentidos diferentes, ou seja, «caritas» é usada para falar do «amor de Deus», e «amor» é utilizado para falar do «amor do mundo». Ora, a «caritas Dei» aqui define, de alguma maneira, um amor muito mais nobre e superior não só por ser o amor de Deus, mas também porque aparece em sentido oposto ao amor mundano. É claro que «amor», como já vimos, também é utilizado para definir Deus ou o seu amor (*Deus amor est*), entretanto, é preciso ter em conta que neste passo em específico, quando o Cusano fala do amor de Deus em contraposição ao amor do mundo, ele utiliza respectivamente «caritas» e «amor». É como se «amor» fosse um termo mais geral (como, por exemplo, o verbo «amare» no latim clássico) e «caritas» especificasse um tipo de amor, neste caso, o amor de Deus. Mas continuemos com um outro passo e deixemos para reflectir melhor essas diferenças com as três citações já expostas.

No *Sermão CCLXVI, Adorna thalamum tuum, Sion*, logo depois de falar sobre a morte e a ressurreição do espírito onde há caridade, complementa: «De facto, a caridade une o espírito ao espírito, a qual se é natural, [une] naturalmente e é dita dilecção, se racional, [une] racionalmente e é dita amor, se intelectual, [une] intelectualmente e pode ser dita conexão, se divina e incorruptível, [une] divinamente, inseparavelmente e eternamente e pode ser dita união»<sup>36</sup>. Assim, é-nos mostrado que se o espírito é natural, naturalmente ele é chamado

---

<sup>35</sup> «Logo, eu sou idólatra e a caridade de Deus não está em mim, mas o amor da realidade do mundo». *Sermão CXC*, h XVIII<sub>2</sub>, 4: 23-25, p. 371.

<sup>36</sup> «Caritas enim conglutinat spiritum spiritui, quae si est naturalis, naturaliter et dicitur dilectio, si rationalis, rationabiliter et dicitur amor, si intellectualis, intellectualiter et dici potest conexio, si divina et «incorruptibilis», divine atque inseparabiliter atque aeternaliter et dici potest unio». *Sermão CCLXVI*, h XIX<sub>5</sub>, 2: 8-13, p. 447. Optamos aqui por traduzir *dilectio* por dilecção, posto que Nicolau de Cusa utiliza os três termos para mostrar uma diferença entre eles.

«dilectio», e, se é racional, racionalmente é nomeado «amor». Ora, aqui entre «dilectio» e «amor» não há uma contraposição como havia entre «caritas» e «amor» na citação feita no parágrafo anterior, mas, mesmo não havendo uma contraposição, há uma diferença entre ambos os termos, uma vez que não só são citados separadamente num mesmo período, como também porque um é posto na ordem natural (*dilectio*) e o outro na ordem racional (*amor*). Há, portanto, uma diferença de grau no seio da própria *caritas*, ou seja, se esta é natural é *dilectio*, se é racional é *amor*<sup>37</sup>.

Ora bem, se tentássemos alargar estas áreas e disséssemos que «dilectio» por estar na ordem natural pertence, naturalmente, à ordem do facto e «amor» por estar na ordem racional pertence, racionalmente, à ordem do valor, seríamos levados a reflectir que «dilectio» é um sentimento mais forte, que não depende da nossa vontade e que talvez, por isso, seja mais específico (como «caritas» na citação do parágrafo anterior) e que «amor», por ser racional, por ser um valor, depende das nossas escolhas, das nossas referências, do nosso mundo, ou seja, é um sentimento mais variável, mais flexível, e, portanto, mais abrangente, porque se é usado para definir o «amor mundano», é usado, também, para definir Deus. *Amor* é, assim, tão nobre quanto *caritas* ou *dilectio*, no entanto, de uma nobreza menos específica<sup>38</sup>. Naquele último trecho, em particular, «dilectio» e «amor» não são diferentes como o são «amor divino» e «amor mundano», porém, sofrem uma diferença de grau: «dilectio» é mais forte do que «amor».

Retomando as três últimas citações, podemos observar que as diferenças apresentadas ocorrem entre «caritas» e «amor» (conforme as duas primeiras citações) e entre «dilectio» e «amor» (na última citação), o que mostra que Nicolau de Cusa não faz diferença entre «caritas» e «dilectio», porém, aponta

---

<sup>37</sup> Diferenças que geram uma hierarquia e que abordaremos melhor no nosso Cap. III.

<sup>38</sup> Se for possível seguir este tipo de raciocínio, inverte-se, então, a interpretação que havíamos feito sobre os termos utilizados por Cícero no tópico em que abordámos os usos e significados dos termos «amor». Nada mais natural, uma vez que no latim bíblico, prevalece *diligere* sobre *amare*, e, deste modo, pareceria mais lógico que os autores cristãos seguissem mais de perto o latim bíblico, embora isso não ocorra em *De visione dei*, como veremos.

para uma diferença no uso entre «amor» e aqueles dois termos. Entretanto, embora possamos perceber uma diferença mais significativa nestes três últimos excertos que citamos, no cômputo geral dos Sermões<sup>39</sup> a diferença é muito subtil. Logo, o que podemos concluir é que existe diferença entre «caritas/dilectio» e «amor», contudo, a diferença existente não é suficiente para afirmarmos, categoricamente, que cada termo implique numa teoria diferente sobre o amor. Além disso, nas diferenças apontadas, o que podemos perceber é que o termo «amor» tem uma maior amplitude do que «caritas» e «dilectio» e isto não significa dizer que ele tenha uma importância menor do que os outros, já que também é usado para definir Deus e o seu amor. Posto isto, enveredemos, agora, por alguns escritos filosóficos.

## 2. Uma pequena incursão em alguns escritos filosóficos

Esclarecido, minimamente, o que acontece com os termos latinos que expressam o amor nos Sermões, tentemos verificar, também, se ocorre algo semelhante com outros textos de Nicolau de Cusa. Trata-se aqui, a exemplo do que fizemos com os Sermões, de traçar um quadro das palavras latinas, procurando compreender as escolhas cusanas. A análise, portanto, é somente semântica e limita-se a alguns passos em que os termos aparecem e que podem ser significativos para o nosso propósito. Dito isto, comecemos pelo *De docta ignorantia*. Somente para se ter uma ideia, a noção de amor (nas suas diferentes especificações terminológicas: *amor*, *caritas* e *dilectio*) aparece 58 vezes no livro III, em contraposição aos Livros I e II onde, no seu conjunto, as palavras aparecem somente 11 vezes<sup>40</sup>. Assim como

---

<sup>39</sup> Deixemos para citar as outras obras quando delas estivermos tratando.

<sup>40</sup> Temos, assim, 69 aparições do termo distribuídas ao longo do *De docta ignorantia* da seguinte forma: *dilectio*, 4; *caritas*, 24; *amor*, 41. Ou *dilectio* e *caritas*, 28 e *amor*, 40. É sempre bom lembrar que, embora citemos os substantivos (*dilectio*, *caritas* e *amor*), na verdade, fazemos

nos Sermões, não parece que seja possível falarmos de uma diferença substancial na escolha das palavras, muito menos delimitarmos, como fizemos com aqueles, algumas áreas semânticas em que os termos assumem um significado determinado<sup>41</sup>. No Livro que ora analisamos, as definições do amor também são escassas, todavia, podemos notar que *amor* aparece compreendido como conexão ou Espírito Santo e como uma força unitiva<sup>42</sup>. *Caritas*, por sua vez, aparece como definição do próprio Deus ou de Jesus Cristo e como forma da fé<sup>43</sup>. Mesmo assim, apesar destas pequenas diferenças, tanto *amor* quanto *caritas* são usadas para determinar uma certa força unitiva, como podemos ver, por exemplo, no Cap. IX do Livro I: «Assim o amor natural une um ao outro, e isto por causa da semelhança da mesma natureza que neles se encontra, que procede descensivamente do pai para o filho»<sup>44</sup> e, no Cap. XI do Livro II: «[...] é então necessário que esta seja actuada pela caridade que une [...]»<sup>45</sup>. Ademais, Cristo é definido, nesta obra, tanto por *amor* quanto por *caritas* («Christus sit amor et caritas»).

Na verdade, diferentemente dos Sermões, encontramos em *De docta ignorantia* só um passo que pode remeter para uma diferença mais

---

referência a todas as formas gramaticais em que os três termos aparecem nos seus radicais.

<sup>41</sup> Recordemos que na nossa abordagem dos *Sermões* foi possível perceber os termos usados por Nicolau de Cusa dentro de determinadas áreas semânticas, por exemplo: *caritas* apresentava um certo carácter unitivo ou era mostrada como uma virtude; *dilectio* podia ser compreendida como plenitude da lei, fim do mandamento ou essência eterna; e *amor* foi percebido como movimento ou origem de um certo movimento, como *complementum fides* ou *pondus mentis*. Mesmo assim, afirmámos também que as pequenas áreas semânticas nem sempre se mantinham, chegando mesmo a haver uma certa flutuação dos termos, por exemplo, os três foram usados para definir Deus e o Espírito Santo.

<sup>42</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. IX, 26: 12-14, p. 34: «Ex tali quidem licet distantissima similitudine pater dicta est unitas, filius aequalitas, conexio vero amor sive spiritus sanctus [...]». Também, IDEM, *ibidem*, 26: 8-10, p. 34.

<sup>43</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, Liber tertius, Cap. X, 237: 14-15, p. 68: «[...] quia ipse non tantum amabilis sed caritas ipsa.»; e Cap. XII, 254: 16-18, p. 88: «Propter quod nec fides nec caritas maxima simpliciter alteri quam Iesu Christo, qui viator et comprehensor, amans homo et amatus deus fuit, competiit». Para a forma da fé: «Caritas autem forma est fidei, ei dans esse verum, immo est signum constantissimae fidei». IDEM, *ibidem*, Cap. XI, 250: 13-15, p. 82.

<sup>44</sup> «**Amor enim naturalis alterum cum altero conectit**, et hoc propter similitudinem eiusdem naturae, quae in eis est, quae a patre in filium descendit». IDEM, *ibidem*, Liber primus, 26: 8-10, p. 34. ANDRÉ, trad., p. 19. O grifo é nosso.

<sup>45</sup> «[...] tunc hanc necesse est esse formatam **per unientem caritatem** [...]». IDEM, *ibidem*, Liber tertius, 250: 6-7, p. 82. ANDRÉ, trad., p. 176. O grifo é nosso.

significativa entre o uso de *amor* e *caritas*<sup>46</sup>. Este se encontra no Livro III e refere-se à conversão do nosso espírito pela fé: «Ora quando o espírito caminha para a própria caridade pelos graus do amor, mergulha na própria caridade não temporalmente mas para lá do tempo e de todo o movimento mundano»<sup>47</sup>. Ora, o que podemos dizer, depois de observarmos o passo acima, é que há uma diferença entre os termos, ou seja, naquele trecho em específico, *amor* aparece como o momento de um percurso («spiritus pergit per gradus amoris») e *caritas* como um fim («spiritus pergit ad ipsam caritatem»). Daí, poderemos afirmar, como já o fizemos em relação aos Sermões, que há uma diferença de graus, isto é, enquanto objectivo a ser alcançado, *caritas* é o princípio e o fim de todo movimento e, enquanto tal, pode ser vista como grau máximo do amor. Além disso, a caridade é mostrada como existindo para além do tempo e de todo movimento mundano, o que reforça, ainda mais, o seu carácter de superioridade (neste contexto), acentuando também uma diferença importante que diz respeito ao que é mundano e ao que é eterno.

Não é demais recordarmos que, no capítulo sobre os Sermões, ao procurarmos uma diferença entre os usos dos termos (*amor*, *caritas* e *dilectio*), encontramos quase as mesmas diferenças que podemos observar aqui: uma contraposição entre o que é da ordem do mundo e do tempo com o que é da ordem que ultrapassa o mundo e o tempo; e uma diferença de graus que torna um termo mais forte e mais específico que outro. Para a primeira diferença, havíamos assinalado um passo do *Sermão CXC* que dizia: «Idolatra igitur sum ego, et non est in me caritas Dei sed amor substantiae mundi». Para a segunda diferença, uma citação do *Sermão CCLXVI*, que assim como a anterior, tornamos a repetir: «Caritas enim conglutinat spiritum spiritui, quae si est naturalis, naturaliter et dicitur dilectio,

---

<sup>46</sup> Aqui não fazemos referência a *dilectio* porque, além de aparecer somente 4 vezes, o contexto em que surge é insignificante para a nossa discussão.

<sup>47</sup> «Dum enim spiritus pergit per gradus amoris ad ipsam caritatem, in ipsam caritatem non quidem temporaliter sed supra omne tempus et omnem mundanum motum profundatur». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. X, 237: 15-18, p. 68. ANDRÉ, trad., p. 167.

si rationalis, ratiobilter et dicitur amor, si intellectualis, intellectualiter et dici potest conexio, si divina et «incompactibilis», divine atque inseparabiliter atque aeternaliter et dici potest unio»<sup>48</sup>.

Ora bem, como foi mostrado e o espírito (o homem) caminha para a caridade pelos graus do amor, e estes, apesar de serem superiores em relação aos graus das outras faculdades mentais, encontram-se quase ao mesmo nível em relação à caridade. Logo, ambos os termos são superiores, entretanto, *caritas* tem um carácter mais específico que *amor*. Esta diferença de graus, por sua vez, deriva de uma outra diferença que aparece na sequência do excerto, ou seja, depois de caminhar para a caridade pelos graus do amor, o espírito mergulha na própria caridade que está acima do tempo e de todo movimento mundano. Desta forma, a diferença entre *amor* e *caritas* assume uma outra conotação que não é mais uma questão de grau ou de hierarquia, mas implica uma contraposição entre o temporal e o eterno e, por isso, podemos afirmar que o uso de *caritas*, por parte do Cusano e neste contexto em específico, remete para um conceito mais nobre e mais sublime, o que vai na mesma direcção das passagens dos termos no latim clássico e no bíblico.

Não obstante, apesar de tudo o que foi indicado, não podemos crer que um único período, no qual podemos notar uma diferença no uso de *amor* e *caritas*, seja suficiente para afirmarmos, com todas as letras, que há uma distinção significativa entre os termos em *De docta ignorantia*. No máximo, podemos dizer, assim como asseveramos em relação aos Sermões, que a distinção existe, mas não é suficiente para enveredarmos por tal caminho. Confirmando o que escrevera Bormann, no aparato crítico da edição que fazemos uso, «*caritas*» e «*dilectio*» é «amor», mas «amor» não é «*caritas*» e «*dilectio*». Ou seja, como já havíamos dito,

---

<sup>48</sup> *Sermão CXC*, h XVIII<sub>4</sub>, 6: 13-15, p. 371 e *Sermão CCLXVI*, h XIX<sub>5</sub>, 2: 8-13, p. 447, respectivamente. Considerando que estas duas citações já foram contextualizadas e explicitadas neste capítulo limitamo-nos somente a citá-las. Levamos em consideração que elas aparecem aqui somente com o objectivo de mostrar a semelhança dos contextos em que encontramos as diferenças entre os termos. Acrescentamos que, na segunda referência, a diferença é assinalada entre *dilectio* e *amor* e não entre *caritas* e *amor*.

«amor» é um termo utilizado num sentido mais geral e «caritas» e «dilectio» são mais específicos. Podemos dizer ainda, retomando Bormann, que «caritas» acrescenta ao «amor» uma certa perfeição: «[...] Nicolau utiliza ao lado de caritas também a palavra amor. [...] Toda caritas e dilectio é amor, mas não o contrário. A decisão pela diferença entre caritas e amor é esta: caritas acrescenta ao amor uma certa perfeição, [...] Nicolau de Cusa utiliza muitas vezes, amor e caritas com o mesmo sentido [...]»<sup>49</sup>. A conclusão de Bormann é a de que «caritas» “traduz” a *agápe* paulina (1 Cor. 13, 13) e o termo «amor» “traduz” o amor fraternal ou o amor que constitui a fé, dentre vários outros sentidos. Esclarecido isto, passemos, agora, ao *De visione dei*.

Ao contrário do que acontece nos Sermões, mas semelhante ao que se passa com o *De docta ignorantia*, no *De visione dei* Nicolau de Cusa usa, preferencialmente, o termo *amor*; embora, neste último livro a utilização de *amor* ultrapasse a de todos os outros textos: se nos Sermões havia empregado cerca de 1370 vezes *amor* e por volta de 1750 *caritas/dilectio*; se em *De docta ignorantia* usou 41 vezes *amor* e 28 *caritas/dilectio*; em *De visione dei* optou por *amor*, já que o utiliza 219 vezes contra somente 36 usos de *caritas/dilectio* (utilizando expressamente *caritas* apenas 3 vezes). É natural que a diferença chame a nossa atenção, ao ponto de imaginarmos que algo de diferente ocorre aqui em relação ao uso dos termos e, sendo assim, analisamos todas as ocorrências, como fizemos com os Sermões e *A docta ignorantia* a fim de encontrarmos algo que justificasse essa preferência por *amor* em *A visão de Deus*. Infelizmente, nossa pesquisa não nos levou muito longe pelos motivos que passamos, agora, a relatar.

Em primeiro lugar, em *De visione dei* também não há uma definição dos termos (*amor*, *caritas* e *dilectio*). Em segundo lugar, não conseguimos vislumbrar nem mesmo aquelas pequenas áreas semânticas que encontramos nos outros textos pesquisados. Em terceiro lugar, onde, aparentemente, poderíamos encontrar uma diferença mais esclarecedora no uso dos termos, ou seja, na frase em

---

<sup>49</sup> K. BORMMAN, Einleitung von *Philosophisch-teologische...*, *op. cit.*, nota 21f., p. 152-153.



que Nicolau de Cusa usa, ao mesmo tempo, mais de um termo, não foi possível fazer tal constatação (em frases deste tipo, recordamos, conseguimos detectar algumas diferenças nos textos já analisados). Visualizemos com as próprias sentenças. Por exemplo, no Cap. IV encontramos a seguinte frase: «[...] quando amorem meum ad te solum converto, quia tu, quia caritas es, ad me solum es conversus»<sup>50</sup>. Num mesmo contexto temos *amor* e *caritas*, esta última define Deus e *amor* diz respeito ao amor que as criaturas sentem por Deus, ou seja, quando eu volto o meu amor só para Deus («quando amorem meum ad te solum converto»), ele está voltado só para mim («ad me solum es conversus»). Deste modo, *amor* e *caritas* assumem a mesma diferença que verificamos em *De docta ignorantia* num passo semelhante a este em que era afirmado: «Dum enim spiritus pergit per gradus amoris ad ipsam caritatem [...]»<sup>51</sup>. Assim, poderíamos manter o mesmo direccionamento que já seguimos, isto é, asseverar que também em *De visione dei*, *amor* pode ser visto como um meio para atingir um fim mais nobre e mais sublime: Deus, que é a própria caridade.

Entretanto, no Cap. XXIV aquele “meio” que então foi designado por *amor* passa, agora, a ser nomeado *dilectio*: «[...] Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei»<sup>52</sup>. Ora, toda a nossa argumentação, desde o início deste capítulo, foi no sentido de constatar que se havia alguma diferença entre os termos, esta diferença ocorria entre *amor* e os outros dois termos (*caritas* e *dilectio*), quer dizer, mesmo quando encontramos nos Sermões pequenas diferenças entre *caritas* e *dilectio* estes terminavam sempre por ser intercambiáveis. Confirmamos a tese de Bormann na qual *caritas* e *dilectio* são *amor*, mas *amor* não é *caritas* e *dilectio*, ou seja, retomando uma ideia já exposta, *amor* é utilizado num

---

<sup>50</sup> «[...] quando volto o meu amor só para ti, porque tu, que és caridade, estás voltado só para mim». Cap. IV, 11: 11-12, p. 15, *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 11: 11-12, p. 15. ANDRÉ, trad., p. 144.

<sup>51</sup> «Ora quando o espírito caminha para a própria caridade pelos graus do amor...». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. X, 237: 15-18, p. 68. ANDRÉ, trad., p. 167. O restante do texto nos diz que: «[...] in ipsam caritatem non quidem temporaliter sed supra omne tempus et omnen mundanum motum profundatur».

<sup>52</sup> «Pela fé o intelecto aproxima-se do verbo, pelo amor une-se a ele». *De visione dei*, h VI, Cap. XXIV, 113: 7-8, p. 86. ANDRÉ, trad., p. 233.

sentido mais geral e *caritas* e *dilectio* são mais específicos. No entanto, em *De visione dei* as frágeis diferenças que foram encontradas ao longo dos Sermões e do *De docta ignorantia* diluem-se.

Neste último livro limitámo-nos a comparar *caritas* e *amor* porque *dilectio* aparecia somente 4 vezes e, mesmo assim, seu contexto era insignificante. No *De visione dei*, concentramo-nos na comparação entre *dilectio* e *amor* porque *caritas* aparece apenas 3 vezes e só em uma das vezes poderia ser importante; no entanto, já verificamos que a sua relevância não é tão significativa. O que podemos dizer, comparando *dilectio* e *amor* em *De visione dei* é que ambos são, como são *caritas* e *dilectio* nos Sermões e em *De docta ignorantia*, intercambiáveis, ou seja, não há diferença no uso que Nicolau de Cusa faz entre um e outro. Apenas para ilustrar, ambos definem Deus e o seu amor: «[...] nisi tu (Deus) fores **diligibilis** [...]; [...] es enim infinite **amabilis**, deus meus»; «Et quid est, domine, vita mea nisi amplexus ille, quo tua dulcedo **dilectionis** me adeo amore amplectitur?». Aquilo que Cristo ensinou também é expresso pelos dois termos: «Duo tantum docuisti, Christe salvator, fidem et **dilectionem**»; «Non persuades nisi credere, et non praecipis nisi **amare**». Ocorre o mesmo quando é relatado o amor paterno: «Paternos **amor** omnes et singulos filios comprehendit; ita enim **diligit** omnes pater quod singulos [...]; ita unumquemque filium **diligit** [...]». Por fim, quando se refere ao amor amante e ao amor amável utiliza também *dilectio* e *amor*: «Sed quomodo posset attingere finem suum sponsa tua, deus meus, anima humana, nisi tu fores **diligibilis**, ut sic te **diligibilem diligendo** ad nexum ac unionem felicissimam pertingere posset?»; «Tu igitur, deus meus, qui es **amor**, es **amor amans** et **amor amabilis** et **amoris amantis** et amabilis nexus»<sup>53</sup>.

Por outro lado, dizer simplesmente que os termos são equivalentes em *De visione dei* não nos satisfaz, ou melhor, satisfaz em parte, já que não podemos ir contra os factos constatados nem tão pouco inventar diferenças que não existem. No momento, fica em aberto uma segunda questão: se não há, até aqui,

---

<sup>53</sup> *De visione dei*, h VI,, *passim*. Os grifos são nossos.

uma diferença substancial entre *amor*, *caritas* e *dilectio*, por que no texto do *De visione dei*, em específico, Nicolau de Cusa optou, exageradamente, por *amor*, ao ponto de diluir as tênues diferenças que até então existiam, por exemplo, nos Sermões e em *De docta ignorantia*? É uma questão a que ainda não temos condições para responder, mas quem sabe possamos insinuar uma resposta no fim desta tese, depois de analisarmos mais de perto o livro em questão. Por ora e para concluirmos esta pequena incursão, vejamos o que ocorre com as *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* e a *Carta a Albergati*.

Nas Missivas endereçadas aos Irmãos de Tegernsee, Nicolau de Cusa utiliza 72 vezes as palavras relativas ao amor. Destas, 43 são expressas pelo termo *amor* e 29 vezes pelos termos *caritas* e *dilectio* (16 *caritas* e 13 *dilectio*). Apesar de conseguirmos delimitar algumas áreas em que os termos aparecem, como por exemplo, para dar a ideia de movimento, de caminho, de desejo e de definição do próprio Deus, não há nenhum emprego que marque uma diferença, nem mesmo mínima, entre *amor*, *caritas* e *dilectio*. Logo, não vale a pena estarmos a citar sentenças para mostrar as mesmas ideias que já foram elencadas nos parágrafos anteriores. O que podemos dizer é que a presença dos termos nestas Cartas diz respeito à relação entre amar e conhecer e que este tema será desenvolvido no nosso próximo capítulo. Além disso, estas Cartas são contemporâneas da redacção do *De visione dei*.

Quanto à *Carta a Albergati*, das 57 aparições das palavras referentes ao amor, 9 aparecem sob a forma de *caritas* e *dilectio* (3 *caritas* e 6 *dilectio*) e 48 de *amor*. No geral, também não trazem nada de novo, embora possamos perceber que neste texto Deus é, majoritariamente, definido por *amor* e não por *caritas*. Além disso, *amor*, a exemplo do que acontece em *De visione dei*, ocorre também num passo importante sobre a Trindade<sup>54</sup> e há apenas uma única passagem em que podemos notar uma pequena diferença entre *amor* e *caritas*. Trata-se do §11 que versa sobre o nosso amor pelas virtudes imortais e afirma ser

---

<sup>54</sup> Cf. § 45 da carta referida.

Deus amor e virtude, apresentando logo depois disso a seguinte frase: «(...) ei conformamur et ei qui est caritas per amorem conectimur»<sup>55</sup>. Mais uma vez, da mesma forma que ocorreu em *De visione dei* e em *De docta ignorantia*, o amor aparece como um momento para se atingir um fim mais nobre que é denominado *caritas*. De toda forma, embora se mantenha esta pequena diferença, parece-nos ainda muito pouco para dizer que o nosso filósofo faça, conscientemente, nos usos de *amor*, *caritas* e *dilectio*, uma opção por interpretações diferentes do amor na sua obra.

O que podemos afirmar é que as subtis diferenças, embora não possam estabelecer, por serem insuficientes, ou fundar várias teorias acerca do amor em Nicolau de Cusa, podem e devem ajudar-nos a mostrar uma hermenêutica do amor na obra cusana. Para esta fundamentação e aceitando as palavras de Dupré: «[...] visto historicamente, ele [Nicolau de Cusa] não só pretende fazer justiça ao *eros* platónico e ao *hos eromenon* aristotélico (segundo o qual Deus é visto como um amante que move o mundo), mas também unir o *eros* grego e o neoplatónico com a *agape* cristã (*caritas*)»<sup>56</sup>, será preciso levarmos em consideração todas essas influências na construção de uma teoria do amor em Nicolau de Cusa, e, portanto, teremos que trabalhar, antes, com a ideia de inclusão (o que torna a construção da teoria mais difícil e mais complexa) do que com a ideia de exclusão. Desta forma, parece que teremos que seguir a hipótese oposta às teorias clássicas que expusemos anteriormente, na medida em que, na interpretação cusana do amor cruzam-se diversas teorias que não podem ser compreendidas partindo-se do princípio de que aquelas compõem um todo estruturado que pode ser desmembrado e explicado como se seguisse uma linha de ideias horizontais coerentes, e, por isso, pudéssemos ali encontrar uma unidade sistemática que remetesse, por sua vez, a uma única

---

<sup>55</sup> «(...) somos conformados àquele e unidos àquele, que é caridade, através do amor». *Carta a Albergati*, 11: 13-14, p. 30. Ao dar prosseguimento ao texto, o amor continua sendo mostrado como um meio, mas o Cusano opta, agora, por **dilectio**, voltando depois a utilizar **amor**: «Et quanto (maior) fuerit **dilectio**, tanto infinito dei **amori** magis simile eis magis unimur et in absolutum aeternum **amorem** clarius convertimur». IDEM, *ibidem*, 11: 14-16, p. 30. Grifos nossos.

<sup>56</sup> W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen ...», *art. cit.*, pp. 66-67.

unidade de significado<sup>57</sup>. Logicamente, não queremos com isto dizer que a hermenêutica cusana sobre o amor seja composta por partes tão diferentes uma das outras que seria impossível nelas encontrar alguma coerência ou mesmo semelhanças. Pelo contrário, a riqueza de ideias que nela se cruzam expressam, de uma certa forma, uma *coincidentia oppositorum* que exprime o amor nas suas formas mais variadas.

---

<sup>57</sup> Nesse mesmo direcionamento refere-se Imbach às teorias de Rousselot, Rougemont e Nygren, sem, entretanto, fazer referência ao amor em Nicolau de Cusa: «Ces trois auteurs ont finalement ceci en commun: ils jugent qu'il est possible de comprendre l'ensemble des doctrines occidentales de l'amour, depuis l'Antiquité tardive jusqu'au seuil de la modernité, comme un tout structuré, que l'historien explique et interprète dans une démarche unifiée et cohérent». IMBACH, *Amour plurielles – doctrines médiévales...*, *op. cit.*, p. 9.

## II PARTE – AS RELAÇÕES ENTRE AMOR E CONHECIMENTO

### Capítulo III – Ausência e presença do amor em *De docta ignorantia*

Já afirmamos que o tema do amor em Nicolau de Cusa aparece de diferentes formas, não sendo, muitas vezes, perceptível numa primeira leitura. O *De docta ignorantia* parece-nos ser um bom exemplo de uma tal declaração, pois nos seus dois primeiros livros a questão do amor só aparece sob a forma da ausência, sendo necessário, portanto, perceber os sinais deixados pelo seu autor. Todavia, esta ausência se faz presente, por mais estranho que possa parecer, através do silêncio e da plenitude da sua significação. Plenitude suficiente para fazer surgir, de forma explícita, o amor no seu terceiro livro. Presença que se mostra numa das instâncias do ser humano (instância do amar), bem como no movimento da própria vida que engloba, necessariamente, o compreender e o amar.

#### 1. A ausência do amor nos livros I e II

Não se pode tratar das relações entre amor e conhecimento na filosofia cusana sem fazer referência ao livro mais emblemático do pensador moselano: *De docta ignorantia*. É, possivelmente, a sua obra mais conhecida, mais citada e mais analisada pelos estudiosos do seu pensamento, não só por ser a sua primeira obra de cunho filosófico que delimita, assim, o lugar de Nicolau de Cusa na História da Filosofia, como também por ter a intenção de ser um certo modo de raciocinar sobre as coisas divinas, conforme as palavras do próprio Cusano na dedicatória que faz ao cardeal Juliano Cesarini. Além disso, a referida obra é marcada pela postura filosófica que assume o nosso pensador em relação ao conhecimento das coisas divinas, demarcando, por sua vez, os limites do

conhecimento humano. Acrescente-se a tudo isto a construção de conceitos e fórmulas bem peculiares à semântica cusana e que faz da sua filosofia um todo complexo e denso onde é possível cruzar, numa unidade de sentido, por exemplo, as dimensões gnosilógica, ontológica, ética, estética e mística<sup>1</sup>.

Diante de um cruzamento tão grande de saberes e, principalmente, frente a tantos estudos (artigos, livros, dissertações)<sup>2</sup> que versam sobre o *De docta ignorantia* ou sobre os temas ali encontrados, o que de novo temos nós a dizer sobre um livro tão amplamente estudado? É possível que não tenhamos nada de inusitado para dizer, porém, é sempre possível dizer o mesmo do melhor modo que possa ser dito (parafrazeando uma expressão cusana repetida de várias maneiras ao longo desta obra). Ademais, qual a tarefa imperiosa de quem se debruça sobre o já pensado, o já escrito, o já lido, o já interpretado, senão reflectir *meliori modo potest*? Se não há nada de novo para ser pensado sobre o *De docta ignorantia*, apesar de acreditarmos que há, existe sempre algo de invulgar para ser repetido e isto, em Filosofia, não significa nenhuma contradição. É pensando desta forma que procuraremos, nesta parte do nosso trabalho, reflectir sobre as relações entre amor e conhecimento no *De docta ignorantia*, acreditando que muito já foi exposto sobre o conhecimento, mas pouco foi explorado sobre o amor. Destarte, limitar-nos-emos

---

<sup>1</sup> A obra de J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens – Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff-Verlag, 1989, por exemplo, dedica a primeira parte do livro (os três primeiros capítulos) ao tema da coincidência dos opostos e ao saber do não-saber apresentados sob três motivos: ontológico-metafísico, gnosiológico e místico-teológico. O livro não aborda somente o *De docta ignorantia*, pois procura mostrar o tema acima referido como fundamento da filosofia cusana, todavia, é possível perceber a importância que assume o *De docta ignorantia* – e os conceitos ali inaugurados – ao longo do sistema filosófico do Cusano.

<sup>2</sup> Apenas para se ter uma ideia da importância que assumiu o *De docta ignorantia* no século XX, basta levarmos em conta que o livro foi traduzido não só para o alemão (o que seria natural), mas também para o inglês, o francês, o espanhol, o italiano, o tcheco, o búlgaro, o russo e o eslovaco. Recentemente foram feitas duas traduções para a língua portuguesa: uma no Brasil (tradução, prefácio, introdução e notas de R. A. ULLMANN, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002); e outra em Portugal (tradução, introdução e notas de J. M. ANDRÉ, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003). Em relação aos estudos realizados sobre este livro, limitamo-nos a indicar as páginas das *Philosophisch-theologische Werke*, 2002, Band I, que traz algumas dezenas de títulos sobre *A docta ignorantia*, pp. 129-142 (do final do Livro I); pp. 145-167 (do final do livro II) e pp. 163-172 (do final do livro III).

ao que se refere àquelas relações e, posto isto, empreendamos, usando as palavras de André, *a aventura humana do saber*<sup>3</sup>.

A obra em questão possui uma estrutura muito simples: três livros devidamente articulados e inter-relacionados nos seus 51 capítulos. De uma maneira geral, o primeiro livro aborda o tema de Deus, Máximo absoluto; o segundo trata do universo, denominado máximo contraído; e o terceiro, como uma espécie de mediação entre os temas dos dois primeiros livros, ocupa-se de Jesus Cristo, mediador entre o Máximo absoluto e o máximo contraído. Apresentado desta forma parece tudo muito simples, no entanto, a simplicidade é somente aparente, não só pelas dimensões e sentidos que na obra se cruzam, como já afirmamos, mas também pelos conceitos que ali se forjam, se desenvolvem e ganham outros tantos contornos em outras obras para além de *A douta ignorância*. Conforme já dissemos, não faremos uma análise exaustiva deste livro, mas tão somente procuraremos mostrar a importância do tema do amor, sobretudo, na sua relação com o conhecimento e, para isso, é preciso fazer referência às indicações que encontramos no próprio texto cusano. Sigamos, então, esses sinais e esperemos conseguir interpretá-los do melhor modo possível, entendendo como o nosso filósofo afirma que «todos os nossos doutores mais sábios e divinos estiveram de acordo em que as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas»<sup>4</sup>.

Esta possibilidade de ver cognoscivelmente o criador relaciona-se ao amplexo amoroso que, por sua vez, é a forma como o intelecto apreende a verdade, constituindo assim um certo modo de raciocinar sobre as coisas divinas<sup>5</sup>. Notemos, pois, que já no início de *A douta ignorância* Nicolau de Cusa insinua, no

---

<sup>3</sup> Cf. J. M. ANDRÉ, trad., int. e notas de *A douta...*, *op. cit.*, p. V.

<sup>4</sup> «Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XI, 30: 4-7, p. 40. ANDRÉ, trad., pp 22-23.

<sup>5</sup> *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. I, 2: 11-15, p. 6.



processo do conhecimento humano de Deus<sup>6</sup>, a importância do intelecto e do afecto. Se é certo que aborda, explicitamente, pouquíssimas vezes a questão do amor nos dois primeiros livros, é certo, também, que na maioria das vezes em que o tema do intelecto se apresenta, este se mostra muito mais como incapaz de apreender Deus do que como a instância privilegiada para a visão deste. No entanto, antes de prosseguirmos é preciso esclarecer, pelo menos, duas das nossas colocações. Primeiro, que peso pode ter uma insinuação – já que afirmamos que o Cusano insinua uma relação entre o afecto e o intelecto – numa argumentação filosófica? Segundo, o que quer realmente significar uma incapacidade do intelecto, visto que, nesta mesma obra, o intelecto é mostrado como possuindo a natureza mais perfeita e mais nobre de entre as faculdades dos seres inferiores ao ponto de ser dito que a sua existência (natureza intelectual) é como uma espécie de ser divino, separado e abstracto<sup>7</sup>?

Começemos com a primeira pergunta. Talvez “insinuação” não seja a palavra mais adequada ou, pelo menos, mais rigorosa quando tratamos de uma argumentação filosófica; entretanto, quando afirmamos que o filósofo de Cusa insinua uma relação de importância entre as instâncias do *affectus* e do *intellectus* no processo da apreensão divina, queremos tão somente dizer que, embora o termo *amor* não apareça, explicitamente e com frequência, nos primeiros livros de *A douta ignorância*, a sua importância pode, perfeitamente, ser inferida por uma série de sinais que esta obra nos dá, sobretudo, se formos capazes de lê-la na sua totalidade, compreendendo que a significação dos três livros só faz sentido nas suas inter-relações. Ora, nunca é demais lembrar a recorrência de termos como *aenigma*,

---

<sup>6</sup> Apesar de este primeiro livro ter a intenção de discorrer sobre o Máximo absoluto (Deus), o que acontece é que, ao tentar abordar a temática divina, o Cusano termina por fazer uma reflexão sobre as possibilidades de conhecer, humanamente, Deus. Assim também afirma André: «Em primeiro lugar, deve reter-se que, embora dedicado ao Máximo absoluto, o que no primeiro livro se evidencia é mais o saber máximo da nossa ignorância do que uma explanação do que seja esse Máximo absoluto». J. M. ANDRÉ, trad., int. e notas de *A douta...*, *op. cit.*, p. XIII.

<sup>7</sup> Para a ideia da natureza intelectual como sendo perfeita cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber secundus, Cap. XII, 169: 1-13, p. 100. Para a existência daquela natureza como ser divino cf. IDEM, *ibidem*, Liber tertius, Cap. IV, 205: 1-17, pp. 28-30.

*imago, speculum...* que encontramos não só neste texto, mas ao longo de outros textos cusanos. Isso para não falar de alguns títulos dos seus livros que apelam para ideias que sugerem ocultamento<sup>8</sup>, instrumento de busca e procura, como, por exemplo: *De Deo abscondito, De quaerendo Deum, De beryllo, De visione dei e De venatione sapientiae*. A própria expressão *docta ignorantia* é marcada por uma ausência, uma vez que ignorância significa, dentre outras coisas, uma falta de saber. É certo que não se trata só de ignorância, mas de uma ignorância douta e, desta forma, a expressão é grávida de significados. Sendo assim, ouçamos através de André, alguns desses significados: «Começemos por atender ao próprio conteúdo da expressão “douta ignorância” enquanto saber da ignorância. Esse conteúdo comporta três dimensões, a saber: 1.º em termos genéricos, a “douta ignorância” como *saber da ignorância* é um saber sobre o saber humano, ou seja, um saber que reflecte sobre si próprio e sobre a sua situação face à verdade, e, como tal, é um saber propedêutico; 2.º como *saber da ignorância* (genitivo subjectivo) é um saber, comportando, por isso, mesmo uma dimensão positiva que, como veremos, abrirá a via de uma “*symbolica investigatio*”; 3.º finalmente, como saber da *ignorância* (genitivo objectivo) é um confronto com o limite em que a segunda dimensão se exerce e, enquanto tal, a instauração da distância como salvaguarda de um excesso relativamente ao qual só o silêncio, e o que o silêncio gera, se revelará fecundo, reassumindo-se nesta dimensão o motivo místico-teológico que introduz a “douta ignorância” no âmbito do debate entre a teologia positiva e a teologia negativa»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> É sugestivo o estudo de Beierwaltes que percorre, de alguma forma, a ideia do ocultamento de Deus em Dionísio e em Nicolau de Cusa, terminando por relacionar o oculto à sua possibilidade de manifestação: «Dem zuvor unternommenen Versuch, den Grund der *Verborgenheit* Gottes zu entdecken, müßte jetzt ein anderer folgen, der die Ermöglichung eines stückweisen Zugangs zum an sich Unzugänglichen entfaltet: eine Reflexion über den sich *offenbarenden*, sich in Welt *zeigenden*, in der Heilsgeschichte als ›deus humanatus sive incarnatus‹ *erscheinenden* und wirkenden Gott. [...] Die *selbstentbergung* des *Verborgenen* ist also selbst der Grund dafür, daß er uns nicht dunkel, verschlossen, radikal abweisend bleiben muß, sondern vielmehr zu einer ›lux in tenebra nostra‹ oder gar – mit Dionysius gesagt – zu einem ›überhellen Licht‹ werden kann». W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott Cusanus und Dionysius*, in: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Trier, Paulinus-Verlag, 1997, p. 31.

<sup>9</sup> J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, p. 89. Para o desdobramento daquelas três dimensões, pp. 89-110; para o discurso verbal e matemático com símbolo, pp. 569-668; para *A douta*

Não há dúvida de que as três dimensões expostas por André inter-relacionam-se, porém, gostaríamos de seguir um pouco mais de perto esta última, não só pelo motivo místico-teológico que comporta, como também pela própria ausência ou ocultação que naquela se manifesta. O próprio Nicolau de Cusa, no início do Livro I, depois de mostrar que o infinito escapa a qualquer proporção, afirma: «[...] a sabedoria e o lugar da inteligência se ocultam «aos olhos de todos os viventes» »<sup>10</sup>.

Desta forma, quando dizemos que o Cusano insinua, queremos dar a entender que, assim como um enigma, há um sentido oculto por trás daquilo que aparece ou mesmo daquilo que é somente insinuado, apontado, indicado. Deste modo, por exemplo, no Cap. XI, Nicolau de Cusa fala das coisas visíveis como imagens do invisível e, no Cap. XXIV, apresenta as criaturas como vestígios da Trindade<sup>11</sup>, nas suas manifestações de ser, realizar-se e concordar com a ordem universal das coisas. É preciso, portanto, perseguir, auscultar, especular (espreitar, observar, prestar atenção) as imagens e os vestígios que se vão insinuando ao longo do texto e que comportam, do nosso ponto de vista, uma ausência e um silêncio. No entanto, ausência não quer significar vazio, nem silêncio quer significar privação do falar, ou, como esclarece Álvarez-Gómez: «Que haja silêncio, que se imponha e inclusive que reine o silêncio em torno de algo, não quer dizer que esse algo não exista, nem que, existindo, não se faça presente, nem sequer que, apesar de existir e fazer-se presente, seja indeterminado e por isso inexprimível. Pode ser que, sendo completamente determinado e estando efectivamente presente, se imponha até ao ponto de subtrairmos a possibilidade de uma linguagem verdadeiramente indicadora da sua presença»<sup>12</sup>.

---

*ignorância* como filosofia da interpretação, pp. 737-769.

<sup>10</sup> «[...] absconditam esse sapientiam et locum intelligentiae «ab oculis omnium viventium»». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. I, 4: 6-7, p. 8. ANDRÉ, trad., p. 4.

<sup>11</sup> Para os vestígios da Trindade, *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XXIV, 81: 1-7, p. 102: «Unde ex eo deus pater est, quia genuit aequalitatem unitatis. Ex eo autem spiritus sanctus, quod utriusque amor est. Et haec omnia respectu creaturarum. Nam creatura ex eo, quod deus pater est, esse incipit; ex eo, quod filius, perficitur; ex eo, quod spiritus sanctus est, universali rerum ordini concordat. Et haec sunt in unaquaque re trinitatis vestigia».

<sup>12</sup> M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Cómo leer el pasado teológico», in: A. M. MARTINS et al. (Coords.),

Há neste primeiro livro de *A douta ignorância* uma ausência e um silêncio do *amor* e isto pode ser entendido de duas maneiras: a primeira delas é que a ausência e o silêncio são uma amostra da insignificância do tema para o filósofo de Cusa, sendo numa leitura superficial a mais fácil de ser percebida. Porém, não parece ser a leitura mais correcta, uma vez que no Livro III desta obra há uma verdadeira manifestação do amor. A segunda maneira consiste em ver o que se oculta e ouvir o não dito. Ao contrário da anterior, esta é mais difícil de ser notada numa primeira leitura e, por isso, exige um esforço maior, não sendo ao acaso que o místico alemão afirma que nada é mais fácil do que especular sobre as coisas divinas, onde o deleite coincide com a dificuldade<sup>13</sup>. Fiquemos, então, com a dificuldade.

Ora bem, a ausência deve ser (nos dois primeiros livros) compreendida como a distância necessária a todo o filosofar que se quer rigoroso. Além do mais, comporta a separação indispensável entre criador e criatura, demarcando, de igual modo, o caminho a ser percorrido, bem como a meta a ser alcançada. Longe, portanto, de significar um vazio negativo, denota o sinal de algo que pode e deve ser buscado. Não será mesmo esse o sentido de um saber que se sabe ignorante? E, talvez, por isso mesmo, seja capaz de reconhecer nos seus limites a tarefa da Filosofia enquanto busca? Por isto, não é difícil relacionar a ausência à *douta ignorância*, nem tampouco à dimensão mística daquela. Por outro lado, em termos linguísticos, se assim podemos expressar, a ausência do termo amor (*amor*, *caritas* e *dilectio*) não pode, igualmente, significar um vazio negativo porque se assim fosse, o autor não abriria o Cap. I da sua obra asseverando a existência de um desejo natural em todas as coisas cujo objectivo é o de encontrar no amado o seu repouso, e, muito menos, afirmaria, logo depois disso, que o intelecto apreende a verdade num amplexo amoroso<sup>14</sup>. Todavia, a ausência do termo só encontra

---

*Da natureza do sagrado – homenagem a F. V. Jordão*, vol. II, Porto, Fundação Engenheiro A. de Almeida, 1999, p. 767, pp. 765-788.

<sup>13</sup> Cf. *Idiota de sapientia*, h V, Liber secundus, 28: 10-11, p. 58.

<sup>14</sup> *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. I, 2: 3-15, p. 6: «Divino munere omnibus in

significado se a ela unirmos outros vestígios e é isso que pretendemos fazer na resposta ao nosso segundo questionamento (é possível falar de uma certa incapacidade do intelecto?). Por ora, retomaremos a ausência, agora sob o signo do silêncio.

Para isso, partiremos da ideia de que o homem diferencia-se dos outros animais não só por sua capacidade de pensar, como também, por sua capacidade de amar e, assim, o homem, diferentemente dos outros animais, é ser-amante e ser-pensante<sup>15</sup>, muito embora, na maioria das vezes, sobretudo em se tratando de Filosofia, raramente lembremos do ser-amante. Gostaríamos de acrescentar, agora, uma outra diferença que, da mesma forma, é poucas vezes lembrada: o homem como ser que cala. Expliquemo-nos. Sempre que paramos para pensar o homem (caracterizá-lo), o pensamos como uma criatura que fala, ou seja, dificilmente o caracterizamos como um ser que cala. O que distingue o homem dos outros animais não é só a fala, é, também, a sua capacidade de calar. Naturalmente, não se trata de um simples emudecer, mas de um calar essencial e necessário: essencial porque diz respeito ao ser-homem, necessário porque do seu vigor brotam todos os discursos. Deste modo, o homem não é só o único – de entre todos os animais – capaz de falar, mas é o único, também, capaz de calar, na medida em que consegue dar ao seu silêncio um sentido. Logo, a ausência pode, igualmente, ser percebida sob o signo do silêncio, todavia, do mesmo modo que aquela não significa um vazio negativo na filosofia cusana, este (o silêncio) não

---

rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur condicio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. Quod si fortassis secus contingat, hoc ex accidenti evenire necesse est, ut dum infirmitas gustum aut opinio rationem seducit. Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire».

<sup>15</sup> É curioso notar que, já em um dos primeiros Sermões, a essência divina é apresentada como sumamente trina, inteligente e amante: «Et per rationes quidam investigaverunt Trinitatem, Patrem ingenuum, Filium unigenitum et Spiritum Sanctum procedentem ab utroque. Necesse est enim, quod in illa essentia divina, summa, perfectissima, sit summa intelligentia; quare: intellegens, intellegibile et intellegere, amans, amabile et amare». *Sermão II*, h XVI<sub>1</sub>, 4: 1-7, p. 22.

expressa somente um emudecimento, mas a possibilidade e a plenitude de todos os discursos e de todos os sentidos<sup>16</sup>.

Portanto, o peso de uma “insinuação”, numa argumentação filosófica, assume, em se tratando da filosofia cusana, a mesma importância que tem os vestígios, os sinais, as imagens, a busca, a linguagem metafórica e o silêncio. Aliás, não é somente por uma mera coincidência que o nosso filósofo conclui este primeiro livro de *A douta ignorância* com um capítulo dedicado à teologia negativa, onde escreve: «A sagrada ignorância ensinou-nos que Deus é inefável; e isto porque é infinitamente maior do que tudo o que se possa nomear; e porque isto é sumamente verdadeiro, dele falamos de modo mais verdadeiro por remoção e negação, tal como o tão grande Dionísio quis que não fosse nem verdade, nem intelecto, nem luz, nem nenhuma dessas coisas que se podem exprimir com palavras»<sup>17</sup>. Também não é menos curioso que André conclua a sua densa e brilhante dissertação sobre o Cusano com o silêncio, di-lo: «A palavra não é a anulação do silêncio, é a sua fecunda interpretação. Porque, afinal, o silêncio não é a negação do sentido, mas antes a sua plenitude»<sup>18</sup>.

Logo, não parece exagero, da nossa parte, a afirmação que fizemos no início deste capítulo e que dizia respeito ao nosso “método de investigação”:

---

<sup>16</sup> André, quando desenvolve a terceira dimensão da expressão “douta ignorância”, articulando-a já com o “discurso místico” do *De visione dei*, afirma, numa perfeita dialética entre discurso, sentido e silêncio: «Mediante a visão mística, a “douta ignorância” é conduzida ao silêncio contemplativo. Mas esse silêncio, ao mesmo tempo que surge como termo de um discurso, aparece como gerador de novos discursos. É um silêncio fecundante, que no Verbo de todos os verbos origina novos verbos, que se sabem verbos de um indizível verbo. É, afinal, um silêncio hierofânico, em que o discurso cessa perante a plenitude do sentido, para permitir a irrupção dos sentidos que, sem a exprimir e com essa mesma consciência da sua inexpressibilidade, a exprimam». J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, op. cit., p. 106.

<sup>17</sup> «Docuit nos sacra ignorantia deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicuti et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XXVI, 87: 1-6, p. 110. ANDRÉ, trad., p. 63.

<sup>18</sup> Um pouco antes daquelas palavras, escreve: «Concluamos: o discurso filosófico de Nicolau de Cusa é símbolo, jogo, arte e silêncio. Símbolo lúdico e artístico. Jogo artístico e simbólico. Arte simbólica e lúdica. Tudo isso porque se alimenta do silêncio, como o silêncio se alimenta do discurso». J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, op. cit., p. 779.

especular os vestígios que comportam uma ausência e um silêncio ao longo do texto. Assim, pensamos que justificamos a “insinuação” e ainda nos foi permitido acrescentar ao homem, além das categorias do pensar e do amar, a categoria do calar, ou melhor, a dimensão do silêncio. Gostaríamos de concluir esta parte fazendo nossas as palavras de Santiago – num estudo sobre a possibilidade, ou melhor, sobre o poder, já que em Deus só o próprio poder é possível segundo o Cusano – que nós próprios não conseguiríamos dizer com um tal poder de síntese, com um tal rigor e com tamanha beleza. Diz-nos: «Este ponto parece-nos ser assinalável porquanto só assim se promove uma possibilidade autenticamente possível, ou seja, não pensada sob o cadastro da presença que empobrece tudo o que pode o pensar e impossibilita o amor que torna possível ao ser pensar»<sup>19</sup>. Estamos, de novo, em presença da ausência que enriquece todo o pensar e diante do amor que o possibilita.

## 2. As relações entre *ratio*, *intellectus* e *amor*

Tentemos, agora, responder à nossa segunda pergunta: o que quer realmente significar uma incapacidade do intelecto? Retomemos o contexto da nossa investigação. Afirmamos que Nicolau de Cusa ao procurar um *certo modo de raciocinar sobre as coisas divinas*, unia, neste processo de conhecimento, *affectus* e *intellectus*. Afirmamos também que, se o afecto apenas aparecia em forma de

---

<sup>19</sup> M. S. de CARVALHO, «Das metamorfoses da possibilidade à possibilidade das metamorfoses. Nicolau de Cusa e a transformação da polémica ‘de aeternitate mundi’», in: J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Coords.), *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Tomo I, p. 167, pp. 141-172 (Actas do Congresso Internacional em Coimbra e Salamanca, de 5 a 9 de novembro de 2001, Coimbra), Faculdade de Letras, 2001. O contexto em que a citação aparece não é, exactamente, o da nossa discussão, mesmo assim, parece-nos resumir perfeitamente o que até aqui apresentamos. Do mesmo autor, para o tema da linguagem enquanto “desconstrução”, nas pegadas da teologia negativa no neoplatonismo, veja-se: «Falar divinamente... O tema neoplatónico da ‘desconstrução’», in: *Da natureza do sagrado...*, *op. cit.*, pp. 799-825.

insinuação (nos Livros I e II), o intelecto, por seu lado, muitas vezes era apresentado como incapaz para a apreensão do Máximo absoluto. Nos parágrafos anteriores procuramos mostrar a ausência do amor como uma presença constante e importante. Todavia, essa presença da ausência precisaria unir-se a outros vestígios expressos no texto cusano para reafirmar a sua força. Ora, estes primeiros sinais, no nosso ponto de vista, dizem respeito, ao mesmo tempo, à incapacidade e à capacidade do intelecto. Antes de expormos esta aparente contradição, gostaríamos de acrescentar que as poucas vezes em que o termo *amor* aparece nos dois primeiros livros de *A docta ignorantia* relaciona-se, como mostrámos no capítulo anterior deste trabalho, à ideia de um certo movimento, como podemos ver no Cap. VII do livro II, onde é abordado o tema da Trindade e com ele o da possibilidade ou do poder; e, no mesmo livro, Cap. X, a abordagem recai sobre o espírito do universo e com este expõe também a questão da conexão e da unidade<sup>20</sup>. Dito isto, passemos ao intelecto.

Como podemos pensar a capacidade e a incapacidade do intelecto na sua relação com o amor? Poderá, realmente, essa relação ser um sinal da força do amor em *De docta ignorantia*? Vejamos. É preciso esclarecer que as faculdades mentais na obra que ora analisamos ainda não têm uma definição precisa, podendo o intelecto, por exemplo, ser compreendido tanto como a mente (na sua totalidade) quanto como uma instância dela. Assim, afirma o Cusano, no Cap. XII, que a natureza intelectual (a mente no seu conjunto) é a mais perfeita e a mais nobre que

---

<sup>20</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber secundus, Cap. VII, 130: 1-9, p. 52: «Est deinde nexus contrahentis et contrahibilis sive materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris motu quodam illa unientis. Et hic nexus determinata possibilitas a quibusdam nominari consuevit, quoniam posse esse ad actu esse hoc vel illud determinatur ex unione ipsius determinantis formae et determinabilis materiae. Hunc autem nexum a spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est». E também cf. IDEM, *ibidem*, Cap. X, 154: 1-7, p. 82: «Hic igitur spiritus creatus est spiritus, sine quo nihil est unum aut subsistere potest, sed totus iste mundus et omnia, quae in eo sunt, per ipsum spiritum, qui replet 'orbem terrarum', naturaliter id sunt conexive, quod sunt, ut potentia per eius medium sit in actu et actus eius medio in potentia. Et hic est motus amorosae connexionis omnium ad unitatem, ut sit omnium unum universum».



pode existir nos seres humanos<sup>21</sup>. Por outro lado, este mesmo intelecto é apresentado como uma das instâncias da mente, quando, por exemplo, é mostrado juntamente com os sentidos e a razão como forma de apreensão das coisas<sup>22</sup>. Mesmo assim, apesar daquela flutuação, já começa a delimitar-se nesta obra as diferentes faculdades mentais, bem como o direccionamento de uma supremacia do *intellectus* frente à *ratio*<sup>23</sup>. Naturalmente esta supremacia está relacionada às competências do intelecto que diferem das competências da razão<sup>24</sup>. Assim, tentaremos percebê-las através das diferenças e/ou das gradações entre as várias faculdades humanas.

É certo que o *De docta ignorantia* não é o texto, por excelência, para mostrarmos, com melhor coerência e sistematização, as diferenças entre *ratio* e *intellectus*. Para um trabalho de tal envergadura precisaríamos abordar, no mínimo, mais três textos do Cusano: o *De conecturis*, onde a distinção entre aquelas faculdades é amplamente desenvolvida no plano das unidades mentais; o *Idiota de mente*, não só pela metáfora sugerida da mente como medida enquanto mede as coisas, como também pela distinção que apresenta entre razão e intelecto; e o *De visione dei*, que chega mesmo a estabelecer uma gradação que vai do ser animal ao

---

<sup>21</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, Cap. XII, 169: 1-13, p. 100.

<sup>22</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, Liber primus, Cap. IV, 11: 1-12, p. 16.

<sup>23</sup> Para a distinção entre *ratio* e *intellectus*, cf. IDEM, *ibidem*, Cap. XXIV, 76: 1-13, p. 98; cf., também, Liber tertius, Cap. VI, §§ 215, 216, 217, pp. 40, 42.

<sup>24</sup> As diferenças entre *ratio* e *intellectus* na filosofia cusana, além de não serem ponto de discórdia entre os seus estudiosos, já foram muitas vezes apresentadas e discutidas. Por este motivo, não achamos que seja produtivo tornar a mostrá-las e, assim, limitamo-nos a referenciar, ao longo do texto, as obras cusanas em que aquelas diferenças aparecem, bem como a indicar estudos em que esse tema é abordado, por exemplo: M. C. MARTÍN, «El conocimiento intelectual de la “coincidencia de opuestos”», in: J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Coords.), *Coincidencia de Opuestos y Concordia. Los caminos del Pensamiento em Nicolás de Cusa*, Tomo II, pp. 63-83 (Actas del Congreso Internacional en Coimbra y Salamanca, de 5 a 9 de noviembre de 2001), Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002; M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München und Salzburg, Verlag Anton Pustet, 1968 (mais directamente pp. 54-87), também do mesmo autor, «Die Lehre vom menschlichen Geist (intellectus/Vernunft) in den Sermones des Nikolaus von Kues», in: *MFCG* (31), 2006, pp. 211-243; J. M. ANDRÉ et al. (Hrsg.), *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2006, Band 44; Por fim, K. KREMER, «Größe und Grenzen der Menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus», in: K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae – Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster, 2004, pp. 179-224.

ser espiritual, passando pelos espíritos mineral, vegetal e sensível até o intelectual<sup>25</sup>. Apesar disso, pensamos que uma citação de *A docta ignorantia* poderá contribuir, suficientemente, para a consecução do nosso objectivo. Ei-la:

« Mas ele está acima de todas as coisas, de tal maneira que se deve necessariamente rejeitar aquilo que, por intermédio dos sentidos, da imaginação ou da razão, se atinge com meios materiais, a fim de chegarmos à inteligência mais simples e mais abstracta, em que todas as coisas são uma só, [...] A faculdade imaginativa, que não transcende o género das coisas sensíveis, não compreende que a linha possa ser triângulo, uma vez que estas figuras diferem entre si sem proporção, em termos quantitativos. Isso será, no entanto fácil para o intellecto»<sup>26</sup>.

Como podemos notar, neste passo, o filósofo de Cusa além de apresentar as várias faculdades da mente, apresenta também as suas gradações e diferenças. Logo, os sentidos, a imaginação, a razão e o intellecto vêm as coisas de maneiras diferentes, mas, mesmo assim, são capazes de apreendê-las<sup>27</sup>. Os sentidos

---

<sup>25</sup> Não é preciso dizer que aquelas distinções e gradações são mostradas ao longo dos textos cusanos, seja nos contemporâneos ao *De docta ignorantia* seja nos escritos dos anos 50, ou ainda, como podemos ver, por exemplo, num texto de 1463 onde é dito: «IOANNES: Intelligo te nunc dicere quod anima est substantia incorporea et virtus diversarum virtutum. Nam ipsa est sensualitas. Est etiam ipsa imaginatio. Eadem etiam est ratio et intelligentia. Sensualitatem et imaginationem exercet in corpore. Rationem et intelligentiam extra corpus exercet. Una est substantia sensualitatis, imaginationis, rationis et intelligentiae, licet sensus non sit imaginatio nec ratio nec intellectus. Ita nec imaginatio aut ratio aut intellectus aliquid aliorum. Sunt enim diversi modi apprehendendi in anima, quorum unus alius esse non potest. Sic puto te dicere velle». *Dialogus de ludo globi*, h IX, Liber primus, 26: 10-18, p. 31. É interessante notar que neste livro as gradações são apresentadas no âmbito das virtudes: «CARDINALIS: Subtiliter moves differentiam exquirens sensitivae et vegetativae in homine et brutis. Et primum advertendum puto quod virtutes illae, scilicet vegetativa, sensitiva et imaginativa, sunt in virtute intellectiva hominis sicut trigonus in tetragono, ut bene dicebat Aristoteles. Sed trigonus in tetragono non habet suam trigoni formam, sed tetragoni. In brutis vero habet trigonus trigoni formam. Alterius igitur naturae est trigonus, alterius tetragonus. Sic et virtutes vegetativae, sensitivae et imaginativae, quae trigonum illum, <qui> anima bruti dicitur, constituunt, sunt imperfectioris naturae quam in homine, ubi cum virtute intellectuali nobilissima et perfectissima tetragonum illum, qui anima hominis dicitur, constituunt. Inferiora enim in superioribus sunt secundum naturam superioris, ut vivere nobilius est in sensitiva quam vegetativa et adhuc nobilius in intellectiva, sed nobilissime in divina natura, quae est «vita viventium»». IDEM, *ibidem*, 38: 1-15, p. 43-44.

<sup>26</sup> «Sed ipsum super omnia illa est, ita quod illa, quae aut per sensum aut imaginationem aut rationem cum materialibus appendiciis attinguntur, necessario evomere oporteat, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt unum, [...] Imaginativa, quae genus sensibilibus non transcendit, non capit lineam posse triangulum esse, cum improporcionabiliter ista in quantis differant. Erit tamen apud intellectum hoc facile». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. X, 27: 11-15, p. 36 e Cap. XIV, 37: 3-6, p. 52. ANDRÉ, trad., p. 20 e p. 29.

<sup>27</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. IV, 11: 9-12, p. 16.

têm a capacidade de apreender as coisas sensíveis ou visíveis. A imaginação limita-se às coisas finitas, oferecendo ao intelecto imagens deste âmbito. A razão tem uma competência mais elaborada do que aquela dos sentidos, pois, além de ser capaz de perceber as coisas visíveis, é, de igual modo, capaz de fazer comparações, classificações, enumerações, enfim, todas as competências que estão subordinadas a um procedimento discursivo e, por isso, também é responsável pela identificação, discriminação e nomeação das coisas. O intelecto, por sua vez, ultrapassa o plano discursivo da razão e, através de um procedimento intuitivo, de uma *visio intellectualis*<sup>28</sup>, vê o que o conhecimento sensível não consegue perceber, o que a imaginação não consegue ultrapassar e o que o conhecimento racional não consegue estabelecer, apesar de todas as suas habilidades, porque o intelecto vê a partir do sentido da coincidência. Desta forma, na segunda parte da citação, o místico alemão diz que para atingirmos o Máximo absoluto devemos rejeitar o que, através dos sentidos, da imaginação e da razão, alcançamos com meios materiais. Logo, o que o intelecto vê, além daquilo que é visto pelos sentidos e pela razão, é que todas as coisas são uma só, ou seja, ele atinge algo em que «[...] a linha é triângulo, círculo e esfera, em que a unidade é trindade e vice-versa, em que o acidente é substância, em que o corpo é espírito, o movimento repouso e assim sucessivamente»<sup>29</sup>.

Quer isto dizer que ele atinge aquilo que nenhuma outra instância

---

<sup>28</sup> Para um estudo desta expressão, cf. B. H. HELANDER, *Die 'visio intellectualis' als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*, Uppsala, Almqvist & Wiksell International, 1988. Especialmente as páginas 59-105. Também, W. BEIERWALTES, *Visio facialis, sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, München, Verlag, Heft 1, 1988. O *MFCG* (18), 1989, dedicado ao tema da visão de Deus traz este mesmo estudo de Beierwaltes com algumas pequenas modificações. No entanto, o texto de 1988 (que estamos utilizando) é mais completo, pois traz, ainda, uma IV parte e um apêndice sobre Nicolau de Cusa e Dürer. Veja-se também sobre o tema da visão, do mesmo autor: «*Visio Absoluta oder absolute Reflexion, Cusanus*», in: *Visio Absoluta – Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzip bei Nicolaus Cusanus*, Heidelberg, Carl Winter, 1978, pp. 144-175.

<sup>29</sup> «[...] linea sit triangulus, circulus et sphaera, ubi unitas sit trinitas et e converso, ubi accidens sit substantia, ubi corpus sit spiritus, motus sit quies et cetera huiusmodi». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. X, 27: 15-18, p. 36. ANDRÉ, trad., pp. 20-21.

consegue atingir, a saber, a *coincidentia oppositorum*<sup>30</sup>. As diferenças entre *ratio* e *intellectus* são mostradas, ainda, por exemplo, no Cap. II (Livro I) quando o Cusano afirma que se esforçará para investigar Deus, de modo incompreensível, acima da razão humana<sup>31</sup> e no Cap. IV ao dizer que o intelecto não pode combinar os contraditórios por via da razão, pois esta situa-se muito longe daquela força infinita<sup>32</sup>. Por fim, no Cap. XXIV (do mesmo livro), ao falar da capacidade de nomeação das coisas por parte da razão, diz ser esta muito inferior ao intelecto, uma vez que a imposição dos nomes feita pelo movimento da razão não consegue

---

<sup>30</sup> Sobre o tema da *coincidentia oppositorum* veja-se o artigo de E. BERTI, «*Coincidentia oppositorum* e contraddizione nel De docta ignorantia I, 1-6», in: G. PIAIA (a cura di), *Concordia Discors - Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeu offerti a Giovanni Santinello*, Padova, Editrice Antenore, 1993, pp.107-127. Ali o autor mostra algumas teorias acerca da coincidência dos opostos, bem como insiste na ideia de que Nicolau de Cusa não supera o Princípio de não-contradição: «Ció che risulta dall'esame dei primi capitoli del *De docta ignorantia*, dunque, da un lato è il fatto che il Cusano intende esplicitamente violare, o superare, il principio di non contraddizione e dall'altro il fatto che in realtà non lo viola, perché prescinde dalle condizioni indicate nella formulazione di quest'ultimo affinché se possa parlare di vera e propria contraddizione, cioè non solo la contemporaneità delle predicazioni opposte, ma anche l'identità del loro «rispetto»», p. 126. Por sua vez, um artigo de Colomer afirma, citando J. Hommes, P. Wilpert e Stallmach: «Esta ideia da *coincidentia*, central no pensamento cusano, não significa a negação do princípio de não-contradição; significa, antes, a constatação de que em Deus falha a possibilidade de o aplicar. É que na Sua infinita plenitude de realidade tudo é um e por isso não podemos dizer d'Ele: isto é ou não é. Como pôs em relevo J. Stallmach, na base da coincidência cusana reside um motivo ontológico, a que está essencialmente subordinado o motivo gnoseológico» E. COLOMER, «Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador...», *art. cit.*, pp. 415-416. É certo que as diferentes interpretações não ficam por aí, Peña, por exemplo, apresenta a *coincidentia oppositorum* em prol da sua própria interpretação que resulta numa teologia copulativa. Cf. L. PEÑA, «Au-delà de la coincidence des opposés – Remarques sur la théologie copulative chez Nicolas de Cuse», in: *Revue de théologie et de philosophie* (121), 1989, pp. 57-78. Polémicas à parte, indicamos, ainda, como forma de percorrer o conceito de *coincidentia contradictiorum* ao longo dos textos cusanos, o livro de K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues – Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, E. J. Brill, 1973, mais especificamente o I capítulo da segunda parte, pp. 155-232. Do ponto de vista da nossa tese, o que mais importa é compreender as relações entre coincidência dos opostos e douta ignorância, pois, como afirma Colomer pautando-se na *Apologia doctae ignorantiae*: «Coincidência dos contrários e douta ignorância compendiam a atitude de Nicolau de Cusa perante o conhecimento de Deus e significam ao mesmo tempo a porta de entrada para aquilo que ele chama a «mystica theologia». E. COLOMER, «Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador...» *art. cit.*, p. 416.

<sup>31</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. II, 5: 14-17, p. 10: «Hoc maximum, quod et deus omnium nationum fide indubie creditur, primo libello **supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere eo duce**, «qui solus lucem inhabitat inaccessibilem», laborabo». Grifo nosso.

<sup>32</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, Cap. IV, 12: 18-23, p. 18: «**Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis**, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus, quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia conectere simul nequit». Grifo nosso.

ultrapassar a oposição<sup>33</sup>. Posto isto, gostaríamos de fazer uma citação para concluir essas diferenças e mostrar, uma vez mais, a supremacia do intelecto frente às outras instâncias. Assevera Nicolau de Cusa:

«Não há dúvida de que o homem existe [dotado de] sentidos, de intelecto e de uma razão que está no meio de ambos e os une. Mas a ordem [das coisas] faz com que os sentidos estejam submetidos à razão e a razão ao intelecto. O intelecto não é do âmbito do tempo e do mundo mas desligado deles; os sentidos são do âmbito do mundo e estão sujeitos aos movimentos no tempo; a razão está como que no horizonte relativamente ao intelecto, mas no zénite relativamente aos sentidos, de modo que nela coincidam as coisas que estão no tempo e acima do tempo»<sup>34</sup>.

Depois disso, ele apresenta em mais dois parágrafos os desdobramentos da sua colocação, afirmando a incapacidade dos sentidos para as coisas sobre-temporais e espirituais; o imperativo ético da razão de reger as paixões do desejo, moderando-as à justa medida; concluindo com a ideia de que «se a razão domina os sentidos, é necessário ainda que o intelecto domine a razão, para que, acima da razão, pela fé actuada, adira ao mediador, a fim de que, assim, possa ser atraído por Deus Pai à glória»<sup>35</sup>. Com isto, pensamos que conseguimos mostrar as funções das faculdades mentais, bem como suas gradações e diferenças. Ademais, também relatamos as distinções entre *ratio* e *intellectus*<sup>36</sup>, demarcando, assim, a

---

<sup>33</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, Cap. XXIV: 76: 4-8, p. 98: «**Nomina quidem per motum rationis, quae intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur.** Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis». Grifo nosso. Em outro passo deste mesmo livro, o Cusano chega mesmo a afirmar: «Hinc constat, quomodo evomere omnia imaginabilia et rationabilia necesse est philosophiam, quae unitatem maximam non nisi trinam simplicissima intellectione voluerit comprehendere». IDEM, *ibidem*, Cap. X, 29: 8-11, p. 38.

<sup>34</sup> «Non dubium hominem ex sensu et intellectu atque ratione media, quae utrumque nectit, existere. Ordo autem submittit sensum rationi, rationem vero intellectui. Intellectus de tempore et mundo non est, sed absolutus ab hiis; sensus de mundo sub tempore motibus subiectus existit; ratio quasi in horizonte est quoad intellectum, sed in auge quoad sensum, ut in ipsa coincident, quae sunt infra et supra tempus». IDEM, *ibidem*, Liber tertius, Cap. VI, 215: 5-11, p. 40. ANDRÉ, trad., p. 151.

<sup>35</sup> «si vero ratio dominatur sensui, adhuc opus est, ut intellectus dominetur rationi, ut supra rationem fide formata mediatori adhaereat, ut sic per deum patrem attrahi possit ad gloriam». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. VI, 217: 15-18, p. 42. ANDRÉ, trad., p. 153.

<sup>36</sup> Em um interessante estudo acerca do nascimento de Deus na alma, Reinhardt fala em três momentos que podem caracterizar aquele nascimento: o aspecto dinâmico da filiação divina; a tensão entre o agir divino e o agir humano; e a tensão existente entre a *ratio* e o *intellectus*. Sobre este último

superioridade do intelecto frente à razão.

Entretanto, não deixa de ser curioso que apesar de o intelecto conseguir alcançar a coincidência dos opostos<sup>37</sup>, e por isso ser apresentado como muito superior à razão, é, ao mesmo tempo, exibido como incapaz de atingir com perfeição a verdade das coisas («O intelecto finito não pode, pois, atingir com precisão a verdade das coisas através da semelhança»)<sup>38</sup>. Além disso, num outro capítulo em que faz várias referências a pseudo-Dionísio, afirma que quem compreende a teologia, ao mesmo tempo, como máxima e mínima supera todo o intelecto criado («quem entende isso entende tudo e supera todo o intelecto criado»)<sup>39</sup>. Por fim, não é menos curioso que, em várias partes do texto, ao tratar do Deus tornado homem (ao mesmo tempo do homem tornado Deus) e, portanto, da união do Máximo absoluto com o máximo contraído, o nosso místico não se cansa de afirmar que aquela união ou a nossa compreensão daquela união excederia todo o nosso intelecto<sup>40</sup>. Para que não reste nenhuma dúvida sobre essa incapacidade do intelecto, no Cap. X (do livro III) é afirmado, peremptoriamente: «E porque o nosso Deus que, uma vez apreendido, é a vida eterna, é compreensível para lá de todo o

---

ponto, afirma: «La naissance de Dieu en l'homme se produit dans son intellect. Mais pour cela, l'exploration du monde par la *ratio* est vraiment un présupposé nécessaire, mais c'est un présupposé qui doit finalement reconnaître son échec devant le mystère du Dieu absolu». K. REINHARDT, «L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart», in: M.-A. VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, CERF, 2006, p. 92, pp. 85-99.

<sup>37</sup> Que não deve ser confundida com Deus, uma vez que este está para além da coincidência, assim como também está para além do muro do paraíso, como podemos ver, por exemplo, em *De visione dei*. Cf. R. HAUBST, «Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“», in: *MFCG* (18) 1989, pp. 167-195; cf. J. M. ANDRÉ, «A metáfora do «muro do paraíso» e a cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa», in: M. C. PACHECO e J. F. MEIRINHOS (Eds.), *Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, vol. III, pp. 1639-1650 (Actas do XI Congresso Internacional de Filosofia Medieval da S.I.E.P.M., Porto, de 26 a 31 de outubro, 2002), Turnhout, BREPOLs, 2006. Neste estudo encontramos, também, uma boa ilustração das instâncias a que fizemos referência. Há uma versão em alemão in: J. M. ANDRÉ et al. (Hrsg.), *Intellectus und Imaginatio...*, *op. cit.*, pp. 31-42. Também cf. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart...*, *op. cit.*, especificamente pp. 45-60.

<sup>38</sup> «Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. III, 10: 1-2, p. 14. ANDRÉ, trad., p. 7.

<sup>39</sup> «Qui hoc enim intelligit, omnia intelligit; omnem intellectum creatum ille supergreditur». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XVI, 43: 11-12, pp. 58 e 60. ANDRÉ, trad., p. 33.

<sup>40</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, *passim*.

intelecto, então aquelas alegrias eternas, que excedem todo o nosso intelecto, são maiores do que o que pode ser transmitido por qualquer sinal»<sup>41</sup>.

Como compreender que o intelecto seja, ao mesmo tempo, a instância privilegiada para o conhecimento de Deus, se este conhecer excede todo o nosso intelecto? Escapou-nos algo na trajetória até aqui traçada ou simplesmente o nosso trajecto ainda não se completou? Sigamos os vestígios. No penúltimo capítulo do *De docta ignorantia*, intitulado *Mysteria fidei* (o próprio título não deixa de ser extremamente sugestivo), a potência do nosso espírito intelectual é mostrada como grande, desde que sejamos capazes de aderir a Cristo acima de todas as coisas. No entanto, isso só é possível se o nosso intelecto se converter a ele por uma máxima fé. Refaçamos o caminho: sentidos, imaginação, razão, intelecto e fé. Porém, falta-nos ainda um elemento de união, ou, para usar um termo mais cusano, um elemento de conexão<sup>42</sup>: e eis que surge o amor<sup>43</sup>. Vejamos as palavras de Nicolau de Cusa na sua íntegra:

«Mas como isto não pode ser feito senão pela conversão do

---

<sup>41</sup> «Et quoniam deus noster, qui apprehensus est vita aeterna, est supra omnem intellectum comprehensibilis, tunc aeterna illa gaudia, omnem nostrum intellectum excedentia, maiora sunt quam ullo signo tradi possint». IDEM, *ibidem*, Cap. X, 242: 19-22, p. 72. ANDRÉ, trad., pp. 170-171.

<sup>42</sup> Nos Livros I e II, as poucas vezes em que o termo *amor* aparece, explicitamente, está relacionado à conexão, resultado de fórmulas trinitárias aplicadas a Deus ou ao universo. Assim, no Livro I temos: «Amor enim naturalis alterum cum altero conectit, et hoc propter similitudinem eiusdem naturae, quae in eis est, quae a patre in filium descendit. Et ob hoc ipsum filium plus diligit quam alium secum in humanitate convenientem. Ex tali quidem licet distantissima similitudine pater dicta est unitas, filius aequalitas, conexio vero amor sive spiritus sanctus [...]». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. IX, 26: 8-14, p. 34. No livro II aparece: «Est deinde nexus contrahentis et contrahibilis sive materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris motu quodam illa unientis». IDEM, *ibidem*, Liber secundus, Cap. VII, 130: 1-4, p.52 e «Et hic est motus amorosae connexionis omnium ad unitatem, ut sit omnium unum universum». IDEM, *ibidem*, Cap. X, 154: 6-7, p. 82.

<sup>43</sup> Vejamos, através das palavras de Reinhardt, uma parte daquela gradação, agora pensada no âmbito do nascimento de Deus na alma: «L'étape décisive se produit lorsque l'homme se retire du monde des sens et qu'il laisse également derrière lui toutes les réflexions rationnelles, quand il se recueille en lui-même et se reconnaît comme une belle image de la vérité éternelle. Cela n'advient pas dans la *ratio*, mais dans l'intellect. Quand l'intellect, de toute son exigence, se tourne vers la vérité première, la lumière naît en lui, grâce à laquelle il est transformé en un fils de Dieu. De même que Marie a conçu et mis au monde Jésus par la force de l'Esprit Saint, de même l'intellect de l'homme, illuminé par la lumière de la vérité, a enfanté l'amour à la vie de l'esprit. Cet amour est en quelque sorte enfant de la lumière». K. REINHARDT, «L'idée de naissance de Dieu...», *art. cit.*, 2006, pp. 90-91.

intelecto – a que os sentidos obedecem – a ele por uma fé máxima, é então necessário que esta seja actuada pela caridade que une; a fé não pode ser máxima sem caridade. Com efeito, se todo o que vive ama o viver e todo o que entende o entender, como se pode acreditar em Jesus como a própria vida imortal e a verdade infinita se não for sumamente amado? A vida é amável por si; e se se crê que Jesus é a vida eterna, ele não pode não ser amado, a fé não é viva, mas morta e não será de modo algum fé, sem caridade. A caridade é a forma para a fé, é o que lhe dá o ser verdadeiro, e é, mais ainda, o sinal da fé mais constante»<sup>44</sup>.

Percorramos, outra vez, o trajecto: sentidos, imaginação, razão, intelecto, fé e amor. É bem que não entendamos este caminho como uma linha recta, que tem como ponto inicial os sentidos e como ponto final o amor. Não esqueçamos que o amor surge como uma instância unitiva, isso para não dizer que precisamos de todas as nossas potências (como logo veremos mais adiante) no caminho para Deus. Assim, se as faculdades mentais são incapazes ou insuficientes, só o são em relação às instâncias que aparecem como anteriores. Deste modo, os sentidos são superados pela imaginação, a imaginação pela razão, a razão pelo intelecto, o intelecto pela fé e a fé pelo amor que não é superado por nada porque é a superação de tudo.

Não obstante, o facto de o amor tudo superar não significa que ele sozinho seja suficiente para empreender a jornada na busca do Máximo absoluto. Pelo contrário, a superação realizada pelo amor tem o sentido da capacidade que aquele possui para unir não só os contrários, mas também os contraditórios, realizando, assim, a unidade de todas as instâncias no ser homem («ut quodlibet per se sit unum et modo quo potest perfectum») que se deve reflectir, do melhor modo, na diversidade da vida que é amável por si. Logo, a ausência do amor nos dois primeiros livros de *A douta ignorância*, somada a uma certa incapacidade do

---

<sup>44</sup> «Hoc autem cum non fiat nisi per conversionem intellectus, cui sensus oboediant, ad ipsum per fidem maximam, tunc hanc necesse est esse formatam per unientem caritatem; non enim maxima esse potest fides sine caritate. Nam si omnis vivens diligit vivere et omnis intelligens intelligere, quomodo potest Iesus vita ipsa immortalis credi ac veritas infinita, si non summe amatur? Per se enim vita amabilis est; et si maxime creditur esse Iesus vita aeterna, non potest non amari. Non est enim viva fides, sed mortua et penitus non fides, absque caritate. Caritas autem forma est fidei, ei dans esse verum, immo est signum constantissimae fidei». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. XI: 250, 4-15, p. 82. ANDRÉ, trad. p. 176.



intelecto, mais os sinais que foram aparecendo ao longo do texto até a manifestação explícita do *amor* no terceiro livro (que aqui só aludimos) leva-nos a crer que o *affectus* juntamente com o *intellectus* desempenham um papel importante neste *certo modo de raciocinar sobre as coisas divinas* apresentado pelo místico moselano. Concluindo, se, como afirma Nicolau de Cusa na citação acima, todo o que vive ama o viver e todo o que compreende (ama) o compreender, tentaremos expressar estas instâncias através das relações entre amor e conhecimento. Abordada a ausência do *amor* nos Livros I e II e explicitada, também, a sua relação com as faculdades mentais, gostaríamos de explorar um pouco mais aquela relação (agora sob o signo da presença), centrando-nos mais de perto no Livro III de *A douta ignorância*, por este apresentar explicitamente o tema do *amor*.

### 3. Viver, compreender e amar

No início do Livro I do *De docta ignorantia* é afirmado que o modo como o intelecto apreende a verdade dá-se pelo amplexo amoroso, sendo dito mais adiante (Cap. II) que o objectivo do Livro I é investigar de forma incompreensível, acima da razão, o Máximo absoluto, isto é, Deus. Todavia, ao longo do texto, o que se nos apresenta não é somente uma exposição sobre o Máximo absoluto, mas, ao mesmo tempo em que é exposto, confronta-se com a maximidade da nossa ignorância. Não é de estranhar, portanto, e como já o dissemos, que a questão do humano, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento (capacidades, contornos e limites) apresenta-se de forma latente não só neste Livro I, mas ao longo de todo o texto. Desta forma, o Livro I abre-se com um capítulo sobre a sabedoria e a ignorância, passa pela ideia de que a verdade, na sua precisão, é incompreensível, apresenta exemplos como guias para elevação do plano intelectual (sendo os exemplos matemáticos predominantes neste livro), terminando sugestivamente,

como já chamamos atenção, com um capítulo sobre a teologia negativa.

No que diz respeito ao Livro II, Nicolau de Cusa conduz a investigação do mesmo modo que fez no Livro I, todavia, depois de abordar o Máximo absoluto (a causa de tudo), passa a expor o máximo contraído (o causado), chamando atenção para a diversidade que ali se encontra e, ao mesmo tempo, para a tendência de toda diversidade para unidade originária, mostrando o movimento amoroso enquanto tendência para aquela unidade. Abre o livro procurando mostrar o universo como infinito, passa pelo ser da criatura como sendo derivado do Ser primeiro e apresenta o máximo contraído como complicando e explicando tudo, sendo este mostrado, assim, como imagem do absoluto. Aliás, é com esta imagem que o Livro II é concluído, sendo mostrada o quão admirável é a arte divina na criação do mundo. Desta forma, se o Livro I encerra com a teologia negativa e, de algum modo, com o silêncio; o Livro II conclui-se com a admiração e, de certa forma, com o louvor.

Podemos afirmar que o silêncio e o louvor são formas de expressar, de algum modo, o conhecimento que temos das coisas divinas. No Livro III essas duas formas reaparecem através da vida, iluminada pela fé e pelo amor. Além disso, vejamos se é possível relacionar *affectus* e *intellectus* de forma equilibrada, procurando explicitar como o intelecto apreende a verdade através do amplexo amoroso e como, no movimento de apreensão da verdade, o amor é o responsável por reconduzir todas as coisas à unidade. Naturalmente, nesse Livro III a verdade tem um nome próprio: Jesus Cristo, elo necessário entre o Máximo absoluto e o máximo contraído, ou, nas próprias palavras do pensador de Cusa: «Seria, pois, necessário concebê-lo mentalmente como sendo Deus de modo a ser também criatura, e criatura de modo a ser criador, criador e criatura sem confusão nem composição. Quem se pode assim elevar ao excelso de tal modo que conceba a diversidade na unidade e a unidade na diversidade? Esta união seria, portanto,

acima de todo o intelecto»<sup>45</sup>. Do mesmo modo que o Máximo absoluto só poderia ser compreendido incompreensivelmente, sendo mesmo necessário rejeitar o imaginável e o racionalizável<sup>46</sup>, a concepção mental de um Deus que é também criatura e de uma criatura que é de igual modo criador (sem confusão e sem composição), só pode ser uma concepção que se encontra acima de todo o intelecto<sup>47</sup>. Ainda apoiando-nos no passo acima, perguntamos, juntamente com o Cusano: quem pode ser elevado, assim, de tal forma que conceba a diversidade na unidade e a unidade na diversidade? Claramente a resposta tem um nome e, obviamente, este nome (Jesus Cristo) é também o tema a ser abordado em todo o Livro III; não obstante, assim como o Livro I, o que nos chama atenção é que ao *investigar, no modo douto da ignorância, a respeito do máximo simultaneamente absoluto e contraído* (cf. afirma no Prólogo), Nicolau de Cusa confronta, mais uma vez, a investigação d’Aquele com a capacidade humana de fazê-la, destacando, uma vez mais, o homem, seus limites e suas superações. No Cap. III, ao se questionar sobre a natureza da humanidade em que tal máximo (absoluto e contraído) fosse possível é-nos dito:

«Mas a natureza humana é aquela que é elevada acima de toda a obra de Deus e é pouco inferior à natureza angélica. Ela complica a natureza intelectual e a natureza sensível e reúne tudo em si, pelo que os antigos a chamaram com razão microcosmo, ou seja, pequeno mundo. Por isso, ela é aquela que, se fosse elevada à união com a maximidade, existiria como

---

<sup>45</sup> «Oporteret enim ipsum tale ita deum esse mente concipere ut sit et creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque in excelsum adeo elevari possit, ut in unitate diversitatem et in diversitate unitatem concipiat? Supra omnem igitur intellectum haec unio foret». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. II, 194: 14-20, p. 16. ANDRÉ, trad., pp. 137-38.

<sup>46</sup> Cf. podemos ler no Cap. X do Livro I do *De docta ignorantia*, ed. minor.

<sup>47</sup> Compreender um ser que tenha, ao mesmo tempo, o estatuto de Deus e de homem, ou de criador e criatura, talvez seja ainda mais difícil do que entender o Máximo absoluto. Por isso, antes de chegar à formulação que acima citamos, Nicolau de Cusa elabora três vezes a mesma ideia fazendo uso da suposição: «[...] si maximum contractum ad speciem actu subsistens dabile esset [...]»; «Quapropter, si aliquod dabile foret maximum contractum individuum alicuius speciei [...]»; «Si maxima potentia ipsum contractum sibi taliter uniret [...]». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, *passim*. Além disso, repete por três vezes que aquela união ultrapassaria o nosso intelecto: «[...] haec admiranda unio omnem nostrum intellectum excelleret»; «Omnibus profecto unionibus intelligibilibus haec maior esset [...]»; «Supra omnem igitur intellectum haec unio foret». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, *passim*.

plenitude de todas as perfeições do universo e de cada uma das coisas, de tal maneira que nessa humanidade todas as coisas atingiriam o grau supremo»<sup>48</sup>.

Evidentemente que toda a argumentação encaminha-se para chegar a Jesus Cristo, mas isso não quer significar que não possamos extrair dela uma reflexão sobre o homem capaz de aproximar-se cada vez mais das coisas divinas, ou, usando uma expressão tão repetida na sua filosofia, o homem *capax dei*.

Na passagem acima, o filósofo moselano mostra a natureza humana como a mais elevada das obras de Deus, complicando em si as naturezas intelectual e sensível, sendo capaz de reunir tudo nela mesma. Tais características já fizeram com que ela fosse chamada «microcosmo». Na sequência, o Cusano supõe a elevação daquela natureza até a união com o Máximo absoluto e, se isso fosse possível, ele não teria dúvidas de que a natureza humana atingiria a sua plenitude e existiria como perfeição das perfeições. Essa suposição concretizou-se apenas num único homem, Jesus Cristo, assim o afirma Nicolau de Cusa, na sequência do texto, sobretudo nos capítulos IV e V. Todavia, não quer isto significar que aos outros homens reste somente a resignação diante da impotência para alcançar as coisas divinas. Pelo contrário, podemos nunca chegar à visão de Deus nesta vida, mas podemos sempre buscá-la e chegar o mais perto possível. Esta busca revela-se neste Livro III como um constante exercício de nós próprios e assim, a dimensão gnosiológica só pode ser percebida na sua estreita união com a dimensão ética. Isso é mostrado por Álvarez-Gómez quando afirma que o homem enquanto natureza intelectual deseja a verdade, porém, para o ser humano, esta é equivalente ao próprio bem, só podendo ser alcançada na busca e esta, por sua vez, só pode ser actualizada através do conhecimento e do amor: «Então, como natureza intelectual o ser humano aspira à verdade. Assim, para ele, esta é o bem e é somente alcançável

---

<sup>48</sup> «Humana vero natura est illa, quae est supra omnia dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur. Hinc ipsa est illa, quae si elevata fuerit in unionem maximitatis, plenitudo omnium perfectionum universi et singulorum existeret, ita ut in ipsa humanitate omnia supremum gradum adipiscerentur». IDEM, *ibidem*, Cap. III, 198: 1-8, p. 20. ANDRÉ, trad., pp. 139-140.

através da busca. Ele é e vive na medida em que aspira à perfeição, que é actualizada através do conhecimento e do amor»<sup>49</sup>. Persigamos, então, alguns indícios deste cruzamento, na tentativa de apresentarmos o humano, mesmo que alguns desses indícios refiram-se, mais explicitamente, a Jesus Cristo.

O homem é uma criatura capaz de amar e de pensar, de calar e de falar, pois reúne em si as naturezas intelectual e sensível. Depois, é também capaz de conceber a unidade na diversidade e a diversidade na unidade, ou seja, em relação às outras coisas cada um é único («Quapropter universa ab invicem gradibus distinguuntur, ut nullum cum alio coincidat») e, além disso, perfeito do modo que pode («et modo quo potest perfectum»). Em relação à Unidade máxima somos diversos, motivo pelo qual, também, a conexão é gradual no homem, só sendo máxima em Deus («Omnis autem conexio graduativa est, et non devenitur ad maximam, quia illa deus est»). Por meio desta gradação podemos afirmar, de igual modo, que no homem os sentidos submetem-se à razão e a razão ao intelecto, no entanto, mesmo assim, o ser humano não conseguiria, por si só, chegar ao fim dos seus afectos intelectuais e eternos («homo per se in finem intellectualium et aeternorum affectuum pervenire non valeret») <sup>50</sup>. Na sequência desta última assertiva, Nicolau de Cusa, confrontando a natureza humana com a natureza de Jesus Cristo, afirma que, ao contrário do homem, aquele não encontrou nenhum obstáculo para retornar, com sua potência, a Deus. Isto marca, de alguma forma, uma diferença importante entre a natureza divina e a natureza humana.

Esta diferença, por sua vez, delimita os contornos humanos do conhecimento das coisas divinas e, ainda, amplia estes contornos para além do plano gnosiológico<sup>51</sup>. Desta forma, aquele conhecimento assume contornos

---

<sup>49</sup> M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart...*, *op. cit.*, p. 236.

<sup>50</sup> *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, *passim*.

<sup>51</sup> Num artigo muito interessante sobre o par *explicatio-complicatio* no Cusano (M. de GANDILLAC, «*Explicatio-complicatio* chez Nicolas de Cues», in: *Concordia Discors...*, *op. cit.*, 1993, pp. 77-106), Gandillac chama atenção, várias vezes, para a ideia de que aqueles conceitos não podem ser pensados somente ao nível do puro mistério divino e se esforça em mostrá-los num âmbito muito mais amplo, que termina por desaguar numa espécie de *praxis expérimentale* extremamente viva e dinâmica, típica da filosofia cusana. Pensando de forma análoga à do pensador francês,

antropológicos e éticos, na medida em que a própria concepção dinâmica da filosofia cusana aparece aqui, em toda sua expressão, relacionada ao conhecimento divino e, ao mesmo tempo, à natureza afectiva que se compreende, enquanto tal, como uma tendência fixada na natureza intelectual. Concordamos, portanto, com Kremer, quando este escreve: «Então, o *affectus* compreende-se como uma tendência fixada no próprio intelecto. *De docta ignorantia III* ensina que o ser humano sozinho »não poderia atingir a meta das inclinações intelectuais e eternas« (*intellectualium et aeternorum affectum*). O escrito *De sapientia* esclarece, de várias maneiras, que os seres humanos não procuram, simplesmente, a sabedoria, mas aderem a ela com grande paixão de espírito (*cum tanto mentis affectu*). Isto caminha, paralelamente, com outra série de declarações do Cusano, segundo a qual, o intelecto com o mais profundo e natural amor deseja saber (*quodam naturalissimo amore*). Sem prejuízo de todas estas declarações, vale, naturalmente, a ideia essencial do conhecimento e da metafísica da vontade cusana: sem o desejo o intelecto não conhece, como também sem conhecer não deseja. *Nihil enim penitus incognitum appetitur*»<sup>52</sup>. Quer isto dizer que não podemos entender a natureza intelectual, na sua totalidade, se deixarmos de lado esse movimento natural que a impulsiona para o que há de mais delectável: «Ela move-se para a verdade mais abstracta por um movimento natural como se se movesse para o fim dos seus desejos e para o último objecto mais delectável. E porque tal objecto é tudo posto que é Deus, é o intelecto insaciável até que atinja o próprio Deus que é imortal e

---

consideramos, também, que todo o *De docta ignorantia* pode ser lido daquela forma, isto é, como uma obra em que o pulsar da vida se manifesta porque, através dos seus contornos ou motivos, é a própria vitalidade do homem que se apresenta no seu modo de pensar e de amar as coisas divinas e, ao pensar e amar aquelas coisas, as suas relações consigo, com o outro e com o mundo aparecem e reaparecem de diferentes formas que sempre podem ser reflectidas e aperfeiçoadas. Essa ideia parece ser corroborada, também, por Beierwaltes, quando este escreve: «Zu wissen, daß das Wesen des Gottes nicht zu wissen ist, zeigt sich im Sinne des Cusanus als Fundament des »belehrten, sich seiner selbst bewußten Nichtwissens«, der »docta ignorantia«; sie ist nicht nur eine Form des Wissens, sondern auch eine des Lebens». W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>52</sup> K. KREMER, «Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen», in: *MFCG* (26), 2000, pp. 133-134, pp. 101-144.

incorruptível, uma vez que se não sacia a não ser no objecto eterno»<sup>53</sup>. Notemos que a natureza intelectual, pelo objecto que procura alcançar (último, delectável, imortal, incorruptível), torna a sua busca não só insaciável, mas também renovada em cada etapa do seu percurso que, por sua vez, exige um certo aperfeiçoar do próprio ser humano.

Por isso, afirmamos que o plano gnosiológico é ampliado ou complementado pelo antropológico e ético, já que, em primeiro lugar, o objecto almejado é infinito e, por isso, inapreensível na sua totalidade; em segundo lugar, isto, por si só, faz da busca um movimento que nunca se sacia, tornando-se, enquanto tal, impelida para Deus. Isso exige do homem mais do que um conhecimento meramente racional, exige, antes de mais, uma espécie de conversão do intelecto às coisas imortais. Aliás, o próprio intelecto é apresentado pelo Cusano como possuindo uma natureza convertível<sup>54</sup>. Essa conversão é repetida em outras partes do texto, quando, por exemplo, no Cap. VI, aborda o mistério da morte de Cristo. Ali, além de ser apresentada a gradação entre sentidos, razão e intelecto (como já tivemos a oportunidade de mostrar), é exposto também, através do modelo da vida de Cristo, o confronto entre a vida temporal e as coisas transitórias, por um lado, e as virtudes divinas e as coisas eternas, por outro, sendo dito que Cristo preferiu estas últimas em detrimento das primeiras. Logo, assegura o cardeal alemão: «Por isso, quanto mais o homem se elevar nas virtudes imortais, tanto mais semelhante a Cristo se tornará»<sup>55</sup>. Do mesmo modo que, no Cap. IX, é afirmado: «Então, porque aquela luz infinita é a própria eternidade e verdade, é necessário que a criatura racional, que deseja ser iluminada por ela, se converta às coisas

---

<sup>53</sup> «[...] naturali motu ad veritatem movetur abstractissimam, quasi ad finem desideriorum suorum ac ad ultimum obiectum delectabilissimum. Et quoniam hoc tale obiectum est omnia quia deus, insatiabilis intellectus quousque attingat ipsum, immortalis et incorruptibilis est, cum non satiatur nisi in obiecto aeterno». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. X, 240: 7-12, p. 70. ANDRÉ, trad., p. 169.

<sup>54</sup> *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. XII, 259: 16-25, p. 94.

<sup>55</sup> «Quanto igitur homo plus in ipsis immortalibus virtutibus ascenderit, tanto Christo similior fit». IDEM, *ibidem*, Cap. VII, 220: 13-14, p. 46. ANDRÉ, trad., p. 155.

verdadeiras e eternas sobre as mundanas e corruptíveis»<sup>56</sup>.

Ora, se no Livro I Deus só podia ser compreendido incompreensivelmente e, no Livro III a compreensão da união entre criador e criatura num deus tornado homem e num homem tornado deus excederia todo o nosso intelecto, esse conhecimento das coisas divinas só pode acontecer através de uma conversão que exige do ser humano uma atitude extremamente activa, ou, como indica Álvarez-Gómez: «O ser humano é, portanto, um desejo intelectual para o bem, e deste modo ele participa de forma activa daquele. O bem não é somente a causa final, mas também eficiente e formal do desejo. Em virtude da criação, este desejo se dirige a Deus mesmo, que confere a cada criatura a existência, na medida em que ele é, de todas, a forma da existência imanente»<sup>57</sup>. Isto é, conhecer as coisas divinas só é possível convertendo-se a elas. Esta conversão, por sua vez, implica um aperfeiçoamento ético, ou melhor, um constante aperfeiçoamento do próprio homem que deve ter como modelo as virtudes imortais. Deste modo, o conhecimento das coisas divinas exige uma conversão do homem que, por sua vez, exige um conhecimento de si próprio que deve ter como consequência uma constante actualização do ser humano no seu esforço de tornar-se, cada vez mais, semelhante ao divino, pois essa é a única forma de conhecê-lo do melhor modo que é possível ao homem<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> «Unde, cum lux illa infinita sit ipsa aeternitas atque veritas, necesse est, ut rationalis creatura, quae per ipsam illuminari desiderat, ad vera et aeterna se convertat supra ista mundana et corruptibilia». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. IX, 236: 1-4, p. 64. ANDRÉ, trad., p. 166.

<sup>57</sup> M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart...*, op. cit., p. 235.

<sup>58</sup> Aqui não podemos deixar de lembrar um passo do *De quaerendo deum*, onde, semelhante a um passo das *Enéadas* de Plotino (I, 6, 9), Nicolau de Cusa fala sobre o artista que procura no bloco de madeira o rosto do rei, sendo preciso afastar todas as imagens limitadas que não são aquele rosto. A seguir, utilizando a teologia negativa, diz que Deus não é corpo nem tudo o que possa ser limitado ou percebido pelos sentidos, sendo necessário, portanto, afastarmo-nos do senso comum, da fantasia, da imaginação e também da razão e do intelecto porque a via que leva até Deus está, de alguma forma, dentro de nós e consiste em remover todos os limites. Cf. *De quaerendo deum*, h IV, V, § 49, pp. 33-34. Também não podemos deixar de relacionar as imagens, que encontramos no passo referenciado acima, à linguagem cusana, ou seja, esta última também passa por um processo de purificação através do qual cada vez mais se aproxima de Deus, esvaziando-se, deixando para trás sua vestimenta (metáforas, comparações, exemplos, teologias negativa, afirmativa, simbólica...) até tornar-se despida de tudo. Há uma espécie de desmaterialização da linguagem até esta se tornar um puro nada que une o homem a Deus: nenhuma fala, nenhum discurso, nenhuma imagem, somente o



Naturalmente que a conversão do nosso espírito exige todas as nossas potências intelectuais, todavia, já mostramos que é necessário mais do que isso e, nesse sentido o plano gnosiológico une-se ao ético e ao místico-religioso, pois, além das faculdades mentais, também é necessário a fé e, sobretudo, o amor (a mais imortal de todas as virtudes, posto que significa o próprio Deus). Sobre isto, esclarece-nos o bispo de Brixen: «Mas a conversão do nosso espírito consiste em voltar-se pela fé para a verdade eterna e mais pura, que tudo precede, segundo todas as suas potências intelectuais, em escolher essa verdade que é a única digna de ser amada, e em amá-la»<sup>59</sup>. Destarte, a conversão exige a fé, ou melhor, não há conversão sem fé, exige uma escolha, ou seja, não há conhecimento se o homem não optar por conhecer e exige a capacidade humana de amar, pois por mais que aquela verdade seja a única digna de ser amada, ela só pode ser conhecida se for amada. Daí, na sequência daquela citação, complementa o Cusano:

«Deste modo, tal como todo o que ama está no amor, assim também todos os que amam a verdade estão em Cristo; e assim como todo o que ama é amante através do amor, assim também todos os que amam a verdade, amam-na através de Cristo. Daí que ninguém conheça a verdade se o espírito de Cristo não estiver nele. E tal como é impossível que haja um amante sem amor, também é impossível que alguém tenha Deus sem o espírito de Cristo, já que só nesse espírito podemos adorar Deus»<sup>60</sup>.

A citação é por demais clara quando assegura que ninguém pode conhecer a

---

nada, o vazio e o silêncio. Eis as palavras finais de Nicolau de Cusa: «Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimatam tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes. Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, linquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniatis in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas. Quod tibi et mihi ipse concedat, qui se ipsum diligentibus eum largiter donat in saecula benedictus». IDEM, *ibidem*, § 50, p. 35.

<sup>59</sup> «Conversio vero spiritus nostri est, quando secundum omnes suas potentias intellectuales ad ipsam purissimam aeternam veritatem se convertit per fidem, cui omnia postponit, et ipsam talem veritatem solam amandam eligit atque amat». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. IX, 237: 7-11, p. 66. ANDRÉ, trad., p. 167.

<sup>60</sup> «Sicut igitur omnis amans est in amore, ita omnes veritatem amantes in Christo; et sicut omnis amans est per amorem amans, ita omnes amantes veritatem per Christum sunt ipsam amantes. Hinc nemo novit veritatem, nisi spiritus Christi fuerit in illo. Et sicut impossibile est amantem esse sine amore, ita impossibile est quem deum habere sine spiritu Christi, in quo spiritu tantum deum adorare valemus». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. IX, 238: 1-7, p. 68. ANDRÉ, trad., p. 168.

verdade sem amor (sem o espírito de Cristo que é amor) e, no que diz respeito à dinâmica deste, diz que todo aquele que ama só é amante através do acto de amar.

Por isso, não é difícil entender que o aumento da nossa fé e do nosso amor só seja possível no acto de crer e de amar, ou seja, ambos podem crescer desde que creiamos e amemos. Também não é difícil entender que o constante aperfeiçoamento do ser homem realize-se através do exercício de todas as suas potências intelectuais e afectivas no seu viver finito que, entretanto, pode tornar-se infinito, posto que aquilo que busca é infinito e não pode ser apreendido na sua completude, o que requer uma busca incessante que dá sentido à vida, pois a alma intelectual só existe (só tem o seu ser) no seu entender e entender o ser desejado (que é Deus e que deve ser amado) é o seu viver. Logo, viver, compreender e amar inter-relacionam-se de tal maneira que o homem enquanto ser-vivente não vive sem tentar compreender e não compreende se não for capaz de amar.

Unem-se, deste modo, na vivência da compreensão das coisas divinas, o *affectus* e o *intellectus*, num movimento de conversão a Cristo que deve incluir ainda, a fé, a esperança e a caridade<sup>61</sup>. Assim, como veremos no capítulo VII deste trabalho, o Cusano segue de perto o Hino à caridade de São Paulo, e considera esta última como a maior das virtudes. Logo, se a esperança é importante e se uma fé sã proporciona um conhecimento verdadeiro<sup>62</sup>, só a caridade é capaz de conceder o ser verdadeiro a todas as coisas. Por isso, tornamos a repetir que o intelecto converte-se a Cristo pela fé, no entanto, é necessário que a fé seja actuada pela caridade, não podendo a fé ser máxima sem aquela, e mais, sem a caridade a fé é morta. Por fim, a caridade é a forma da fé, sendo também, seu sinal mais constante<sup>63</sup>. Não é demais lembrar que é sob o signo do amor que o criador se une à

---

<sup>61</sup> *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. XII, §260, pp. 94 e 96.

<sup>62</sup> Sobre a fé, Nicolau de Cusa dedica todo um capítulo do *De docta ignorantia*, o XI, do livro III e, ao contrário do que se poderia esperar, é um capítulo extremamente sereno, sem apelos extremistas, a bem da verdade, digno de alguém que fez da sua filosofia uma grande bandeira pela paz e pelo diálogo.

<sup>63</sup> Estas últimas afirmações já foram referenciadas explicitamente e todas encontram-se no Cap. XI

criatura, através do nascimento de Cristo, e a criatura une-se ao criador, através da morte deste, ou, como afirma Carvalho, quer em sede platónica quer em Cristã, estamos «[...] no próprio seio da *possibilidade* da experiência, o sossego do Ser concretizando-se na mudança do(s) ente(s), tal como a Encarnação representa tanto a possibilidade de toda divinização do homem quanto do amor extático de Deus»<sup>64</sup>. O amor constitui-se, assim, como o início e o fim de tudo, sendo, no que se refere ao conhecimento das coisas divinas, também o meio, posto que é o elemento de ligação entre o finito e o infinito e, deste modo, *caminhamos para a caridade pelos graus do amor*.

Desta forma, se há uma ausência do *amor* nos Livros I e II, há uma certa incapacidade do intelecto, por si só, no curso de toda *A douta ignorância*. Esses dois aspectos, somados aos sinais que surgem ao longo da obra, fazem perceber a importância de unirmos *affectus* e *intellectus* na compreensão ou na apreensão das coisas divinas. Se o Livro I encerra com o silêncio e o Livro II com o louvor, o Livro III reúne esses dois modos da expressão humana numa última tentativa de mostrar o divino. Assim, numa espécie de arrebatamento mental<sup>65</sup>, o

---

citado na nota supra.

<sup>64</sup> M. S. de CARVALHO, «Falar divinamente...», *art. cit.*, p. 824. No mesmo artigo o autor une o mistério, o amor e a linguagem numa dinâmica de conversão e desconversão enquanto manifestação invisível do oculto: «Na revelação ou manifestação de quem é autenticamente oculto é impossível a destruição total do segredo, do mistério. Porém, não há revelação ou manifestação de que se oculta sem disponibilidade amorosa para o próprio Amor que se oferece. Tal como na ‘filantropia’ de Cristo, o mistério da Encarnação do Deus assumindo forma humana. No chamamento do tempo que passa sem aviso cuida a serenidade de quem amorosamente se disponibiliza exercitando-se numa dinâmica total de conversão pela sempre reiterada desconversão da qual a linguagem e as suas duas vertentes dinâmicas são marcador visível ou experimental da (in-)visibilidade do Invisível de repente, não mais que de repente, oferendável». IDEM, *ibidem*, p. 823. Também para o tema do amor como símbolo máximo do Cristianismo, cf. nosso Cap. I, parte 2.

<sup>65</sup> Apesar de Nicolau de Cusa usar aqui o verbo *rapio* (usando também em outros textos o termo *raptus*) não podemos compreender este uso como um momento de puro êxtase afectivo, ou, como esclarece-nos Gandillac: «Le terme de *raptus* suggère tout autre chose. Lecteur assidu d’un Denys qu’il croit encore le confident de Paul («ravi» lui-même sur le chemin de Damas), familier, à peine clandestin, de maître Eckhart, Nicolas reconnaît n’avoir jamais connu lui-même les expériences mystiques auxquelles paraissent renvoyer certaines de ses formules. Pour lui cependant l’image même de l’approche en quelque sorte asymptotique d’une *circularis capacitas* semble exclure un véritable *saltus* entre le sommet d’une dialectique encore intellectuelle, les toujours impropres traductions verbales et conceptuelles du donné de foi et, finalement, des grâces de contemplation et d’union qui seraient réservées à quelques privilégiés». M. de GANDILLAC, «*Explicatio-complicatio* chez...»,

Cusano relata o ascender como um desejo contínuo e ardente, narrando um ser arrebatado à intelectualidade simples que ultrapassa as coisas sensíveis, e certo um avançar do sono à vigília e do ouvido à visão, complementando com uma dialéctica entre silenciar e louvar:

«[...] aí se vêem essas coisas que não podem ser reveladas porque estão para lá de tudo o que é ouvido e de toda a doutrina expressa por palavras. Com efeito, se devessem ser ditas as coisas aí reveladas, dir-se-ia então o que não é dizível, ouvir-se-ia o que não é audível, tal como aí se vê o invisível. Jesus, bendito pelos séculos, fim de toda a intelecção por ser a verdade, de todo o sentido por ser vida, e finalmente de todo o fim por ser entidade e perfeição de toda a criatura por ser Deus e homem, é ouvido incompreensivelmente porque é o termo de toda a palavra»<sup>66</sup>.

Aqui, Nicolau de Cusa parece chegar ao limite, não do que pode o nosso falar, mas do que consegue ser expresso pelo nosso calar. Se as coisas ali encontradas ultrapassam o que é ouvido e o que é dito por palavras, se pudéssemos dizê-las, diríamos o indizível, se pudéssemos ouvi-las, ouviríamos o inaudível e se pudéssemos vê-las, veríamos (tal como ali se vê) o invisível. Jesus, portanto, sendo o termo de toda palavra é, ao mesmo tempo, sua possibilidade, sua fecundidade e sua plenitude.

Deste modo, a palavra dele procede e a ele retorna, dentre outras formas, como louvor absoluto ou, o que significa o mesmo, como silêncio pleno e fecundo. Não é preciso muito esforço para perceber que esta apreensão do divino ultrapassa, e muito, um mero conhecimento abstracto das coisas, sendo necessário um viver autêntico e verdadeiro, onde, através das potências intelectuais e afectivas, o homem se torne, cada vez mais, mais perfeito do melhor modo que pode. Não é por acaso que, na carta colocada no fim do livro e também dirigida ao cardeal

---

*art. cit.*, p. 96.

<sup>66</sup> «[...] ubi ea videntur, quae revelari non possunt, quoniam supra omnem auditum sunt et vocis octrinam. Nam si dici deberent ibi revelata, tunc non dicibilia dicerentur, non audibilia audirentur, sicut invisibile ibi videtur. Iesus enim in saecula benedictus, finis omnis intellectionis quia veritas, et omnis sensus quia vita, omnis denique esse finis quia entitas, ac omnis creaturae perfectio quia deus et homo, ibi ut terminus omnis vocis incomprehensibiliter auditur». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. XI, 247: 4-12, p. 78. ANDRÉ, trad., p. 174.

Juliano, nosso místico reafirme, depois de resumir o que foi exposto nos três livros do *De docta ignorantia*: «E o Senhor Jesus cresceu continuamente no meu *intellecto* e no meu *afecto* pelo aumento da fé. Pois ninguém que possua a fé de Cristo pode negar que não sinta o seu desejo mais profundamente inflamado por esta via, de tal maneira que não só veja, depois de longas meditações e elevações, que só o dulcíssimo Jesus deve ser amado, mas também, abandonando tudo com alegria, o abraça como vida verdadeira e alegria sempiterna»<sup>67</sup>. Embora já possamos perceber, na obra que terminamos de expor, as relações entre *affectus* e *intellectus*, é somente na Correspondência, estabelecida entre Nicolau de Cusa e os monges de Tegernsee, que a discussão sobre aquelas relações aparecem de forma mais explícita, e, por isso, continuaremos apresentando a relação entre amor e conhecimento, agora, a partir das cartas. Por este motivo, pensamos ser interessante concluir essa parte com as palavras finais de Vansteenberghe, na introdução que faz à sua edição de uma pequena parte da Correspondência Cusana, uma vez que apresenta a mística, a douta ignorância, o amor e o conhecimento como expressões maiores daquelas cartas. Eis as palavras com que encerra o seu texto: «O misticismo não seria, tão bem, o termo natural da douta ignorância? Se o homem não pode alcançar Deus somente pela razão, se, por outro lado, Deus é, entretanto, seu fim e o termo de todos os seus desejos, ele não o procura exactamente na obscuridade do amor? O amor é o vínculo da vida divina; é a causa última da criação, a explicação última do mundo, do seu movimento, da sua unidade; é também o fim da obra divina. Saído de Deus, o mundo deve retornar a Deus pelo homem, ou «microcosmo». A união do homem e de Deus não pode ser puramente intelectual, ela deve ser também afectiva; não de união essencial sem movimento;

---

<sup>67</sup> «(...) et factus est mihi Iesus dominus continue maior in **intellectu** et **affectu** per fidei crementum. Negare enim nemo potest Christi fidem habens, quod hac via in desiderio altius non inflammetur, ita ut post longas meditationes et ascensiones dulcissimum Iesum solum amandum videat et cum gaudio omnia linquens amplexetur ut vitam veram et gaudium sempiternum». *De docta ignorantia*, ed. minor, *Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem*, 264: 7-13, p. 100. ANDRÉ, trad., p. 187. O grifo é nosso.

não de movimento sem amor. A mística é, pois, bem o termo da teosofia cusana»<sup>68</sup>.

Como podemos notar, a questão do amor em *De docta ignorantia* aparece sob o signo da ausência (nos dois primeiros livros) e sob o signo da complementariedade do *intellectus* (no terceiro livro) na busca da compreensão de Deus. Compreensão que, estando acima de tudo que possa ser entendido, exige o poder unitivo do amor que se expressa no sentido da douta ignorância, posto que ali se realiza o movimento do homem para Deus. Movimento de amor convertido à sua origem, já que o amor, como escreve Vansteenberghé, é a causa última da criação. Além disso, a hermenêutica do amor em *De docta ignorantia* apresenta-se relacionada ao silêncio, ao louvor<sup>69</sup> e ao conhecimento, três áreas que, de diversas formas, encontram-se no âmbito da mística e procuram dar conta de um certo experienciar do divino.

---

<sup>68</sup> E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, p.104.

<sup>69</sup> Para o louvor enquanto linguagem da distância, escreve, impecavelmente, Marion: «Animal doué de langages, l'homme y perçoit la distance. Aussi ne doit-on pas seulement reconnaître dans le langage de louange un des innombrables jeux de langage; il faudrait sans doute aussi inscrire le jeu qui pulvérise le langage en jeux dans la distance qui nous désapproprie du langage lui-même, de sa maîtrise comme de sa singularité. Cette désappropriation comblée renvoie alors au discours de louange, qui y fait valoir le privilège de faire jouer exemplairement, la distance. En ce sens les jeux de langage dépendent du langage de louange». J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 242.

## Capítulo IV – Amar e conhecer na *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*

Se em *De docta ignorantia* a importância do amor aparece no percurso do homem para compreender Deus, na *Correspondência a Tegernsee* aquele tema é discutido no coração mesmo das relações entre amar e conhecer. Nas cartas destinadas ao Mosteiro de Tegernsee (entre os anos de 1452 e 1456) Nicolau de Cusa coloca-se no centro da acesa discussão sobre a predominância do *affectus* ou do *intellectus* para o correcto entendimento da *Teologia Mística* de pseudo-Dionísio, dando o seu ponto de vista e interpretando o amor em meio àquela polémica. Ainda neste contexto e fortemente marcado por aquela discussão, nosso místico compõe o *De visione dei* e espera, com este, proporcionar aos monges beneditinos uma maior clareza acerca do tema. No entanto, com aquele Opúsculo, o filósofo de Cusa ultrapassa o plano meramente teórico das relações entre *affectus* e *intellectus* e propõe o repensar da teologia mística a partir de um experienciar. Experienciar que, em meio às relações entre conhecimento e amor, traz consigo uma série de outros motivos (como a própria experiência, o olhar, a liberdade, a reciprocidade...) que terminam por fazer do *De visione dei* uma poética do amor, sem, entretanto, fazer do seu texto um escrito simplesmente afectivo. Por fim, para concluir esta parte do nosso trabalho, apresentaremos a *Carta a Albergati* (de 1463) que torna a expor a questão do amor – agora afastado da conturbada querela mística dos anos 50 – unida ao tema do louvor, todavia, sem deixar de lado as relações entre conhecer e amar.

### 1. A relevância das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* no conjunto da obra cusana

Nas *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*, às quais fizemos somente breves referências na Introdução deste trabalho, a temática sobre o amor aparece de

forma mais explícita, como já afirmamos no capítulo anterior. Apesar disso, haverá naquelas Cartas um conteúdo substancial acerca do tema abordado que justifique um capítulo inteiro dedicado somente a sua discussão? Se sim, como podemos reflectir sobre o amor no meio das relações entre *affectus* e *intellectus*?<sup>1</sup> É possível estabelecer um primado entre ambas as dimensões? Elas podem ser vistas como excludentes, e, portanto, como irreconciliáveis, ou é possível pensar em termos de uma terceira via, como foi insinuado em *De docta ignorantia*, onde as dimensões afectiva e intelectual apareçam como complementares? Buscando respostas para estas e outras perguntas, debruçaremos-nos, agora, sobre a Correspondência entre o bispo de Brixen e o Mosteiro de Tegernsee, mais especificamente sobre duas Cartas, inicialmente as datadas de 22-9-1452 e de 14-9-1453<sup>2</sup>.

Entretanto, antes de abordarmos a *Correspondência*, gostaríamos de mostrar a sua relevância dentro do contexto geral da obra cusana. Eusébio Colomer, por exemplo, situa as Cartas no terceiro grupo da sua classificação da obra de Nicolau de Cusa, juntamente com os Sermões, e chama atenção para a unidade presente naquelas entre teologia e vida, especulação e devoção<sup>3</sup>. Por sua vez, Werner Beierwaltes diz que os textos do *De visione dei* e do *De beryllo* juntamente com as *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* dão uma resposta esclarecedora acerca da teologia mística. Além disso, afirma que aquelas Cartas acompanham e esclarecem o *De visione dei*<sup>4</sup>. Por outro lado, Kurt Flasch considera uma dessas

---

<sup>1</sup> Nas referências anteriores sobre a *Correspondência* (cf. Introdução deste trabalho), destacaram-se as relações entre amor e conhecimento, *Cartas de 22-9-1452 e 14-9-1453*. A partir daí, derivam outras relações ou outros temas como, por exemplo, o tema do amor perfeito como estando acima da coincidência dos opostos *Carta de 12-2-1454*; a ideia de que não se pode buscar Deus sem inteligência e sem amor, *Carta de 18-3-1454*; ou mesmo a ideia da coincidência entre affecto e intelecto, *Carta de 28-7-1455*. Limitamo-nos aqui à troca de correspondência entre Nicolau de Cusa e os Irmãos de Tegernsee. Como sabemos, a *Correspondência* cusana é volumosa e não pode ser restringida somente às 36 cartas editadas por Vansteenberghé (cf. nota 14 da nossa Introdução). Por isto, precisamos esclarecer que sempre que nos referirmos, neste capítulo ou nos seguintes, à *Correspondência* ou às *Cartas* estaremos fazendo referência às contidas neste volume.

<sup>2</sup> O texto de referência para as Cartas endereçadas ao Mosteiro de Tegernsee e o modelo da citação a ser seguido encontram-se na nota 14 da nossa Introdução. As duas Cartas referenciadas acima serão complementadas por outras que fazem parte do mesmo grupo.

<sup>3</sup> Cf. E. Colomer, «Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador...», *art. cit.*, pp. 407-408.

<sup>4</sup> Cf. W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en el pensamiento del Cusano», in: *Cusanus-*



cartas, a de 22-9-1452, um dos textos mais importantes de Nicolau de Cusa<sup>5</sup>. Ora, todos esses testemunhos são suficientes para confirmar a importância desta *Correspondência* no conjunto da obra cusana.

Além disso, podemos acrescentar, agora, que as *Cartas* também são relevantes para o tema do amor, uma vez que esclarecem, conforme Beierwaltes, a teologia mística que se desenvolve, como veremos, num movimento dialéctico entre *affectus* e *intellectus*. Ademais, é exactamente no centro da discussão dessas duas instâncias que esta *Correspondência* vai ser analisada, não por um capricho dos seus estudiosos, mas porque a troca de cartas (entre o Cusano e o Mosteiro de Tegernsee) dá-se, efectivamente, por causa da “disputa dos místicos” sobre o papel exercido pelo afecto e pelo intelecto na teologia mística. O amor, conforme veremos, é um tema extremamente importante no que diz respeito à experiência mística. Já mostrámos, na parte em que abordámos as teorias sobre o amor na Idade Média, o desacordo existente sobre o seu estatuto, bem como as consequências, nem sempre uniformes, das interpretações dadas a *éros* e a *agápe*.

Desacordos à parte, o facto é que não podemos discutir a mística, seja oriental, pagã ou cristã sem abordarmos a temática do amor<sup>6</sup>. Logo, um

---

*Reflexión...*, *op. cit.*, pp. 256-257, pp. 255-281.

<sup>5</sup> «Dieser Brief ist einer der wichtigsten Texte des Cusanus». K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, p. 442.

<sup>6</sup> Usamos o termo “mística oriental” pensando num texto de Kitarō NISHIDA, «Coincidentia oppositorum and love», trad. Michiko Yusa, pp. 221-225, in: K. REINHARDT und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg, S. Roderer-Verlag, 2005. Neste pequeno texto é abordada a importância do amor para o Budismo, bem como a ideia do amor como pura manifestação da coincidência dos opostos. Para esta última ideia, Nishida pauta-se no filósofo de Cusa. Neste mesmo volume (Band 13) há um artigo de Yusa sobre o texto de Nishida, onde afirma: «The audience of the lecture was most likely comprised of students, scholars, professors, and administrators of Ōtani University; also possibly present were lay followers and priests of the Jōdo-shin sect. It is remarkable, then, that Nishida chose to speak to practicing Buddhists about “*coincidentia oppositorum*”, the idea espoused by Cusanus (1401-1464), a German Cardinal, and to draw a connection between Cusanus’s idea and Buddhist thought. This choice of the topic not only testifies to Nishida’s ecumenical bent but also his penchant for going beyond religious and cultural boundaries to embrace ideas that would illustrate his philosophical vision». M. YUSA, «Nishida Kitarō and “*coincidentia oppositorum*” - an introduction», p. 211, pp. 211-220. Nishida encerra o artigo com as seguintes palavras: «The only thing that can be said is that coincidentia oppositorum is the foundation of all human activities and its ultimate reality is revealed in the form of love». K. NISHIDA, «Coincidentia oppositorum...», *art. cit.*, p. 225.

capítulo sobre esta *Correspondência* é plenamente justificado, uma vez que ela contém, quase na sua totalidade, uma discussão acerca da experiência mística. Ademais, Senger diz que a determinação essencial sobre a teologia mística do Cusano encontra-se, sem rodeios, na *Carta de 14-9-1453*<sup>7</sup>. A mesma Carta é referenciada por Alois Haas, que, depois de apresentar o contexto da discussão, diz que Nicolau de Cusa responde à questão colocada pelos beneditinos em dois textos importantes: a *Carta de 14-9-1453* e o *De visione dei*<sup>8</sup>. Para concluir, vejamos as palavras de Beierwaltes que melhor não poderiam resumir a tese que tentaremos desenvolver nesta parte do nosso trabalho, segundo a qual, a cognição não pode separar-se da afecção, uma vez que conhecer Deus implica amá-lo, e, por sua vez, conhecê-lo através do acto de amar significa realizar no homem o ser-pensante e o ser-amante na coincidência de amar e de ser amado. Assim, ele escreve: «O momento intelectual da mística cusana não pode isolar-se como um momento supostamente apenas racional. A *speculatio* [...] é um traço fundamental do *amor* (*amor, dilectio*) a Deus: é a resposta que convém àquele a quem Ele ama; nela, o homem realiza uma coincidência de amar e ser amado que reproduz a que em Deus mesmo é indicação de sua unidade absoluta referida a si mesmo e a tudo o que é a partir d'Ele»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. H. G. SENGER, «Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues», p. 114, in: P. KOSLOWSKI (Hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München, Artemis Verlag, 1988, pp. 111-134.

<sup>8</sup> Cf. A. M. HAAS, *Mystik im Kontext*, München, W. F. Verlag, 2004, pp. 270-271. Pensamos que houve um engano da parte do autor, uma vez que o texto traz como referência uma carta datada em 14-9-1452. Até onde sabemos não há nenhuma carta, de entre estas que estamos analisando, com esta data. Depois, o autor pauta-se em Vansteenbergh e as páginas citadas em rodapé correspondem, no texto estabelecido por Vansteenbergh, à carta de 14-9-1453. Além disso, no parágrafo seguinte, Haas faz referência a duas cartas, a de 22-9-1452 e a de 14-9-1453, o que confirma que houve um lapso nos anos das cartas. Vejamos o seu texto: «Nikolaus von Kues hat in zwei wichtigen Texten im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen – vorab mit Abt Kaspar Aindorffer und dem Prior Bernhard von Waging – auf diese affektive Engführung mystischer Theorie geantwortet. Zunächst in einem Brief an Abt Aindorffer vom **14. September 1452**, sodann in einer Schrift mit dem Titel *De visione Dei*. [...] Noch im Brief vom **22. September 1452** findet sich das Eingeständnis [...]. Ein Jahr später im Brief vom **14. September 1453** konzentrieren sich die Ausführungen des Cusanus auf die Erörterung der gestellten Frage». Os grifos são nossos e como se pode notar, o ano da primeira carta não está correcto.

<sup>9</sup> W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en el...», *art. cit.*, 2005(2), p. 272. Para que não se pense que Beierwaltes privilegia somente o amor, no sentido de uma mística meramente afectiva, vejamos a

## 2. «*Videre Deum*» – via afectiva ou via intelectual? Os pressupostos da questão

Antes de analisarmos a questão posta pelos beneditinos a Nicolau de Cusa, convém situarmos, ainda que de forma muito breve, os pressupostos em que a “questão mística” está inserida. Segundo Lima Vaz, tanto Plotino quanto Dionísio fazem parte da mística especulativa que se desdobra em duas grandes fases: a mística neoplatónica e a mística cristã. A primeira tem nos textos de Plotino como que suas escrituras canónicas, a segunda tem na obra do pseudo-Dionísio a fixação definitiva da estrutura e da terminologia da mística especulativa cristã<sup>10</sup>. É claro que esta simples divisão não se aplica, de todo, aos textos dionisianos, uma vez que, como esclarece-nos Jeaneau, depois do fechamento da Escola de Atenas pelo imperador Justiniano em 529, a última filosofia pagã («la dernière philosophie païenne»), destacando-se aqui a figura de Proclo, irrompe no pensamento cristão através dos textos que compõem o *Corpus Dionysiacum*<sup>11</sup>. A ideia, portanto, de um neoplatonismo cristão manifestado na obra do pseudo-Dionísio, une, via Plotino e, mais explicitamente, via Proclo<sup>12</sup>, a mística neoplatónica à mística cristã numa única mística dionisiana (que fixa conforme

---

parte que optamos por omitir na nossa citação em que o autor esclarece a necessidade de unir ao amor o *intellectus*: «La *speculatio* o la visión del infinito como la intención del *intellectus* que le es dada *a priori*, no puede entenderse en modo alguno por analogía a un conocimiento informativo de una circunstancia, como un obstinarse en una distancia emocional, sino que, más bien, es conducida por una intensa voluntad de intelección de lo, en último término, ininteligible, por una nostalgia de contacto (*atingere*) y de identificación (*uniri*) com el fin de este movimiento». IDEM, *ibidem*, p. 272.

<sup>10</sup> H. C. de LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, São Paulo, Loyola, 2000, pp. 34-37.

<sup>11</sup> Cf. E. JEAUNEAU, «Denys l'Aréopagite promoteur du néoplatonisme en Occident», in: L. G. BENAKIS (Ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, pp. 1-23 (Actes du Colloque International de Corfou, 6-8 octobre 1995), Belgique, BREPOLs, 1997. Para o tema da presença de pseudo-Dionísio em Nicolau de Cusa, veja-se, no mesmo volume: D. Luscombe, «Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marcilio Ficino and Pico della Mirandola», pp. 93-107.

<sup>12</sup> Embora seja Proclo, depois de Dionísio, o representante neoplatónico legitimado pela Idade Média, a semelhança entre Plotino e Dionísio se faz sentir sobre muitos aspectos. Para alguns desses aspectos, veja-se: M. S. M. NOGUEIRA, «Uma aproximação entre Plotino e Dionísio», in: M. R. NUNES e L. A. DE BONI, (Orgs.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS/UNICAP/INSAF, 2004, pp. 67-80. Também Y. DE ANDIA, *Denys l'Aréopagite..., op. cit.*

Lima Vaz a estrutura e a terminologia da mística cristã), por vezes interpretada como especulativa/intelectiva, por vezes compreendida como afectiva.

A tensão entre estes dois pólos (*affectus* e *intellectus*) marcam, incontestavelmente, a influência que o *Corpus Dionysiacum* exerceu na Idade Média<sup>13</sup>, sobretudo, a *Teologia Mística* e *Os nomes divinos*. É verdade que a oscilação entre *affectus* e *intellectus* resulta, muito mais, das interpretações feitas sobre a *Teologia Mística* do que, propriamente, do conteúdo estabelecido no texto dionisiano<sup>14</sup>. O certo é que este movimento, quase pendular, já remonta ao século XII, muito embora encontre seu período áureo, e, portanto, mais maduro e mais explícito, do ponto de vista de dois caminhos que se opõem e/ou se completam, no século XV.

No século XII, Hugo de São Victor, naturalmente sob a influência de Agostinho, sustenta, conforme esclarece Carvalho, «a superioridade do amor (*dilectio*) sobre o saber intelectual, predominância que mais ou menos vigorará na «escola» de São Victor»<sup>15</sup>. Mais ou menos, porque, por exemplo, em Ricardo de São Victor, embora também se encontre um forte apelo à via afectiva, ao ponto dos comentadores modernos insistirem sobre a sua espiritualidade mística, ele tem o

---

<sup>13</sup> Esta influência ocorre a partir da sua primeira tradução latina que se deu no século IX. A partir daí, surgiu um número considerável de traduções e de comentários. O próprio Nicolau de Cusa se beneficiará destas traduções e comentários, como podemos ver, detalhadamente, em L. BAUR und E. HOFFMANN (Vorgelegt), *Cusanus-Texte III. Marginalien, I. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, Carl Winter's Universitätsbuschhandlung, 1941.

<sup>14</sup> Há, no nosso ponto de vista, duas leituras (no mínimo) possíveis: a que pode ser retirada da própria fonte, ou seja, feita estritamente sobre o texto dionisiano e uma segunda leitura feita não a partir da fonte originária, mas a partir de um comentário (o que não faltou ao longo da Idade Média). Carvalho, ao reflectir sobre a recepção filosófica da *Teologia Mística* dionisiana nos séculos XII, XIII e XIV, já aponta para a polémica relativa à mística enquanto dimensão afectiva e/ou intelectual. Depois de mostrar, brevemente, o percurso no qual faz referência, dentre outros, a Escola Victorina, a Guilherme de Saint-Thierry, a Bernardo de Claraval e a Tomás Gallus, afirma: «[...] Aludimos tão-só à corrente espiritualista que tem da mística uma vivência marcadamente subjectivista a qual, como facilmente agora se percebe, tem menos a ver com o texto e o ensinamento de Pseudo-Dionísio». In: PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *Teologia Mística*, versão do grego e estudo complementar de M. S. de CARVALHO, Porto, Fundação Engenheiro A. de Almeida, 1996, p. 101, pp. 27-118. (MEDIÆVALIA – Textos e Estudos, 10). Quando citarmos somente a parte referente ao estudo do texto de Dionísio, a referência ficará: M. S. de CARVALHO, versão do grego e estudo complementar..., *op. cit.* e número de páginas.

<sup>15</sup> IDEM, *ibidem*, p. 100.

cuidado de confrontar a aproximação racional da fé com sua experiência mística<sup>16</sup>. Neste sentido, não só o intelecto tem maior destaque na sua obra, como também, a própria forma como escreve, por exemplo, *De quattuor gradibus violentiae caritatis*, dá mostras de grande capacidade de sistematização, mesmo quando aborda o tema do amor<sup>17</sup>.

Ainda no século XII, temos dois grandes nomes da ordem Cisterciense: Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry. O primeiro já fora chamado por Gerson, pai da via afectiva<sup>18</sup>. O que dizer, então, sobre Bernardo quando lemos os seus *Sermones in cantica canticorum*, ou ainda, *De diligendo Deo*, onde ele afirma: «Por isso, quereis ouvir de mim, por que motivo e de que modo Deus deve ser amado? E eu [respondo]: a causa pela qual Deus deve ser amado é Deus; o modo, amar sem medida»<sup>19</sup>. Amar sem medida, portanto, é o limite, se assim podemos dizer, do amor em Bernardo. Isto quer dizer que para ele o conhecimento de Deus é muito mais uma experiência e enquanto tal está mais próximo de uma mística afectiva do que de uma mística intelectual, ou, como

---

<sup>16</sup> Cf. A. MICHEL, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge – La Poétique de Dieu – V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, 1997, p. 348.

<sup>17</sup> Somente para ilustrar aquela sistematização e a clareza com que detalha os graus da violenta caridade: «Ecce jam habemus in ardenti dilectione quatuor violentie gradus de quibus superius proposuimus. Primus ergo violentie gradus est quando mens desiderio suo resistere non potest; secundus autem gradus est quando illud oblivisci non potest; tertius vero gradus est quando ei aliud sapere non potest; quartus autem, qui et ultimus, quando nec ipsum ei satisfacere potest. Im primo itaque gradu amor est insuperabilis, in secundo inseparabilis, in tertio singularis, in quarto insatiabilis. Insuperabilis est qui alii affectui non cedit; inseparabilis qui a memoria numquam recedit; singularis qui socium non recipit; insatiabilis cum ei satisfieri non possit». RICARDO DE SÃO VICTOR, *De quattuor gradibus violentiae caritatis*, in: *Amour plurielles...*, op. cit., p. 158.

<sup>18</sup> Cf. H. J. PADRÓN, «Experto crede, consideraciones sobre una antropología del deseo en San Bernardo de Claraval», in: M. BRUNA (Ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, EUNSA, 2005, pp. 263-278. O presente livro analisa muitas das ideias filosóficas do século XII, considerado como século do renascimento metafísico-antropológico da Idade Média. Embora não trate especificamente dos pressupostos das ideias acerca da experiência mística, alguns dos artigos permitem vislumbrar esses pressupostos e as suas consequências. Pode-se ver, por exemplo, a postura mais racionalista do cisterciense Isaac de Stella frente a *De mystica theologia* de pseudo-Dionísio, em A. FIDORA e M. S. M. NOGUEIRA, «“Iuxta rationalem quam diximus nostram theologiam”». Originalidad y alcance metafísicos de la teología racional de Isaac de Stella († 1178)», pp. 109-128.

<sup>19</sup> «Vultis ergo a me audire, quare et quo modo diligendus sit Deus? Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere». BERNARDO DE CLARAVAL, *De diligendo Deo*, in: *Amour plurielles...*, op. cit., p.80.

declara Michel: «Bernardo descarta-se inteiramente da dúvida. Ele encontra uma certeza no amor místico, que não se engana sobre a realidade do absoluto e que constata, também, no êxtase, que ele é indizível e mais que inefável, é impensável segundo os meios do conhecimento humano. É preciso passar pelas trevas; pois só a graça da iluminação, que vem de Deus, pode dissipá-las. Bernardo retoma a mesma doutrina, que é augustiniana, acentuando o seu aspecto místico. Ele sabe que o conhecimento de Deus é uma «experiência»<sup>20</sup>.

Guilherme de Saint-Thierry, por sua vez, segue muito de perto a filosofia de Bernardo, ao ponto de os estudiosos afirmarem que ambas as obras são uma meditação sobre o amor. No entanto, o texto de Guilherme parece mais “sóbrio”, no sentido em que encontramos uma tensão mais equilibrada entre razão e amor, bastando para isso espreitarmos, por exemplo, uma parte (Cap. 8, 21) da sua *De natura et dignitate amoris*: «Portanto, a vista criada pelo autor da natureza para contemplar Deus, luz natural da alma, é a caridade. Contudo, nesta vista estão dois olhos, amor e razão, sempre palpitantes e em certa medida num esforço natural para ver a luz que é Deus. Quando um dos dois [olhos] esforça-se sem o outro, não progride tanto; todavia, no momento em que se ajudam, mutuamente, podem muito e tornam-se, efectivamente, um único olho, sobre o qual diz o esposo no [Cântico] dos Cânticos: «tu feriste meu coração, ó minha amada, por um único dos teus olhos» (Cant. 4,9). Todavia, nisto trabalham muito, de modo que cada um daqueles, que é a razão, não pode ver Deus a não ser naquilo que não é, porém, o amor não consegue descansar a não ser naquilo que é [...]»<sup>21</sup>. Neste excerto, o sentido privilegiado para “ver Deus” é o olhar, que é a caridade, e nele estão representados

---

<sup>20</sup> A. MICHEL, *Théologiens et mystiques...*, op. cit., p. 237.

<sup>21</sup> «Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab auctore naturae creatus, charitas est. Sunt autem duo oculi in hoc visu, ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio. Cum alter conatur sine altero, non tantum proficit; cum invicem se adjuvant, multum possunt, scilicet cum unus oculus efficiuntur, de quo dicit sponsus in *Canticis*: «Vulnerasti cor meum, o amica mea, in uno oculorum tuorum» (Cant 4,9). In hoc autem plurimum laborant suo unusquisque modo, quod alter eorum, id est ratio, Deum videre non potest nisi in eo quod non est, amor autem non acquiescit requiescere nisi in eo quod est». GUILHERME DE SAINT-THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, in: *Amour plurielles...*, op. cit., p. 46.

a razão e o amor<sup>22</sup>. Quando só um funciona não se avança, quando ajudam-se mutuamente caminha-se para o conhecimento de Deus, e, assim, o peso do amor que parece maior em Bernardo, aparece mais equilibrado com a razão em Guilherme.

Antes de passarmos a Nicolau de Cusa, situando, deste modo, a questão no século XV, gostaríamos de mencionar o século XIII e com ele a sua maior figura: Tomás de Aquino. Como sabemos, Tomás foi não só um leitor como também um comentador da “obra” dionisiana. Fez um comentário ao *De divinis nominibus*, seguindo as lições de Alberto, em Colónia<sup>23</sup>; antes disso, fez um comentário às Sentenças de Pedro Lombardo (*Scriptum super Sententias Petri Lombardi*) cujos capítulos dos livros I e II versam sobre as vias de nomeação divina (*per causalitatem, per remotionem e per eminentiam*) e sobre uma descrição do amor proveniente do Areopagita. Ainda, como podemos ver na *Summa Theologiae*, o Aquinate retoma a questão do amor (usando, mais uma vez, a definição dionisiana) no contexto do “tratado das paixões”. Tentando resumir, minimamente, a leitura que Tomás faz de Dionísio e com este, da mística<sup>24</sup>, podemos concordar com Alain Michel quando ele esclarece: «Vê-se que Tomás não ignora a reflexão sobre a mística. Se se o segue, pode-se definir racionalmente o lugar que tem esta forma de espiritualidade em relação à escolástica. Repetimos, não se trata, para ele,

---

<sup>22</sup> Num estudo sobre Nicolau de Cusa, já referenciado por nós, Klaus Kremer, ao relatar as fontes cusanas para a compreensão das relações entre *affectus* e *intellectus*, afirma algo muito semelhante ao que é dito por Guilherme, mas cita as *Homiliae dominicales* de Godefridus Admontensis: «Aber auch ein Wort wie das des Gottfried v. Admont († 1165) darf nicht übersehen werden: »Es gibt nämlich zwei Augen in der Seele, den Intellekt und den Affekt. Wer auch immer den Intellekt ohne den Affekt [bzw.] den Affekt ohne den Intellekt hat, sieht gewissermaßen nur mit einem Auge. Aber besser ist es, etwas als nichts zu sehen. Viel glücklicher und freudiger ist man dran, beide Augen, nämlich den Affekt und den Intellekt, zu besitzen«». K. KREMER, «Das kognitive und affective...», *op. cit.*, p.137.

<sup>23</sup> O próprio Alberto já houvera feito um comentário d’*Os nomes divinos*, o que significa que Tomás, assim como outros, herda um número considerável de traduções e comentários da obra dionisiana.

<sup>24</sup> Embora Tomás, conforme Vicente d’Aggsbach, não faça menção à teologia mística: «Nec Rich(ardus) nec s(anctus) T(homas) aliquid scribunt de mystica theologia, [...] Sanctus Thomas, nec in *summa*, nec in scripto alio tenuem de mystica theologia facit mentionem». VICENT D’AGGSBACH, *Note contre Marquard Sprenger*, in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, p. 217.

de reduzir tais experiências às dimensões do pensamento humano e principalmente da razão. Ele quer somente se servir dela para definir as vias que conduzem ao divino e que permitem esclarecê-las [...]. Tomás acrescenta que há diversos tipos de êxtases, como o do conhecimento»<sup>25</sup>.

Neste sentido, podemos dizer que se Tomás de Aquino não deixa de lado, como sendo de menor importância, as questões relativas ao *affectus*, bastando para isso lermos alguns capítulos do *Comentário das sentenças*, bem como, alguns artigos da *Summa Theologiae*, por outro lado, dá um peso maior ao *intellectus*, fazendo mesmo com que, em fins do século XIII, Hugo de Balma, na parte final da sua *Mystica theologia* (escrita unicamente como o objectivo de expor a *Mystica theologia* do Areopagita) oponha o Doutor escolástico ao Doutor místico<sup>26</sup>. Isso fará, de alguma forma, com que no século XV haja uma distinção entre teologia escolástica e teologia mística, havendo também uma oposição mais forte entre *affectus* e *intellectus*<sup>27</sup>. Conforme escreve Andia: «Antes de Balma, os grandes doutores medievais mantiveram a unidade das duas vias com uma acentuação «intelectualista» em Tomás de Aquino e uma acentuação «afectiva» em Boaventura»<sup>28</sup>. Isto leva-nos, portanto, à conclusão de que antes de Hugo de Balma, embora já houvesse uma tensão entre *affectus* e *intellectus* na Idade Média, os filósofos mantinham a unidade destas duas instâncias, onde alguns davam mais

---

<sup>25</sup> A. MICHEL, *Théologiens et mystiques...*, op. cit., pp. 497-498.

<sup>26</sup> Cf. HUGUES DE BALMA, *Théologie Mystique*, int., texte latin, trad., notes et index F. Ruello; int. et apparat critiques de J. Barbet, Paris, Souciers chrétiennes, 1995-1996. Especificamente o Tomo 2: *De via unitiva*, § 32: 1-10, pp. 54-56 e *Quaestio difficilis*, §39, 46 e 49, pp. 221-233.

<sup>27</sup> Comentando o posicionamento de Vicente d'Aggasbach frente a Marquard Sprenger, no que diz respeito aos místicos e aos escolásticos nas suas relações entre *affectus* e *intellectus*, diz Vansteenbergh: «La mystique est certainement un don de Dieu. Si l'on n'admet pas qu'elle provienne d'un influx spécial de la sagesse divine, il faut reconnaître que le don de sagesse commun à tous les fidèles produit des actes différents chez ceux qui débutent ou progressent dans la vie spirituelle, et chez les parfaits; ou plus précisément que, chez les scolastiques, la sagesse couronne une ascension à la fois intellectuelle et affective, tandis que, chez les mystiques, l'affection seule se porte vers l'aimé, mais reçoit au terme de son ascension une connaissance supra-intellectuelle». E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance...*, op. cit., p. 65.

<sup>28</sup> Y. DE ANDIA, « «Consurge ignote ad unitonem». L'interprétation de Denys l'Aréopagite dans la *Théologie Mystique* d'Hugues de Balma et «les deux voies» », in: IDEM, *Denys l'Aréopagite...*, op. cit., p. 252, pp. 213-256.



importância ao afecto e outros ao intelecto, sem, entretanto, colocarem os dois pólos como contraditórios, como fez, já o dissemos, o próprio Hugo de Balma.

No entanto, não é Hugo de Balma que inaugura a distinção entre *affectus* e *intellectus*, instaurando, conseqüentemente, a oposição entre a via escolástica e a via mística, mas sim, um pouco antes dele, Tomás Gallus, no grande comentário que faz à obra dionisiana. Contudo, se Hugo de Balma é devedor das interpretações sobre Dionísio de Tomás Gallus, é também ele (Balma) o responsável pela radicalização daquelas interpretações, chegando mesmo a mostrar que a separação entre afecto e intelecto é não só possível, como também necessária. A partir daí, afecto e intelecto estarão em lados opostos, e, para alguns será necessário optar entre um e outro na experiência mística e são esses pressupostos que preparam o contexto do século XV, onde analisaremos a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*.

Passemos, agora, ao século XV e vejamos, mais de perto, o contexto onde está inserida a interpretação cusana acerca desta disputa. Para isso, faremos mais uma referência a Ysabel de Andia, acreditando que a mesma resume, com muito poder de síntese, o último ponto aqui abordado (a contraposição entre afecto e intelecto), ao mesmo tempo em que faz a ponte entre o século XIII e o século XV, fazendo referência a dois nomes que serão fundamentais para a discussão marcada pela troca de correspondência entre o Cusano e os monges de Tegernsee, referimo-nos a Jean Gerson e Vicente d'Aggsbach: «É com Tomás Gallus, como nós vimos, que se instaura a distinção das duas vias, escolástica e mística, mas é no mundo cartusiano que ela encontrará um grande eco. Guigues du Pont, contemporâneo de Balma, no seu *Tratado da Contemplação*, distingue uma contemplação especulativa, que procede por afirmações e negações, e uma contemplação anagógica, «de que fala o pequeno livro *Viae Sion lugent*», que é uma adesão imediata a Deus. Jean Gerson menciona a *Questão difícil* no Tratado prático da sua *Teologia mística* (1407) e nas suas *Considerações* (1424) endereçadas ao vigário geral da Grande Cartuxa, Oswald. Ele escreve que quis «interpretar

piadosamente» a *Viae Sion lugent*. É um outro cartucho, Vicente d'Aggsbach, que endurecerá a oposição das duas vias, escolástica e mística, questão debatida na «Querela sobre a douta ignorância», e o cartucho Nicolas Kempf discutirá as teses de Hugo de Balma na sua *Teologia mística* (por volta de 1450)»<sup>29</sup>.

### a) O contexto das *Cartas*: o século XV

Façamos uma breve contextualização, agora centrada no século XV, sobre a questão posta pelos irmãos de Tegernsee a Nicolau de Cusa<sup>30</sup>. Para tanto, será necessário que nos reportemos ao ano de 1452, precisamente ao dia 12 de setembro, data em que o Cusano inicia uma troca de correspondência com dois

---

<sup>29</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 253-254.

<sup>30</sup> Esse contexto já foi deveras apresentado e discutido, por isso, limitar-nos-emos a uma breve apresentação. Para uma demonstração mais detalhada, além dos textos já citados neste capítulo, como os de Flasch, de Haas e de Senger, veja-se também os seguintes estudos: J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism*, text, translation and interpretative study of "De visione dei", Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1985 (o estudo centra-se no *De visione dei*, mas faz referência aos vários textos cusanos no que toca à experiência mística. Também apresenta e discute as várias interpretações da *Mystica theologia* de Dionísio, no século XV); W. J. HOYE, *Die mystische Theologie...*, *op. cit.* (conforme observações na nota 13 da nossa Introdução); W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en el...», *art. cit.*, (além do estudo sobre a teologia mística no Cusano, podemos encontrar referências a outros textos sobre o contexto que estamos apresentando); M. SCHMIDT, «Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik», in: *MFCG* (18), 1989, pp. 25-47 (para o conteúdo das cartas e sua relação com a polémica acerca da teologia mística); C. TROTTMANN, «*Sic in vi affectiva*: note sur De theologia mystica III, 27, sa réception par Vicent d'Aggsbach, son dépassement par Gerson et quelques autres ultérieurs», in: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, Turnhout, SIEPM/BREPOLS, 2003, pp. 167-187 (embora só se refira a Nicolau de Cusa na conclusão, faz interessantes e detalhadas considerações sobre os textos de Gerson e de Vicente d'Aggsbach); Ainda, C. D'AMICO, «Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la *Teología Mística* de Dionísio Areopagita», in: L. A. de BONI e R. PICH, (Orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, pp. 731-743 (a autora concentra-se na carta de 14-9-1453 e analisa a posição de Nicolau de Cusa frente à polémica da interpretação da *Teologia mística*); também L. BAUR und E. HOFFMANN (Vorgelegt), *Cusanus-Texte III...*, *op. cit.*. Por fim, três estudos que não tratam, directamente, do Cusano, mas fazem importantes análises a Dionísio-Areopagita, à sua obra e à sua recepção na Idade Média, contribuindo, assim, para um maior esclarecimento do contexto em que está inserido o *Corpus Dionysiacum*: M. S. de CARVALHO, versão do grego e estudo complementar..., *op. cit.*; Y. DE ANDIA, *Denys l'Aréopagite...*, *op. cit.*; e T. BOIADJIEV et al. (Hrsg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* (Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999), BREPOLS, Turnhout, 2000.

eminentes irmãos do Mosteiro de Tegernsee: Gaspar Aindorffer e Bernardo de Waging. Gaspar Aindorffer assume a abadia de Tegernsee em 1426 e neste posto permanece como grande administrador, sob todos os aspectos, até a sua morte em 1461. É a este homem que, em 1452, Nicolau de Cusa entrega um exemplar dos seus Sermões, acreditando que os mesmos poderiam ajudar aos monges na sua meditação. O outro, Bernardo de Waging, bacharel em artes, vai para a Abadia de Tegernsee movido pelo clima de estudos e recolhimento que ali havia. Na biblioteca daquele mosteiro, Waging encontra o *De docta ignorantia* e, bastante entusiasmado com esta obra, escreve o texto *Laudatorium doctae ignorantiae*<sup>31</sup>.

Neste texto, Bernardo de Waging além de elogiar o *De docta ignorantia* (como o título já o indica) compara-o com a *Teologia Mística* do pseudo-Dionísio, mostrando em que pontos aqueles textos são semelhantes e distintos. Quanto à semelhança, afirma terem ambos o mesmo objectivo, ou seja, a união com o divino. No entanto, metodologicamente, assevera que *A docta ignorantia* utiliza-se de símbolos, enquanto a *Teologia Mística* usa as capacidades afectivas da alma. Acrescentando, ainda, que a *docta ignorantia* é o único caminho possível para ascender ao Absoluto ou ao Infinito<sup>32</sup>. Como se pode notar, o texto de Bernardo é uma verdadeira apologia à filosofia cusana, contudo, como escreve d'Amico: «[...] o que surpreende particularmente no texto de Bernardo não é a exortação à atitude da docta ignorantia, nem sequer o elogio da obra de Nicolau, senão o caminho que propõe para a aquisição da docta ignorantia, a saber, a leitura acrítica e com assentimento do coração do *De docta ignorantia*, do *Apologia doctae ignorantiae* e de outras obras de Nicolau de Cusa. Assim encontramos o Cusano transformado em mestre de espiritualidade!»<sup>33</sup>. É certo que Nicolau de Cusa sugere um “caminho” aos irmãos beneditinos como forma de auxiliá-los a compreender a questão da teologia mística, todavia, não é o caminho do qual fala Bernardo.

---

<sup>31</sup> Cf. M. S. M. NOGUEIRA, «O *De visione dei* como expressão..., *art. cit.*, p. 84.

<sup>32</sup> Cf. Bernard de Waging, *Laudatorium docte ignorantie*, in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, pp. 163-187.

<sup>33</sup> C. D'AMICO, «Nicolás de Cusa ante la polémica...», *art. cit.*, nota 9, p. 733.

Primeiro, porque o próprio Cusano escreve com a humildade e a sinceridade de quem ainda não percorreu, na sua totalidade, tal via (conforme podemos ler na *Carta de 22-9-1452*); segundo, porque ao tentar conduzir os irmãos de Tegernsee até a mais sagrada obscuridade (como afirma, por exemplo, em *De visione dei*), ele não só conduzirá, como, ao mesmo tempo, será conduzido pela sua própria tentativa que se realiza enquanto é experimentada. Por tudo isso, seus textos não podem ser lidos, como quer Bernardo, como se fossem uma espécie de “guia espiritual”, mas, sobretudo, como o relato e o questionamento de um homem religioso que procura viver e compreender a sua própria experiência mística<sup>34</sup>.

É sugestivo, portanto, o que afirma Haas acerca de Nicolau de Cusa e sua relação com a mística: «Na história da mística renana não deve faltar o nome do grande homem da igreja e cardeal, Nicolau de Cusa (1401-64)<sup>35</sup>. Por este motivo, não porque ele teria propagado e demonstrado com a vida a existência do fundamento de uma forma de existência mística em toda exclusividade – por exemplo, na sua pregação – mas sim por esta pura razão: porque ele tem feito, explicitamente, da “teologia mística” objecto da sua reflexão, no contexto do seu pensamento»<sup>36</sup>. Em outras passagens desta mesma obra, Haas afirma que a questão

---

<sup>34</sup> Cf. M. S. M. NOGUEIRA, «O *De visione dei* como expressão..., *art. cit.*, p. 86.

<sup>35</sup> Assim como não havia um lugar para a filosofia cusana na(s) “História(s) da Filosofia Medieval” ou na(s) “História(s) sobre o amor na Idade Média”, parece que também não há nos livros sobre a “Mística Alemã” ou sobre a “Mística na Idade Média”. Pelo menos é o que notamos, por exemplo, em A. de LIBERA, *La mystique rhénane, d’Albert le grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994. Embora o título sugira que o autor vai fazer uma abordagem somente até Eckhart, ele ainda dedica um capítulo a Berthold de Moosburg, referindo-se ao Cusano uma única vez, numa única linha, no final do livro, numa parte dedicada às “notices individuelles”. Algo semelhante acontece no livro de Alain Michel (*Théologiens et mystiques au..., op. cit.*), onde Nicolau de Cusa é referenciado uma única vez, numa única linha, no final do livro, onde o autor aborda Thomas Kempis e afirma que alcançou o limite da cronologia do seu trabalho, ou seja, o fim do século XV. Nunca é demais lembrar que o século de Nicolau de Cusa é, precisamente, o XV.

<sup>36</sup> A. M. HAAS, *Mystik im..., op. cit.*, p. 262. McGinn também reconhece a importância de Nicolau de Cusa na História da Mística, entretanto, afirma que esta importância ainda não foi apreciada como deveria: «La place de Nicolas de Cues dans l’histoire de la mystique chrétienne n’a pas encore été pleinement appréciée. Il a vécu au milieu d’une époque (vers 1300 et 1500), où se sont développées de nouvelles formes de mystique en langue vernaculaire, qui avaient souvent un caractère hautement personnel et fortement émotionnel, tout en essayant de créer une forme de mystique scolastique, c’est-à-dire organisée en traités et manuels sur la nature de la mystique à l’usage des confesseurs et des guides spirituelles. Le *De visione Dei* ne s’inscrit dans aucune de ces catégories, bien qu’il induise des exercices spirituels destinés à conduire à la vision unifiante. C’est également un résumé

da mística em Nicolau de Cusa não aparece somente, como pensam alguns, no *De visione dei*, mas em outros textos, principalmente nos seus escritos sapienciais. Senger, por sua vez, embora afirme que o conceito de mística ou de teologia mística não desempenhe um grande papel nos escritos cusanos, diz que a questão da mística apresenta-se em vários dos seus escritos, sobretudo, nos dos anos 50<sup>37</sup>.

Posto isto, retornemos ao ano de 1452 e, com este, à Carta que Nicolau de Cusa envia a Gaspar Aindorffer, procurando responder a seguinte pergunta feita pelo próprio Aindorffer em nome de toda a comunidade da ordem beneditina: «[...] uma alma devota, sem conhecimento intelectual ou ainda sem uma prévia ou concomitante reflexão, pode alcançar Deus somente pelo afecto ou pelo ápice do espírito (*apex mentis*) a que chamam *synderesim* e ser movida ou levada para Deus de forma imediata»<sup>38</sup>. Ao fazer tal pergunta, Aindorffer busca saber qual a opinião do Cusano, sobretudo, acerca da interpretação de Gerson (chanceler parisiense) sobre a *Mystica theologia* do pseudo-Dionísio, pois aquele afirmava só ser possível um conhecimento de Deus através do intelecto. Não é aqui o momento de entrarmos em detalhes em relação à resposta cusana, mas podemos adiantar que, se por um lado, ela concorda com a ideia de Gerson, por outro, esta concordância dá-se em parte, já que o Cusano embora não deixe de lado o intelecto, acrescenta a este uma outra dimensão, a dimensão do afecto, e ambos os termos tomarão lugar na sua teologia mística.

Numa outra Carta datada de 14 de setembro de 1453, Nicolau de Cusa procura responder a uma outra pergunta feita pelo prior Gaspar Aindorffer, a saber: qual o seu pensamento acerca da ordem que o pseudo-Dionísio, na sua *Mystica theologia*, dá a Timóteo, quando pede para este elevar-se por via da

---

structuré de théologie mystique qui prend position sur un certain nombre de problèmes clefs, discutés à l'époque». B. MCGINN, «Nicolas de Cues sur La Vision de Dieu», in: *La naissance de..., op. cit.*, p. 158, pp. 136-158.

<sup>37</sup> Cf. H. G. SENGER, «Mystik als Theorie...», *art. cit.*, p. 114.

<sup>38</sup> «[...] anima devota sine intellectus cognitione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant *synderesim* Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri». GASPAR AINDORFFER, *Carta (antes de 22-9-1452)*, p. 110.

ignorância até a teologia mística. A pergunta tem a sua razão de ser, uma vez que a interpretação de Vicente de Aggsbach (prior de Aggsbach) daquela obra dionisiana, diz o contrário do que escreveu Gerson, ou seja, diz que o conhecimento de Deus só é possível pelo afecto e, assim, está formado o contexto histórico-filosófico no qual está inserida a *Correspondência*: de um lado, a corrente intelectualista que diz que o único modo de atingir Deus é através do intelecto; do outro, a corrente afectiva que afirma que o caminho para a união com Deus é o caminho do puro afecto.

A pergunta feita por Gaspar Aindorffer se articula, segundo Beierwaltes, com a questão que moveu a chamada “disputa dos místicos” daqueles anos (1452-1453) e se desenvolveu a partir da interpretação mística dos teoremas cusanos da *docta ignorantia* e da *coincidentia oppositorum*<sup>39</sup>. Logo, a polémica acerca das interpretações do *Corpus Dionysiacum* na Idade Média estende-se até Nicolau de Cusa, derivando, a partir da sua filosofia, também uma interpretação mística dos seus teoremas. Quando Senger afirma que a questão da mística apresenta-se em vários escritos cusanos, ele diz que a mesma aparece em alguns teoremas como a douta ignorância, a coincidência dos opostos, a visão, a teoria; o que, de alguma forma, leva-nos a pensar que a mística cusana, se assim podemos chamar, deve ser compreendida na sua relação com estes e outros conceitos da sua filosofia. Para terminar, tentemos resumir o contexto da polémica, retomando as duas últimas partes do nosso texto.

A polémica acerca das interpretações da obra dionisiana, sobretudo a *Mystica theologia*, na Idade Média, oscila com mais ou menos intensidade entre o *affectus* e o *intellectus*, mais precisamente a partir do século XII (não esquecendo a influência que o pensamento de Agostinho exerceu em muitos filósofos deste período), quando toma uma forma mais afectiva com os Victorinos, passa pela ordem Cisterciense e chega ao século XIII com Tomás de Aquino, quando assume

---

<sup>39</sup> Complementa Beierwaltes. «Esta disputa, en la que, entre otros, participaron también el sacerdote secular Marquard Sprenger y el ganadero Johannes Schlitpacher, fue enardecida por el cartujo Vinzenz von Aggsbach. [...] A sus adversarios principales los sintetiza en la tríada “maldita” y en sí misma diversa (*tota trinitas personarum*): Gerchumar, Ger[son], Chu[sa] y Mar[quard]», «Elementos místicos en...», *art. cit.*, pp. 257-258.

uma forma mais intelectual. Todavia, até então, ambos os aspectos eram interpretados como complementares. Em fins do século XIII, com a interpretação de Hugo de Balma, por sua vez, influenciado pela leitura de Tomás Gallus, *affectus* e *intellectus* tomam caminhos opostos e passam a ser contraditórios, fundando uma distinção entre mística e escolástica que alimentará, de alguma forma, a *Devotio moderna*. No século XV, as interpretações multiplicam-se e chegam a um impasse (entre os mosteiros de Tegernsee e de Melk) quando Vicente de Aggsbach escreve seu *Tratado Contra Gerson*, opondo-se à visão intelectual deste, e procurando impor a sua visão puramente afectiva. Neste sentido, Vicente e Gerson “seguem” a distinção estabelecida por Hugo de Balma e, por isso, Nicolau de Cusa é “conclamado” pelos monges de Tegernsee a fazer um esclarecimento de modo que possa melhor “guiá-los” no seu caminho para Deus. Vejamos, então, a interpretação cusana.

### **3. «Cognoscere sit amare et amare cognoscere»: a interpretação de Nicolau de Cusa**

Concentremo-nos, primeiramente, nas *Cartas de 22-9-1452 e 14-9-1453* (respectivamente as de número 4 e 5 do texto estabelecido por Vansteenberghé). A primeira Carta, para além de abordar questões de ordem prático-religiosa, como o recebimento e o envio de textos e a cerimónia de algumas ordenações, por exemplo, que tem tomado um pouco do tempo de Nicolau de Cusa, procura responder, também, à questão colocada por Gaspar Aindorffer em nome dos monges beneditinos, qual seja, tornamos a repeti-la: «[...] uma alma devota, sem conhecimento intelectual, [...] pode alcançar Deus somente pelo afecto ou pelo ápice do espírito que nomeiam *synderesim* e ser movida ou levada para Deus de

forma imediata»<sup>40</sup>. O Abade de Tegernsee quer ouvir a opinião de Nicolau de Cusa acerca do papel do intelecto e do afecto na teologia mística, uma vez que, por um lado, a *De via triplici* de Hugo de Balma – ou também como é intitulada, *Mystica theologia* – ressalta a importância do afecto e, por outro lado, os muitos Opúsculos do chanceler Jean Gerson (chanceler da Universidade de Paris) destacam a predominância do intelecto. Entretanto, Aindorffer julga insuficientes as respostas encontradas naqueles textos.

Deste modo, na pequena *Missiva de 22-09-1453* o Cusano não responde com profundidade a questão posta por Aindorffer, porém, esboça alguns aspectos que devem conduzir seu posicionamento em relação ao *affectus* e ao *intellectus*. Embora, como já o dissemos, não se alongue na carta, Nicolau de Cusa expõe pelo menos cinco pontos na sua resposta: 1. a coincidência entre amor e conhecimento; 2. a questão do *amor sub ratione boni*; 3. a ideia, exposta ao longo da sua obra, do ser humano como *homo viator*; 4. a diferença entre ciência divina e ciência humana; e, finalmente, 5. o próprio relato da sua experiência. Vejamos, então, com mais detalhes, estes aspectos.

Depois de colocadas as questões de ordem prática, ele desculpa-se por não responder a questão posta por Gaspar Aindorffer, devido à cerimónia das ordenações que ocupava o seu tempo. Mesmo assim, posiciona-se, inicialmente, como alguém que compreende as instâncias do *affectus* e do *intellectus* como inseparáveis, já que indica um dos seus Sermões, o *LVII*<sup>41</sup>, como referência para a questão colocada pelos irmãos de Tegernsee:

«[...] sem dúvida, o conhecimento coincide com o amor. Com efeito, é impossível o afecto ser movido a não ser pelo amor, e o que quer que seja amado, não pode sê-lo excepto sob a razão do bem; todavia, como diz a verdade, ninguém é bom salvo Deus. Pois, tudo que é amado ou eleito sob a razão do bem, não é

---

<sup>40</sup> «[...] anima devota sine intellectus cognicione, [...] solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri». GASPAR AINDORFFER, *Carta (antes de 22-9-1452)*, p. 110.

<sup>41</sup> *Sermão LVII*, h XVII<sub>4</sub>. Embora os temas do *homo viator* e da coincidência entre amar e conhecer estejam relacionados, o parágrafo indicado por Nicolau de Cusa trata mais especificamente do primeiro tema.



amado sem um conhecimento do bem, visto que é sob a razão do bem que é amado. Portanto, em todo amor desta espécie, pelo qual se é transportado para Deus, há um conhecimento, ainda que [se] ignore o que seja aquilo que [se] ama»<sup>42</sup>.

Ao fazer coincidir o amar e o conhecer, a resposta cusana coloca-se no terreno do amor *sub ratione boni*, ou seja, nada pode ser amado senão em razão da sua bondade. Ora, se ao amarmos amamos somente aquilo que nos parece bom, é natural que tenhamos um conhecimento mínimo daquilo que amamos, pois, como poderíamos amar sem o conhecimento daquilo ou daquele que amamos?

Logo, o tema da coincidência entre amor e conhecimento relaciona-se directamente com a questão do amor *sub ratione boni*. Como teremos a oportunidade de mostrar, em outras partes do nosso trabalho, esta questão é recorrente em Nicolau de Cusa. Muitas vezes a influência se faz sentir através de Agostinho, bem como por meio da Escolástica. Sobre esta última, podemos afirmar juntamente com Vansteenberghé, que o bispo de Brixen ao utilizar tal motivo, qual seja, *tudo que é amado, é amado sob a razão do bem ou sob o aspecto da bondade*, usa uma máxima que é quase um axioma da Escola<sup>43</sup>. Entretanto, o que nos parece mais original no Cusano é que, apesar de utilizar uma máxima da Escolástica, a importância que dá à coincidência entre amar e conhecer o une mais estreitamente a Platão, ou, mais especificamente, a um passo conhecido do livro VI de *A República*, 508e – 509a. Neste texto, Platão mostra-nos não só o amor como sendo a procura do bem, como também é-nos dito que o bem proporciona a possibilidade de as coisas serem conhecidas e serem amadas. Ora, o Cusano parece levar até às últimas consequências a intrínseca relação entre o conhecimento e o amor do bem (Deus), pois todo amor que leva até Deus necessita de algum conhecimento, mesmo quando este conhecimento implica uma certa ignorância.

---

<sup>42</sup> «[...] quomodo scilicet in dilectione coincidit cognitio. Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi; nemo autem bonus nisi Deus, ut ait Veritas. Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret». *Carta de 22-9-1452*, p. 111-112.

<sup>43</sup> Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, p. 19.

Platão, com as imagens que utiliza naquele passo, afirma que, apesar de a vista precisar da luz e de esta ser semelhante ao sol, não seria correcto pensar que a luz é igual ao sol, do mesmo modo como a verdade e a ciência não são iguais ao Bem. Seria equivocado pensá-las como o próprio Bem, visto que este, na sua condição de Bem, é muito mais digno de estima. Nicolau de Cusa seguiu esta mesma direcção, pois o amor e o conhecimento são semelhantes a Deus. No entanto, seria errôneo afirmar que são o próprio Deus, já que, assim como o Bem platónico, Deus, na sua própria condição, é muito mais digno de ser estimado do que qualquer amor e qualquer conhecimento humano. Quer dizer, o amor e o conhecimento humano levam a Deus porque este, na condição de *purum intellectum* e *purum affectum/bonum*<sup>44</sup>, faz com que todo ser criado tenda, naturalmente, a amar e a conhecer seu criador, como por exemplo, através de uma *scientia laudis*, como veremos na *Carta a Albergati* e já apontámos em *De docta ignorantia*. Ora bem, se Deus é muito mais digno de estima, porque, dentre outras coisas, é a própria condição do amar e do conhecer dos homens, então, o máximo conhecimento que podemos ter dele será, sempre, uma ignorância, ou melhor, uma douta ignorância.

Esta ignorância, por sua vez, relaciona-se à temática do *homo viator* que nesta Carta, como todos os outros temas, é somente esboçada<sup>45</sup>. É também, já o dissemos, uma imagem recorrente no pensamento cusano. Nesta Missiva aquele tema une-se ao da ignorância não só porque saber é ignorar (tomando uma frase do *De docta ignorantia*), ou seja, a ignorância também é uma espécie de conhecimento, mas também porque na consciência da nossa ignorância, e na consciência que temos de que aquilo que buscamos é inatingível, compreendemos que a realização dá-se sempre enquanto busca, enquanto movimento, pois, como é afirmado nesta Carta: «[...] com efeito, o movimento do espírito, que é amor, cessaria se tivesse atingido o fim. Logo, é sempre movido para que atinja [cada vez] mais, e porque o bem é infinito, o espírito nunca deixa de ser

---

<sup>44</sup> Cf. *Sermão XLVIII*, h XVII<sub>2</sub>, 4: 15-16, p. 202.

<sup>45</sup> Por este motivo, e também porque acreditamos que este tema merece um melhor destaque na nossa tese, deixaremos para desenvolvê-lo quando abordarmos a questão do desejo.

movido. Em suma, o espírito que ama não pode descansar, porque a amabilidade do amado é inatingível»<sup>46</sup>. Desta forma, como aparece num dos Sermões, o homem é um peregrino que se move num caminho infinito<sup>47</sup>. Mais uma vez, depreendemos, do movimento realizado pelas instâncias do amar e do pensar, a dinâmica impressa pelo filósofo de Cusa à sua filosofia, ou seja, que a aprendizagem daquilo que é o homem não está nem na partida nem na chegada, mas no próprio caminho percorrido por aquele<sup>48</sup>.

Neste caminho, Nicolau de Cusa ressalta ainda as diferenças entre a sabedoria divina e a sabedoria humana, afirmando que é possível passar desta última para a primeira, desde que pela fé revestida do amor acreditemos em Cristo como filho de Deus e filho do homem, também já afirmado em *De docta ignorantia*. Acrescenta, como já podemos ver no *Idiota de sapientia*, que os sábios deste mundo alcançam a ciência humana, mas desprezam a divina que nada mais é do que a crença em Deus. Na *Carta a Albercati*, o Cusano torna a falar deste tema quando afirma que o pecado que reina no mundo, hoje, é que os homens vangloriam-se de serem doutos e sábios e pensam que podem alcançar Deus com a força da sua própria inteligência. Todavia, aquele capaz de reconhecer os limites do seu intelecto e, acima de tudo, capaz de amar Deus, pode, mesmo na sua simplicidade, possuir a ciência divina e ser arrebatado à visão mística. No entanto,

---

<sup>46</sup> «[...] cessaret enim motus spiritus qui est amor, si finem attingisset. Movetur igitur semper ut plus attingat, et quia est bonum infinitum, nunquam deficit moveri spiritus. Non potest igitur cessare spiritus amans, quia amabilitas amati est inattingibilis». *Carta de 22-9-1452*, p. 112.

<sup>47</sup> Cf. *Sermão CCXVI*, h XIX<sub>1</sub>, 9: 3-10, p. 86.

<sup>48</sup> Não resistimos, aqui, à tentação de citar as palavras finais de Carvalho, no seu estudo denso e belo sobre a *Teologia Mística* do pseudo-Dionísio. Refere-se ele, logicamente, ao Areopagita, mas seu texto bem poderia fazer referência à filosofia cusana, sobretudo, no que diz respeito ao tema do *homo viator*. Leiamos: «O problema estará sempre, contudo, em atentar seriamente que a oximorização não é figura, mas forma (*morphe*), matéria multirressoante de um espírito que tenha deveras aprendido a velha lição da filosofia como busca em vez de posse. De busca autêntica, atitude que antes de ser linguística é anímica, serenidade de um abandono libertador, acto próprio da alma recolhida do seio da multiplicidade na franca conversão à unidade da relação transcendental, ela que é expressão ontológica da simplicidade do que é inesgotável. Do outro. Sem desassossego mas incansavelmente sereno, gesto só possível porque se conhece do Outro a lei: superação do existir pelo amar, do Ser pelo Bem». M. S. de CARVALHO, versão do grego e estudo complementar..., *op. cit.*, p. 97.

quando erroneamente poderíamos pensar que Nicolau de Cusa seguiria com um discurso sobre o arrebatamento místico, como verificamos naqueles que defendem uma mística do puro afecto, ele chama atenção para o perigo que pode significar um tal estado de espírito, uma vez que muitos são enganados julgando visões imaginárias como verdadeiras.

Logo, num equilíbrio entre *affectus* e *intellectus*, equilíbrio que na chamada “disputa dos místicos” só encontramos, de forma tão evidente, em Nicolau de Cusa<sup>49</sup>, ele alerta para a ideia de a verdade (que é Deus) ser objecto do intelecto, e, neste sentido, ela não pode ser vista senão invisivelmente. É mais uma fórmula cusana de difícil explicação, mas é a forma, como muitas outras, que o nosso filósofo utiliza para explicar o inexplicável, pensar o impensável e dizer o indizível<sup>50</sup>. O próprio Nicolau de Cusa afirma, na sequência, que essa visão deveria ser matéria de um longo discurso, discurso este que, talvez, jamais seja suficientemente explicado. Importa perceber aqui que, se Deus é verdade, ele também é amor, logo, somente um conhecimento afectivo/intelectivo ou um amor intelectual pode ajudar-nos a alcançar aquela visão. Por fim, ele termina a Carta afirmando que a sua experiência mística ainda não está completa, isto é, como *homo*

---

<sup>49</sup> Afirmámos, anteriormente, que a relação entre afecto e intelecto só assume posturas opostas e contraditórias a partir de Hugo de Balma. Mesmo assim, se antes dele aquela relação é mais equilibrada e, portanto, mais complementar, não deixa de oscilar em muitos filósofos com uma predominância ora no *affectus* ora no *intellectus*. Queremos crer que, na filosofia cusana, o peso das duas instâncias são iguais, ou seja, uma não sobreviveria sem a outra, daí a importância de chamarmos a atenção para o tema do amor nos seus textos.

<sup>50</sup> Num artigo intitulado «A actualidade do pensamento de Nicolau de Cusa: a “Douta ignorância” e o seu significado hermenêutico, ético e estético», J. M. ANDRÉ fala-nos, primorosamente, na terceira parte do seu texto sobre o sentido estético de a *Douta ignorância* e declara: «[...] pelo místico reconhecemos o que nos ultrapassa e o que ultrapassa a nossa presença no mundo [...]», e é muito feliz quando cita Mikel Dufrenne cujas palavras talvez ajudem a compreender nossa última frase: «Espanto-me com a persistência de um leit-motiv: o tema do impensável. O mais alto do pensamento - .... - parece-me o mais obscuro, como se o cume do pensamento fosse precisamente o reconhecimento do impensável, um reconhecimento que não é uma abdicação, em que a razão deixa lugar à fé, mas em que ela descobre a fé sobre a qual se funda». In: *Revista filosófica de Coimbra* (20), 2001, p. 329, pp. 313-332. Sobre o tema do impensável, leia-se o belo estudo de Andreas SPEER, «Ce qui se refuse à la pensée: la connaissance de l’infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues», in: *Revue des sciences religieuses* (77), nº 3, 2003, pp. 367-388. Também, sobre o mesmo tema, o não menos belo texto de M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Cómo leer el...», *art. cit.*

viator, ele ainda está perfazendo o seu caminho na senda do infinito: «Efectivamente pode-se mostrar aos outros um caminho que, de ser ouvido, se sabe verdadeiro, ainda que por si mesmo não tenha sido percorrido; mais é mais seguro que invista através daquele pela visão. Eu se tiver escrito ou tiver dito [algo sobre isso] será incerto; pois eu ainda não provei, até agora, [o quão] agradável é o Senhor»<sup>51</sup>.

Vejamos, então, o desdobramento dessas questões numa outra Carta, a de 14-9-1453. Embora na pergunta feita pelo Mosteiro de Tegernsee peça-se apenas o ponto de vista de Nicolau de Cusa acerca da ordem que pseudo-Dionísio dá a seu discípulo na *Mystica theologia* no que toca ao «ignote ascendere ad mysticam theologiam», o Cusano acrescenta à questão o seu posicionamento sobre a exegese gersoniana do Areopagita depois do conhecimento do texto de Vicente de Aggsbach, o qual é enviado juntamente com a Carta<sup>52</sup>. A pergunta é diferente, mas a questão de fundo é a mesma da carta anterior: o que significa elevar-se por via da ignorância? Significa, como quer Vicente Aggsbach, deixar de lado o intelecto e mover-se somente pelo afecto? Ou quer dizer, como defende Gerson, que mesmo na ignorância ou pela ignorância o intelecto tem um papel decisivo na ascensão mística? Assim, mantemo-nos nas relações entre *affectus* e *intellectus* ou entre amar e conhecer. Vejamos, então, o que tem Nicolau de Cusa a dizer-nos sobre isto, agora, a partir da sua interpretação do pseudo-Dionísio.

Concentremo-nos, inicialmente, no que ele escreve acerca da

---

<sup>51</sup> «Potest enim quis aliis viam ostendere, quam scit ex auditu veram, eciam si per ipsam non ambulaverit; sed certius qui visu per eam incessit. Ego, si quid scripsero aut dixerò, incertius erit; nondum enim gustavi quoniam suavis est dominus». *Carta de 22-9-1452*, p. 113.

<sup>52</sup> Essa informação encontra-se em NICOLAS DE CUES, *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance (1452-1456), Du jeu de la boule (1463)*, avant-propos, traduction et notes par M. de GANDILLAC, Paris, O.E.I.L., 1985, doravante referenciado como: M. de GANDILLAC, avant-propos, traduction et notes *Lettres...*, *op. cit.*. Na nota nº 1 referente à *Carta de 14-9-1453*, encontramos a seguinte informação: «Réponse à une lettre perdue accompagnant l'envoi du texte de Vincent d'Aggsbach et la demande faite au Cusain de donner son avis sur l'exégèse gersonienne de Denys», p. 51. O texto estabelecido por Vansteenberghé não traz nenhuma dessas informações. Limita-se a dizer, no resumo da referida carta: «Après avoir lu un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson, les correspondants de Cusa lui avaient demandé ce qu'il pensait de l'«ascension ignorante» recommandée par l'Aréopagite à son disciple[...]». E. VANSTEENBRGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, p.113.

filosofia dionisiana, e, posteriormente, reflectamos um pouco sobre as consequências desta interpretação na sua filosofia. Primeiramente, Nicolau de Cusa posiciona-se a respeito da crítica que Vicente d'Aggsbach faz ao texto de Gerson. Apesar da deferência com que trata Aggsbach, «[...] por mais que aquele religioso cartuxo, homem que tem zelo de Deus [...]» («[...] et quamvis religiosus ille cartusiensis, vir Dei zelum habens [...]»), o bispo de Brixen discorda da leitura que aquele faz do texto gersoniano<sup>53</sup>. Entretanto, só podemos afirmar isso pelo que se segue da Carta, que é a leitura directa da tradução de Dionísio e não somente o ponto de vista de Nicolau de Cusa sobre o texto de Gerson ou de Aggsbach<sup>54</sup>.

A leitura cusana da ordem dada a Timóteo por pseudo-Dionísio centra-se em alguns aspectos já desenvolvidos no *De docta ignorantia* como, por

---

<sup>53</sup> Como Nicolau de Cusa assume, nesta Carta, a impossibilidade do ascender místico somente pelo afecto, podemos dizer que ele concorda com Gerson, uma vez que este entende a teologia mística como visão intelectual. Todavia, parece concordar com Vicente d'Aggsbach quando este, contrariamente a Gerson, não identifica contemplação e teologia mística. Segundo Cláudia d'Amico, Dionísio, o cartuxo, o mais importante comentador do Areopagita daquele tempo, também não concorda com a identificação feita por Gerson. Cf. D'AMICO, «Nicolás de Cusa ante la polémica...», *art. cit.*, p. 734.

<sup>54</sup> O Cusano refere-se à tradução feita por Ambrósio Traversari em 1436 cujo manuscrito encontra-se na sua Biblioteca (Codex Cusanus 43). Quanto ao texto do chanceler Gerson, Vansteenbergh, Gandillac e d'Amico afirmam que, provavelmente, Nicolau de Cusa não conheceu o texto. Baseiam-se para tal afirmação na forma como ele refere-se ao texto, nunca de maneira directa, bem como no facto da sua Biblioteca só conter uma obra gersoniana, o *Concilium publicum in causa communionis laicalis*. Para essas informações Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, nota nº 1, p. 114; M. DE GANDILLAC, *Avant-propos, traduction et notes Lettres...*, *op. cit.*, nota nº 3, p. 51 e C. D'AMICO, «Nicolás de Cusa ante la polémica...», *art. cit.*, p. 734. Contrariamente a esses posicionamentos, Haas afirma que Nicolau de Cusa possuiu e leu os escritos gersonianos, não o texto canónico que se encontra na Biblioteca Cusana, mas o duplo tratado gersoniano: *De mystica theologia speculativa (1402/03)* e *Theologia mystica practica (1407)*, baseando-se no direccionamento que Nicolau de Cusa dá aos três escritos do *Idiota*: «Nikolaus von Kues, der die gersonsche Schrift besaß und gelesen hatte, fährt bei diesem Punkt fort, wenn er in den 1450 entstandenen drei *Idiota*-Schriften die Gestalt des Laien als eines kompetenten Kenners der philosophisch-mystischen Problematik und Überlieferung einsetzt. Es handelt sich um drei Schriften, deren erste uns hier besonders interessieren soll: *De sapientia*». A. M. HAAS, *Mystik im...*, *op. cit.*, p. 253. Quanto às fontes para a compreensão cusana das relações do *intellectus* e do *affectus*, Klaus Kremer remete para Agostinho, Boaventura, Tomás de Aquino e Jean Gerson. Para este último, apoia-se no aparato da Edição Crítica do *Sermão XXXVII*, h XVII<sub>1</sub>, nota 16, p. 87, K. KREMER, «Das kognitive und affective...», *art. cit.*, nota 232, p. 137. Neste Sermão, o passo “referente” ao texto de Gerson encontra-se entre os símbolos [ ], o que significa ter sido um aditamento tardio de Nicolau de Cusa. De toda forma, as informações fornecidas pelos estudiosos não nos dão nenhuma certeza sobre o conhecimento ou desconhecimento por parte do nosso filósofo do texto de Gerson. Como a Carta que por ora analisamos pauta-se no texto de Dionísio e não de Gerson, deixemos esta polémica para um outro momento.

exemplo, o conceito de ignorância relacionado ao conhecimento, as teologias afirmativa e negativa e seus posteriores desdobramentos numa teologia mística, e a própria ideia da *coincidentia oppositorum*. Por outro lado, antecipa alguns aspectos que serão desenvolvidos no seu *De visione dei*, cuja redacção começa no mesmo ano do envio desta Missiva, por exemplo: o movimento do amante em busca do amado, as relações das instâncias do intelecto e da vontade, e a importância da experiência sensível no acesso à experiência mística<sup>55</sup>. Posto isto, Nicolau de Cusa começa por dizer que do texto dionisiano não se pode interpretar a ordem dada a Timóteo, *agnóstos anatheis* ou *ignote ascendere*, como um abandono total do intelecto, e, nesta direcção, retoma o célebre significado do Cap. I do *De docta ignorantia* onde explica *quomodo scire est ignorare*. Neste sentido, afirma que só é possível ascender por via da ignorância quando se utiliza o espírito racional: «Pois, não se pode dizer [que] se eleva de modo ignorante a não ser a respeito da virtude intelectual, além disso, o afecto não se eleva de modo ignorante, porque não [pode elevar-se] de modo conhecedor a não ser que tenha a ciência a partir do intelecto. Ciência e ignorância dizem respeito ao intelecto, não à vontade, assim como bem e mal [dizem respeito] à vontade, não ao intelecto»<sup>56</sup>.

Ao mostrar que a ignorância e a ciência concernem ao intelecto, Nicolau de Cusa nada mais faz, de maneira lógica, do que enfatizar que não se pode falar sobre a ignorância sem que este falar esteja relacionado ao intelecto. Deste modo, o que pseudo-Dionísio quer dizer ao seu discípulo, quando pede para este elevar-se por via da ignorância, não é que ele abandone a razão, mas sim que ele consiga ultrapassá-la, pois, enquanto compreendemos o que julgamos ser Deus, na verdade não compreendemos, uma vez que Deus só pode ser compreendido na sua incompreensibilidade. Daí porque o nosso filósofo faz uma referência à primeira

---

<sup>55</sup> No momento, limitar-nos-emos ao que é dito sobre aqueles temas nesta Carta.

<sup>56</sup> «Ignote enim consurgere non potest dici nisi de virtute intellectuali, affectus autem non consurgit ignote, quia nec scienter nisi scienciam habeat ex intellectu. Scientia et ignorantia respiciunt intellectum, non voluntatem, sicut bonum et malum voluntatem, non intellectum». *Carta de 14-9-1453*, p. 115.

Epístola de Dionísio ao monge Gaio, onde o Areopagita explica, com muita propriedade, que o conhecimento de Deus só se dá na sua incognoscibilidade<sup>57</sup>.

Com isto, o pensador alemão explica como saber é ignorar e introduz um outro ponto na sua argumentação que diz respeito ao conceito de treva, e, ao mesmo tempo, possibilita a discussão acerca das teologias afirmativa, negativa e mística, proporcionando, também, uma reflexão sobre a teologia copulativa que se encontra para além da coincidência dos opostos<sup>58</sup>. Ele esclarece: «Com efeito, se a mente não compreende mais amplamente, ela está fixada nas trevas da ignorância; e quando percebe as trevas é o sinal de que aqui está Deus, a quem procura»<sup>59</sup>. Ora, a treva é o signo da presença de Deus, como tal, é signo também do nosso avanço na busca daquele, porque na treva permanecemos na ignorância e nesta permanecemos na busca. Busca que não só move o homem, mas também dá um significado ao seu movimento. Movimento que deve superar as afirmações e as negações e alcançar a visão mística e secreta.

Para Nicolau de Cusa, não se penetra na treva se não se pratica a teologia negativa, pois, ao negar tudo de Deus, encontramos, paradoxalmente, o que Deus não é, ou seja, permanecemos na treva e na ignorância. Logo, vemos invisivelmente Deus ou o seu lugar. No entanto, se optarmos pela teologia afirmativa, só encontraremos imagens e de maneira velada. Todavia, para ele, optar por uma ou outra via, mesmo a negativa, é permanecer numa via disjuntiva e nesta uma coincidência dos opostos, onde treva é luz e ignorância é ciência, é impossível. Assim, o nosso filósofo entende que o Areopagita, em outras obras, utiliza uma “teologia disjuntiva”, na qual privilegia a negação, mas em sua *Mystica Theologia*

---

<sup>57</sup> «A treva é invisível na luz, é-o tanto mais quanto mais forte é a luz. Os conhecimentos escondem a incognoscibilidade, e tanto mais quanto mais são os conhecimentos. [...] Pois Deus mais que habita além da inteligência e além de toda a existência. Em si mesmo, nem é absolutamente conhecido nem é ser, mas é mais que existente e é cognoscível para além de toda a inteligência. É esta perfeita incognoscibilidade, no mais alto sentido da palavra, que constitui o conhecimento daquele que está para além de tudo o que se conhece». PSEUDO-DIONÍSIO, Carta nº 1, in: M. S. de CARVALHO, versão do grego e estudo complementar..., *op. cit.*, p. 75.

<sup>58</sup> Veja-se para essa questão, L. PEÑA, «Au-delà de la coïncidence...», *art. cit.*, pp. 57-78.

<sup>59</sup> «Si enim mens non intelligit amplius, in umbra ignorancie constituetur; et quando sentit caliginem, signum est quia ibi est Deus quem querit». *Carta de 14-9-1453*, p. 114.



supera a disjunção e alcança a teologia mística e secreta, que pode ser a própria coincidência<sup>60</sup>. A partir daí, Nicolau de Cusa mostra o que é necessário para fazer uma teologia mística, ao mesmo tempo em que expõe seu discurso sobre o impossível e o necessário:

«Daí, é necessário àquele que teologiza misticamente lançar-se nas trevas, acima de toda razão e de toda inteligência, também perdendo a si próprio; e descobre como aquilo que a razão julga impossível, a saber, que algo é e não é ao mesmo tempo, é antes a própria necessidade; se não fosse vista tão grande treva e densidade da impossibilidade, não existiria a suma necessidade que não contradiz àquela impossibilidade; mas a impossibilidade é a verdadeira necessidade mesma»<sup>61</sup>.

Notemos que é necessário ultrapassar toda a razão e toda a inteligência para penetrar na treva, porque somente nela descobriremos o que a razão julga impossível: a coincidência dos opostos. Isto que parece impossível, sob o princípio de não-contradição, é verdadeiramente necessário sob a coincidência dos opostos.

---

<sup>60</sup> O pequeno texto de Dionísio não fala, em momento algum, de coincidência. Certamente, como interpreta Nicolau de Cusa, o Areopagita aborda as teologias afirmativa, negativa e mística ou secreta, mas não relaciona esta última, expressamente, à coincidência dos opostos, o que não significa que a relação não possa ser feita. Todavia, o texto dionisiano só chega até a teologia mística ou secreta como superação das afirmações e das negações. A extensão disto até uma coincidência dos opostos é mais um desdobramento da interpretação cusana em favor da sua própria filosofia que, especificamente, uma expressão dionisiana. Neste mesmo direcionamento, afirma Hopkins: «The foregoing two letters of september 22, 1452 and september 14, 1453 testify to the fact that Nicholas's reflections on mystical theology were an extension of his doctrine of learned ignorance». J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's – dialectical...*, op. cit., p. 16. Embora neste excerto, Hopkins não se refira, directamente, a coincidência dos opostos, na nota 101 que acompanha esse texto, a passagem da *Carta de 14-9-1453* é exactamente a que comentamos e na qual o Cusano fala sobre a *contradictorium coincidentia*. Além disso, Flasch, ao mostrar a diferença de interpretação entre Nicolau de Cusa e Alberto, afirma que para o Cusano a teologia mística é um outro nome para a teoria da coincidência: «Die „mystische Theologie“ ist für Cusanus nicht wie für Albert die *remotio*, die Negation aller Prädikate. Sie ist ihm *nicht* identisch mit der negativen Theologie, sondern sie ist ein anderes Wort für die Koinzidenztheorie». K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte...*, op. cit., p. 412. Também, Beierwaltes, no que diz respeito à “modificação” operada por Nicolau de Cusa na sua interpretação de Dionísio, assevera: «El Cusano no sólo fue un lector e intérprete profundo de los escritos de Dionísio Areopagita, sino que también assumió en su propia teología filosófica – modificándolos productivamente – una serie de pensamientos dionisíacos, enlazándolos conscientemente con la filosofía platónica, especialmente la de Proclo». W. BEIRWALTES, «Elementos místicos en...», art. cit., pp. 255-256.

<sup>61</sup> «Unde necesse est mystice theolo(g)izantem supra omnem rationem et intelligenciam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere; et reperiet quomodo id quod ratio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas, ymmo, nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas que illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas». *Carta de 14-9-1453*, p.115.

Assim, quando o impossível é necessário, a impossibilidade torna-se a própria necessidade através da qual o homem busca, imperativamente, compreender o incompreensível que só pode ser compreendido sob o modo da ignorância onde «[...] há uma certeza, que a treva é luz, e a ignorância ciência»<sup>62</sup>.

A partir deste ponto, o bispo de Brixen continua a interpretar o texto dionisiano e continua a discordar da leitura de Vicente d'Aggsbach; entretanto, introduz a questão do afecto na sua interpretação. Torna a repetir a máxima de que nada de desconhecido pode ser amado, e, neste sentido, ao falar sobre o movimento do amante em busca do amado, afirma que mesmo quando o amante eleva-se sob o modo da ignorância, necessita ter algum conhecimento daquilo que ele ama. Destarte, a via da ignorância, a qual Dionísio recomenda a Timóteo, não pode significar, de maneira nenhuma, segundo a interpretação cusana, o abandono do intelecto e a elevação somente pelo afecto<sup>63</sup>. Todavia, se o afecto necessita do intelecto para penetrar nas trevas da ignorância, o intelecto, por sua vez, precisa do afecto para sentir na impossibilidade o gosto da necessidade. Assim, pelo menos, afirma Nicolau de Cusa: «Na verdade, a maneira como podemos transportar a nós próprios para a teologia mística, a fim de que provemos na impossibilidade a necessidade e na negação a afirmação, só com dificuldade pode ser transmitida, pois aquele gosto, que não pode existir sem a suma doçura e [sem] a caridade, não pode ser possuído perfeitamente neste mundo»<sup>64</sup>. Além disso, a dificuldade em transmitir aquele sabor dá-se, não só porque aqui somente o possuímos imperfeitamente, como também porque alcançar a teologia mística

---

<sup>62</sup> «[...] *esse certitudinem, et caligem lucem, atque ignoranciam scienciam*». IDEM, *ibidem*, p. 115. Sobre isso, esclarece-nos K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte...*, op. cit., p. 443: «Die rein affektive Deutung der mystischen Theologie lag Cusanus immer schon fern. Das Warten auf den *raptus* steckt voller Täuschungen. Es spielte in den Schriften des Cusanus nie eine Rolle. Auch daß die Koinzidenz nicht bloß ein Zusammenfallen entgegensezter Vollkommenheit sein kann, stand seit *De docta ignorantia* fest. Im Brief redet Cusanus nur von den *contradictoria*; er spitzt die Koinzidenztheorie zu der neuen Formel zu: Wo die Unmöglichkeit ist, da ist die Notwendigkeit».

<sup>63</sup> Acerca desse ponto, todos os estudiosos cusanos parecem ser unânimes.

<sup>64</sup> «Verum quomodo possimus ad misticam theologiam nos ipsos transferre, ut degustemus in impossibilitate necessitatem et in negacione affirmacionem, difficiliter tradi potest, nam degustacio illa, que sine summa dulcedine et caritate non potest esse, in hoc mundo perfecte non potest haberi». *Carta de 14-9-1453*, p.115.

significa, nas palavras do cardeal, penetrar na própria infinidade absoluta.

No coração mesmo deste mergulho no infinito, ele abandona o texto dionisiano e converte-se numa espécie de guia aos irmãos de Tegernsee, de modo a indicar um dos caminhos possíveis para alcançar a teologia mística. Ora, enquanto Dionísio, na segunda parte do seu opúsculo, fala em celebrações das aféreses e privação da visão como formas para alcançar a treva divina, Nicolau de Cusa apela à experiência, e, nesta, a um sentido em especial: a visão. Ele recomenda, então, alguns dos seus escritos e nestes, um capítulo em especial onde parte de uma imagem que, ao mesmo tempo, vê todo mundo e cada um<sup>65</sup>:

«[...] de alguma maneira somos conduzidos, por uma experiência sensível, para a teologia mística, de modo que contemplemos, da forma mais segura, a visão infinita [que é] ver todas as coisas, simultaneamente, e cada uma, singularmente, [como quem] abraça todos com amor e diligência, como se não tivesse o cuidado a não ser com aquele único; não podendo conceber-se que tenha aquele [cuidado] com qualquer outro, a não ser que isto lhe seja revelado [...]»<sup>66</sup>.

Ora, o Cusano não apela aqui nem à teologia negativa nem tampouco à privação da visão (*annómatos*), ao contrário, faz apelo a uma *praxim experimentalem* através da qual os monges beneditinos podem saber muitas coisas acerca da teologia mística, destacando a metáfora do olhar que será desenvolvida no *De visione dei*. Entendemos que esta práxis experimental não pode ser compreendida sem as instâncias do *affectus* e do *intellectus*: primeiro, porque a mesma realiza-se enquanto movimento do amante em direcção ao amado<sup>67</sup>, e este

---

<sup>65</sup> Esclarece-nos Gandillac na notas que complementam a sua tradução das Cartas aos Monges de Tegernsee: «Au dernier chapitre du *Complément théologique*, le Cusain écrit: « De même que Dieu est mesure de lui-même et de toute chose et de chacune, ainsi vision et voir en Dieu ne sont qu'un. [...] En voyant les créatures, tout ensemble il se voit. [...] Coïncident en Dieu voir et être vu » [...], mais sans référence encore au tableau de Roger de la Pasture qu'évoque ici le cardinal et dont il développera le paradigme dans le *De visione Dei*». M. DE GANDILLAC, avant propos, traduction et notes *Lettres...*, *op. cit.*, nota n° 10, pp. 52-53.

<sup>66</sup> «[...] quodam sensibili experimento ducamur ad misticam theologiam, ut certissime intueamur infinitum visum ita omnia simul videre quod singulariter singula, et omni (f° 251) amore et diligencia amplecti, quasi non habeat nisi de illo uno curam; et non potest concipi quod eam habeat de aliquo alio, nisi hoc sibi reveletur [...]». *Carta de 14-9-1453*, p. 116.

<sup>67</sup> Nesse movimento é preciso destacar a importância do *desiderium intellectuale*, ao qual dedicaremos um capítulo.

mover-se não pode ser só pelo *affectus*, mas também pelo *intellectus*; segundo, porque o modo místico pelo qual se pode ver Deus é, por si só, uma experiência, contudo, só se realiza na treva da coincidência («in caligine coincidentie») que é, conforme Nicolau de Cusa, a própria infinitude. Ora bem, posta a máxima cusana da improporcionalidade entre o finito e o infinito, o mergulho nas trevas exige todas as potências humanas para se viver uma autêntica práxis experimental<sup>68</sup>, que, enquanto tal, pode ser sempre aperfeiçoada, mas que jamais poderá abraçar na sua finitude a infinitude absoluta.

O que podemos, pois, concluir das relações entre amor e conhecimento a partir da *Correspondência*? Antes de responder, complementemos o conteúdo das duas Missivas expostas com algumas passagens de outras Cartas que se encontram no mesmo volume da edição de Vansteenbergh. Começemos com a *Carta de 12-2-1454* endereçada a Gaspar Aindorffer. É uma Missiva curta, em que, entretanto, para além dos comentários relativos à acção de homem da igreja, são colocados, também, pontos interessantes no que toca a relação amor e conhecimento. Acrescentamos que nesta Carta, em particular, Nicolau de Cusa centra suas considerações sobre a importância do amor.

Assim, ele elogia o desejo inflamado dos irmãos beneditinos para a apreensão da absoluta caridade, afirmando que uma mente que deseja alcançar Deus (o amado) não pode abrir mão de nenhum meio para, um dia, atingir o seu objectivo: «É procurado o Deus oculto aos olhos de todos os sábios; e porque ele inspira o que seja buscado, a mente que [o] deseja ardentemente nada abandona [na] tentativa de atingir, um dia, o amado»<sup>69</sup>. Não negligenciar nenhum dos meios possíveis significa, de entre outras coisas, unir todas as potências do homem,

---

<sup>68</sup> Gostaríamos de esclarecer a nossa escolha no que se refere ao termo “práxis experimental”, pois não queremos que esta seja entendida no sentido de uma pura “experiência mística afectiva”. Sendo assim, não discordamos da existência de uma práxis intelectual na filosofia cusana, apenas optamos pelo termo práxis experimental porque, primeiro, é o termo utilizado na Carta, e, segundo, porque o termo pode sugerir o uso do *affectus* e do *intellectus*, o que nos parece uma visão mais condizente com a não disjunção proposta pelo Cusano.

<sup>69</sup> «Queritur Deus absconditus ab oculis omnium sapientum; et quia inspirat ut queratur, mens avida nichil dimittit intemptatum ut aliquando attingat ad amatum». *Carta de 12-2-1454*, p. 121.

mesmo as que, aparentemente, podem ser vistas como opostas. É esclarecedor o que nos diz Kremer a respeito dessa aparente oposição: «Por isso, o *affectus* pode, por um lado, ser algo intrínseco ao próprio intelecto, por outro lado, ele pode, também, colocar-se contra este intelecto. [...] o afecto compreende-se, daqui em diante, como a própria força do espírito, embora capaz de se opor ao intelecto, não deixa de ser capaz, sobretudo, de completar o poder intelectual, de complementar»<sup>70</sup>. No percurso em busca do amado, mesmo na remota possibilidade de alcançá-lo um dia, se faz necessário a estreita relação entre amar e conhecer. Mais uma vez, as palavras de Kremer são significativas a esse respeito: «A esta força do afecto complementadora e por isso, enriquecedora do intelecto, indispensável para o seu actuar, atribui o Cusano grande valor»<sup>71</sup>.

Ainda nesta Carta, Nicolau de Cusa, depois de afirmar que somos peregrinos («viatores sumus») e que na busca do amado alguns optam por uma determinada via e outros por um caminho diferente, ele afirma que a via mais curta e a mais segura para Deus é a via do amor:

«[...] todavia, o caminho mais curto e mais seguro é o amor, como nos ensinam as Sagradas Escrituras [...] «Pois, quem ama Deus, é conhecido por aquele»; quem é conhecido por Deus, conhece Deus, porquanto nada de desconhecido é amado. Logo, o amor conduz ao abraço do [que é] conhecido. «Deus é caridade, e quem permanece na caridade, permanece em Deus e Deus naquele»; portanto, a caridade perfeita está acima da coincidência dos contraditórios, do que contém e do que é contido»<sup>72</sup>.

Ele corrobora, também, o amor *sub ratione boni*, máxima seguida ao longo da sua obra e que volta a ser utilizada na *Carta de 28-7-1455* quando aborda o tema da coincidência entre o movimento do *affectus* e do *intellectus*, usando como parte da sua argumentação os textos de Aristóteles e de Tomás de Aquino, bem como

---

<sup>70</sup> K. KREMER, «Das kognitive und affective...», *art. cit.*, p. 134.

<sup>71</sup> IDEM, *ibidem*, p. 135.

<sup>72</sup> «[...] brevissima autem via et securissima est dilectio, uti nos instruunt sacre littere». Pautando-se em I João, 4, 16, prossegue: « «Qui enim diligit Deum, hic cognitus est ab eo»; qui a Deo cognitus est, hic Deum cognoscit, nichil enim incognitum amatur. Dilectio igitur ducit ad amplexum cogniti. «Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo»; perfecta igitur caritas est super coincidentiam contradictorium continentis et contenti». *Carta de 12-2-1454*, p. 122.

referenciando alguns dos Sermões daquele ano<sup>73</sup>, como, por exemplo, o *Sermão CLXXII*, no qual gostaríamos de nos deter um pouco para mostrar a estreita relação entre amar e conhecer.

O Cusano volta a afirmar que quanto mais amamos Deus, mais o conhecemos e que o nosso grau de amor revela o nosso grau de conhecimento<sup>74</sup>. Neste sentido, continuando com a ideia de que o amor inclui o conhecer, podemos dizer, juntamente com o nosso filósofo, que o amor impulsiona todos os nossos pensamentos e todas as nossas acções, por isso, ele diz e reitera no *Sermão CLXXII*:

«Todavia, o amor não existe sem conhecimento. Por isso, convém que aquela natureza seja capaz de Deus pela via do conhecimento, para que possa saborear a suavidade do Senhor a quem deve amar, visto que nada de desconhecido pode ser amado. [...] E como Deus é a caridade, a mente não pode conhecer Deus e não amá-lo; deste modo, não pode haver uma verdadeira ciência de Deus onde não há caridade. [...] Por outro lado, examina com cuidado de que modo assimilar e ser assimilado coincidem na mente, tal como o seu entender e amar. Pois a mente sem o desejo não entende e sem o entendimento não deseja. Portanto, a mente é o princípio do intelecto e do afecto. A mente é uma força simples e a mais nobre, na qual coincidem o entender e o amar»<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Cf. *Carta de 28-7-1455*, p. 159-160 :«Qui enim ponunt affectum in penitus ignotum ferri seu moveri, contradicunt Aristoteli, in 3<sup>o</sup> *De anima*, qui ait quod affectus non movetur in suum obiectum nisi apprehensum, bonum enim apprehensum movet affectum; et ita omnes theologi, et S. T. in questionibus veritatis de justificatione impij, articulo 5<sup>to</sup>. Verum de coincidencia motuum intellectus et affectus aliqua in sermonibus huius anni, maxime festi purificationis, lacius locutus sum; et sermones suo tempore, quos nunc ordino ut scribantur, videbitis etc».

<sup>74</sup> A relação entre amar e conhecer aparece, explicitamente, nos os *Sermões CLV, CLXXII, CCXXXVII, CCXLIV*. Sobre esta relação afirma Bredow: «Der Liebende erkennt Gott in seinem Wesen. Gott ist die Liebe, und da alles, was ist, durch Ihn ist, hat es sein Bestehen durch die Liebe. Aber allein die vernünftige Natur vermag dies Seinsverhältnis auch zu erkennen. Sie kann es aber nur dann, wenn sie sich selbst dem gleichformt, den sie schauen will: „Indem sie Gott liebt, der die Liebe ist, erkennt sie als Liebe Gott selbst und verkostet seine Süßigkeit... der Geist kann die Liebe nur erkennen indem er liebt“ (n.12). Dieses Liebeswissen ist in seiner Vollendung das ewige Leben. Aber die Liebe ist „uns natürlich“ (n. 13), d. h. sie ist nicht erst durch Gnadengabe dem Geiste hinzugegeben. Es entspricht vielmehr von vornherein dem Wesen und der Natur des lebendigen Gottesbildes, daß es die Liebe dessen widerstrahle, dessen Bild es ist». G. von BREDOW, *Das Vermächtnis des...*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>75</sup> «Dilectio autem sine cognitione non est. Quare oportet naturam illam esse capacem Dei via cognitionis, ut possit degustare suavitatem domini, quem diligere debet, cum nihil incognitum diligere possit. [...] Et cum Deus sit caritas, non potest mens scire Deum et non diligere; ita non potest esse vera scientia Dei, ubi non est caritas. [...] Iterum considera, quo modo assimilare et assimilari in mente coincidunt sicut intelligere et diligere ipsius. Nam mens sine desiderio non intellegit et sine intellectu non desiderat. Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex

Neste parágrafo do Sermão há, pelo menos, quatro ideias que não podem ser compreendidas independentemente: 1. a forte relação entre amar e conhecer, uma vez que «dilectio autem sine cognitione non est»; 2. a tese cuja afirmação diz que não se pode conhecer Deus e não amá-lo, já que «non potest esse vera scientia Dei, ubi non est caritas»; 3. a importância do desejo para o conhecimento, pois, «mens sine desiderio non intellegit et sine intellectu non desiderat»; e 4. a coincidência entre assimilar e ser assimilado, ou entre entender e amar, posto que «mens est vis simplex nobilíssima, in qua coincidunt intelligere et diligere», o que implica também dizer que o conhecimento de Deus exige um certo movimento e, neste sentido, não há lugar para uma passividade por parte do homem ou da sua mente.

As ideias expostas naquele parágrafo pelo *Sermão CLXXII* mostram, com muita clareza, a intrínseca relação entre o amar e o conhecer, ou o *affectus* e o *intellectus*, no entanto, também com muita clareza exigem a reflexão de ambos os aspectos numa unidade de sentido. Como escreveu Álvarez-Gómez: «Manter a distinção entre entendimento e vontade, na forma tradicional, dificulta também a própria visão do problema, que se apresenta em sua verdadeira perspectiva à luz da *coincidentia oppositorum*[...]»<sup>76</sup>. Assim, amor e conhecimento coincidem na mente do homem e, se essa mente, como afirma o Cusano, é tanto o princípio da inteligência quanto da afeição, ambos os termos devem ser vistos não como contrários um do outro, mas na superação desta perspectiva dicotômica<sup>77</sup>.

Neste mesmo sentido, é afirmado no *Sermão CCXXXVII*: «Com efeito, a caridade, que é Deus, quanto mais é amada, mais é compreendida e quanto mais é amada, mais é conhecida pela caridade e quanto mais ama aquele que ama,

---

nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere». *Sermão CLXXII*, h XVIII<sub>3</sub>, 2:1-5, 3:14-17, 19-24, pp. 249-250.

<sup>76</sup> M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*, p. 67.

<sup>77</sup> Ainda cf. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ: «La relación de que aquí vamos a hablar no es la de una simple implicación de apetencia y conocimiento de Dios en cuanto que este nos presente el bien y despierte en nosotros el deseo de poseerlo. Esta concepción, de índole marcadamente intelectualista, es, en su aparente simplicidad, sumamente problemática. En ella se presupone la distinción formal entre bien y verdad como fundamento a su vez de la distinción real entre el entendimiento y la voluntad. Esta distinción se llega con frecuencia a hipostasiar hasta el punto de no ver la implicación radical e insoluble de las dimensiones cognoscitiva y volitiva». IDEM, *ibidem*, p. 68.

mais conhece. Por isso, observai a coincidência»<sup>78</sup>. Torna a aparecer neste Sermão a coincidência entre amar e conhecer, pois Deus quanto mais é amado mais é compreendido e quanto mais é amado mais é conhecido. Também reaparece a ideia de que não amamos nada que seja totalmente desconhecido, isto é, a teoria do amor *sub ratione boni*<sup>79</sup>. Logo, só é possível conhecer Deus amando-o, ou melhor, amá-lo significa conhecê-lo e, neste sentido, o grau do amor revela o grau do conhecimento. Vejamos sobre isso um passo significativo do *Sermão CLV, vere Filius Dei erat iste*:

««Deus é caridade». O verbo de Deus [é] o verbo da caridade. O que o amor procura [é] somente ser amado. Este ser amado é conhecer o amor. O intelecto comunica-se por meio do amor. Mas porque Deus é o intelecto, que é a caridade, não pode ser conhecido de outro modo a não ser através do amor. «Portanto, quem dissesse conhecer Deus, mas não o amasse, seria um mentiroso». E «quem ama Deus, conhece aquele que ama», e o grau do amor mostra o grau do conhecimento. E porque Deus excede todo o intelecto, por esta razão, jamais é amado do modo como deve ser, ainda que seja amável, porque é a própria caridade»<sup>80</sup>.

Os actos de amar-pensar-conhecer se interpenetram neste texto, uma vez que se conhece o amor na medida em que se é amado e pensamos ou expressamos o nosso pensamento através do acto de amar (já que o intelecto se comunica através do amor). Além disso, Deus é mostrado, ao mesmo tempo, como intelecto e caridade («*Deus est intellectus, qui est caritas*») e assim, nele não podemos separar o amar e o conhecer. Logo, quem diz conhecer Deus deve, natural

---

<sup>78</sup> «Caritas enim, quae Deus est, quantum diligitur tantum intelligitur et quantum diligitur tantum cognoscitur a caritate et tantum cognoscit diligens quantum diligit. Ideo nota coincidentiam». *Sermão CCXXXVII*, h XIX<sub>3</sub>, 12:19-23, p. 210, ou ainda: «Unde ama veritatem ex toto corde, tunc fugis mendacium et falsum et omne peccatum, et invenies Deum, quem diligit anima tua. Deus enim veritas est. Modus igitur apprehendendi scientiam veritatis seu apprehendendi Deum mente intelligentiae est accedere ipsum spiritu desiderii seu amoris». IDEM, *ibidem*, 12: 11-17, p. 210.

<sup>79</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, 12: 17-19, p. 210.

<sup>80</sup> ««Deus caritas est.» Verbum Dei verbum caritatis. Quid quaerit amor nisi amari. Hoc amari est cognoscere amorem. Intellectus per amorem se comunicat. Sed quia Deus est intellectus, qui est caritas, non aliter potest cognosci nisi dilectione. «Qui igitur diceret se Deum cognoscere, et illum non diligeret, mendax esset.» Et «qui Deum diligit, cognoscit quem diligit», et gradus dilectionis est ostensio gradus cognitionis. Et quia Deus excellit omnem intellectum, ideo numquam sic diligitur, sicut diligibilis est, quia est caritas ipsa». *Sermão CLV*, h XVIII<sub>2</sub>, 2:6-17, p. 167.



e necessariamente, amá-lo, pois só o conhece na medida em que o ama. Por fim, como Deus excede todo o intelecto («*et quia Deus excellit omnem intellectum*»), jamais poderíamos conhecê-lo somente por nossa dimensão racional-intelectiva. Seria necessário tornarmo-nos o mais semelhantes possível a ele, pois como diz o *Sermão CLXXII*, «A semelhança é amável. Na verdade, amamos-nos a nós próprios na semelhança. E é por aquela natureza, que assim é criada, que se pode amar Deus»<sup>81</sup>. Deste modo, teríamos que conjugar, numa harmonia natural e necessária, o amar e o inteligir ou o pensar, já que em Deus, amar e inteligir coincidem, pois só o conhecemos à medida que o amamos («*quia amor ut amor non cognoscitur nisi amando*»).

Os Sermões referenciados, sobretudo o *CLXXII* de 1455, reiteram, de alguma forma, a ideia do amor como um caminho seguro para Deus, uma vez que neste caminho a instância do amar inclui a do pensar. Por fim, retomando a *Carta de 12-2-1454*, o Cusano, ainda fazendo uma forte referência ao caminho mais seguro e mais curto, afirma que a perfeita caridade está acima da coincidência dos contraditórios, o que é natural, uma vez que Deus é a perfeita caridade. Porém, se nesta Missiva o *affectus* parece ter um peso maior que o *intellectus*, mesmo quando Nicolau faz coincidir o amor e o conhecimento, numa outra *Carta de 18-3-1454* ele afirma que o caminho para Deus reside no conhecimento. Vejamos, então, mais de perto, se é possível conciliar a via da Carta anterior (*12-2-1454*) cuja direcção é o amor, com a via desta última cuja direcção é o conhecimento.

O destinatário, agora, é Bernardo de Waging. Na Carta que este escreve para Nicolau de Cusa, ele expõe suas ideias sobre a mística e fala da sua admiração pelo *De docta ignorantia*, embora enfatize o seu fascínio pelo *De quaerendo deum* e pelo *De visione dei*. Aliás, este último apresenta algumas questões problemáticas que o prior de Tegernsee gostaria de discutir melhor com o

---

<sup>81</sup> «Similitudo est amabilis. Nam nos ipsos in similitudine diligimus. Et est natura illa, quae sic creata est quod potest Deum diligere». *Sermão CLXXII*, h XVIII<sub>3</sub>,1:48-50, p. 249.

Cusano<sup>82</sup>. De toda forma, a questão de fundo que move tanto a carta de Bernardo quanto a resposta cusana é a mesma: a relação entre *affectus* e *intellectus*, da qual deriva a aproximação ou o afastamento entre o amor e o conhecimento. O filósofo alemão, ao entrar propriamente nas questões filosóficas, mostra-se mais cauteloso do que na carta anterior e começa por dizer que o assunto abordado pelo prior dos beneditinos é matéria rica em ambiguidades («Tangitis materiam que multis est ambigua, de gustu suavitatis divine»). Portanto, deve ser discutida à altura das dificuldades que comporta, ou, concordando com Vescovini, podemos afirmar que «O conceito ou os conceitos da teologia de Dionísio, tal como reelaborados pelo Cusano, reflectem uma meditação filosófica muito articulada e complexa»<sup>83</sup>.

Contrariamente à Carta que apresentamos mais acima (12-2-1454), nesta de 18-3-1454 o cardeal alemão afirma que o caminho para o gosto da suavidade divina está, conforme ensina Cristo, no conhecimento («Christus nos docet in cognitione illam esse»). Como, então, compreender esta nova afirmação, quando, anteriormente, ele houvera dito que o caminho mais curto e mais seguro era o do amor? Ora bem, para ambas afirmações, ele apoia-se nas Sagradas Escrituras. Para a via do amor cita I João, 4, 16; para a via do conhecimento cita João, 14, 8<sup>84</sup>. No entanto, ambas as passagens remetem para a ideia de que, «Deus caritas est; ostendere caritatem sufficit», ou seja, remetem à ideia de que se conseguirmos dar a conhecer a caridade, que é Deus, isto nos basta. Logo, a via em busca de Deus é o amor, não só porque Deus é o próprio amor, mas também, porque Ele manifesta-se

---

<sup>82</sup> Estas questões (cf. E. VANSTEENBERGHE, «*Autour de la docte ignorance...*», *op. cit.*, p. 131) serão resolvidas oralmente por Nicolau de Cusa. Quanto às ideias de Bernardo de Waging sobre a mística, apesar de este achar que os muitos textos que possui (dentre eles, o *De visione dei* e o *De gloriae verbo* de Gerson) não são suficientes para resolver o problema das relações entre *affectus* e *intellectus*, ele acredita que «[...] per amoris oculum videri Deum sive cognosci facilius ac verius, quia intimius, quam cognitione aut visione sola speculari, sit abstractiva, sitve intuitiva, inter quas visio alia si mediet, que scilicet intuitiva et abstractiva esse possit, quaestio est, ad quam respondeat qui melius scit, etc». BERNARD DE WAGING, *Carta (entre 12-2 e 18-3-1454)*, p. 132. Neste texto, o prior segue um caminho mais próximo de Vicente d'Aggsbach do que de Gerson e de Cusa.

<sup>83</sup> G. F. VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, Torino, UTET, 1998, p. 71.

<sup>84</sup> *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 1985, pp. 2290 e 2023 respectivamente: «E nós temos reconhecido o amor de Deus por nós, e nele acreditamos. Deus é amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele» e «Filipe lhe diz: “Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta!».

enquanto tal; ao mesmo tempo em que a via também é o conhecimento, não só porque nada de desconhecido pode ser amado, mas ainda porque é necessário dar a conhecer e conhecer, de alguma forma, é amar. Santinello afirma que o posicionamento de Nicolau de Cusa concilia elevação afectiva e visão intelectual<sup>85</sup>. Beierwaltes chega mesmo a falar de uma penetração mútua, intensa e necessária entre *dilectio* e *cognitio*. Assevera-nos: «[...] a compreensão é um momento necessário para a transparência e para a continuidade do processo. *In dilectione coincidit cognitio*: esta é a fórmula do Cusano para a unidade de *intellectus* e *affectus*, que se exigem mutuamente em sua teoria e práxis da mística e que se penetram mútua e intensamente»<sup>86</sup>.

A Carta que ora analisamos (18-3-1454) talvez seja a mais representativa em termos da necessária relação entre conhecer e amar ou amar e conhecer, tanto é que num determinado passo afirma o Cusano:

«Nós amamos o bem e procuramos o que seja aquilo que amamos, e, entretanto, como diz Agostinho, não [o] buscaríamos se [o] ignorássemos completamente. Logo, não há amor do bem sem conhecimento de todo o bem; e o conhecimento não existe sem amor. Há uma ciência do número [das coisas] desejáveis. Portanto, quem eleva a força da mente para aquela virtude infinita, mais una e mais simples, não pode negar, sendo a felicidade o último grau [das coisas] desejáveis e como isto é conhecer Deus, que onde está a felicidade conhecer é amar e amar, conhecer»<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Cf. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Bari, Laterza, 1971, p. 90.

<sup>86</sup> W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en el...», *art. cit.*, p. 279.

<sup>87</sup> «Amamus bonum et querimus quid sit quod amamus, et tamen, ut ait Augustinus, neque quereremus si penitus ignoraremus. Amor igitur boni sine omni boni notitia non est; et notitia sine amore non est. Scientia est de numero desiderabilium. Qui igitur ad virtutem illam infinitam, unissimam et simplicissimam aciem mentis elevat, non potest negare, si felicitas est ultimum desiderabilium et cum hoc est cognoscere Deum, quin ubi est felicitas, cognoscere sit amare, et amare cognoscere». *Carta de 18-3-1454*, p. 135. Nesta tendência para o bem, escreve M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*, p. 72: «El hombre no es ni vive sino como inteligente y volente, no es para luego perfeccionarse por medio de los actos de conocer e desear, sino que es únicamente y vive como tendecia hacia la perfección, actualizada en y por medio del conocimiento y el amor». Sobre este homem que tem uma tendência natural para Deus, mas que nem por isso deixa de oscilar de um pólo a outro, escreve Kremer: «Cusanus möchte weder einer Erkenntnis ohne Affekt und Liebe noch einem Affekt und einer Liebe ohne Erkenntnis das Wort reden. [...] Sein Erkenntnis- und daher auch sein Glückseligkeitsbegriff oszillieren in der Polarität von Einsicht und Affekt, von Erkennen und Liebe, von Denken und Wonne, von Geist und Herz, modern gesprochen von Intellektualität und Personalität». K. KREMER, «Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der

Mais uma vez, ele retoma a ideia do amor *sub ratione boni*, relacionando-a à questão do conhecimento, já que não podemos ter nenhum amor do bem sem algum conhecimento do próprio bem. Acrescenta a isto a concepção da felicidade como fim último do homem, alcançado, como não poderia ser diferente, no conhecimento de Deus e neste, conhecer é amar e amar é conhecer.

No entanto, uma pergunta permanece: amamos para conhecer ou conhecemos para amar? Se levarmos em consideração a ideia repetida ao longo da obra cusana, qual seja, não podemos amar aquilo que ignoramos, podemos afirmar que conhecemos para amar. Assim, considerando a primazia do amor e as consequências da sua definição como «forma e perfeição de todos os actos racionais» (como veremos mais adiante), podemos dizer que conhecemos para amar. Por outro lado, pelo que foi abordado neste capítulo, a resposta não se pode esgotar de modo unilateral. Como, então, resolver a questão? Talvez reflectindo a partir da conjunção e não da disjunção, ou seja, pensando que não conhecemos para amar nem amamos para conhecer, mas sim, conhecemos à medida que amamos e amamos à medida que conhecemos. Ora, Nicolau de Cusa assevera:

«Quem considera que Deus é o objecto da alma racional, tanto do intelecto quanto da vontade, esse converte-se às coincidências e diz: Deus, que está acima do bem e acima do verdadeiro, força do bem e do verdadeiro, não é alcançado como é, a não ser acima de tudo aquilo que é, igualmente, compreendido e amado, ainda que, enquanto nos dirigimos para ele não possamos aceder a ele a não ser buscando-[o]. Todavia, buscar não é [possível] sem compreender e [sem] amar»<sup>88</sup>.

Assim, pensar Deus como “objecto” da alma racional significa pensá-lo tanto como “objecto” do intelecto quanto da vontade. Daí ele não poder ser alcançado tal qual é, mas pode ser buscado, compreendendo que a nossa ascensão realiza-se sempre enquanto busca. Peregrinos que somos na senda do infinito, não está em nosso

---

Sehnsucht des menschlichen Geistes», in: *MFCG* (20), 1992, pp. 128-129, pp. 105-141.

<sup>88</sup> «Qui attendit Deum esse obiectum anime rationalis, et tam intellectus quam voluntatis, ille ad coincidencias se convertit, et dicit: Deus qui est super bonum et super verum, vis boni et veri, non attingitur uti est, nisi supra omne id quod intelligitur pariter et amatur, quanvis dum nos ad ipsum accedimus non possimus nisi querendo accedere. Querere autem sine intelligere et amare non est». *Carta de 18-3-1454*, pp. 134-135.

poder conhecer Deus, todavia, está em nosso poder amá-lo, e ao amá-lo, ele se manifestará a nós, tornando-se, assim, conhecido<sup>89</sup>. Vejamos, então, a partir do *De visione dei*, a manifestação do amor divino através da experiência do olhar.

---

<sup>89</sup> Não dizem outra coisa as palavras cusanas: «Verum est quod Deus non exigit a nobis ut ipsum cognoscamus, quia hoc non est in potestate nostra; sed vult quod ipsum amemus secundum possibilitatem, et promittit nobis quomodo ipse se nobis tunc manifestabit, si scilicet ipsum dilexerimus. Tunc autem ipsum amamus, quando querimus ipsum etc». IDEM, *ibidem*, p. 135. Nicolau de Cusa encerra a sua Carta com o paradigma da visão, mostrando a mesma como perfeição dos sentidos e fazendo derivar, daí, a visão como forma e perfeição dos modos de conhecer Deus. Como já dissemos, dedicaremos um capítulo à visão, por isso, limitamo-nos aqui, como já fizemos em outros lugares, apenas a uma pequena referência.

## Capítulo V – O *De visione dei* como uma poética do amor

Não poderia ter sido mais feliz Kurt Flasch quando afirma que o *De visione dei* é o texto mais poético de Nicolau de Cusa, arrolando, depois disso, os motivos para tal assertiva, concluindo com uma outra sentença lapidar: «[...] por isso, o *De visione Dei* é o livro mais belo do Cusano»<sup>1</sup>. Não deixam de ser menos afortunadas as palavras de João André quando ele resume a referida obra na introdução que faz à sua tradução portuguesa: «Trata-se de um escrito cujo estilo, atingindo momentos de rara beleza, procura colocar o leitor num contacto privilegiado com a experiência mística da sua finitude imersa no horizonte inexaurível e inatingível da plenitude infinita de Deus e por ela iluminada no seu tacteante desejo de auto-superação numa projecção permanente para a fonte inesgotável de um olhar que é criação, vida e acto absoluto de todas as possibilidades da visão humanamente contraída»<sup>2</sup>. Os dois autores conseguem mostrar, em poucas palavras, a filosofia fazendo-se poesia e, portanto, não foi ao acaso que intitulamos esta parte da nossa tese por *O De visione dei como uma poética do amor*. No entanto, é preciso ter em consideração o que entendemos por uma poética do amor. É natural que lembremos imediatamente de Aristóteles e da

---

<sup>1</sup> Cf. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte...*, op. cit., 2001, pp. 385-386. Não nos furtamos aqui em oferecer os motivos de Flasch que justificam as duas assertivas supra-referenciadas: «Diese Metaphysik der Egozentrik kehrt in *De visione Dei* als Leitmotiv wieder; wir kennen sie schon aus dem brieflichen Resümee vom 14. September 1453, aber jetzt ist alles anschaulicher, direkter, persönlicher und – sit venia verbo – „existenzieller“. Das ist nicht nur eine Frage des Stils, oder vielmehr: Dieser Stil ist selbst nicht nur eine Sache des Stils. Nie hat Cusanus weniger „scholastisch“ geschrieben als hier; auch das war eine Botschaft: Dieser Text sollte nicht mit den Büchern der Wiener Professoren verwechselt werden können. Die Schrift war bei ihrer Übersendung verbunden mit einem gemalten Bild. Cusanus wollte bildhaft, erfahrungsnah zeigen, wie Gott gedacht werden müsse, um die Distinktionen der scharfsinnigen Scholastiker zu verlassen, ohne in den Rausch einer denkfeindlichen frommen Raserei zu fallen. Jetzt wollte er beweisen, ad oculos, daß seine neue Philosophie die Kraft hatte, sowohl die abstrakte Schulphilosophie als auch die Intentionen der Unmittelbarkeitsmystiker in sich transformierend aufzunehmen. In *De pace fidei* gab es noch ein recht holpriges Kapitel; ich meine das über die Christologie, in dem er auf neuen Wegen zwei alte, abstrakte Formeln der spätantiken Metaphysik – zwei Naturen, ein Suppositum – rechtfertigen mußte; in *De visione Dei* tritt ein solches apologetisches Interesse nicht dazwischen; daher wurde *De visione Dei* das *schönste* Buch des Cusanus». IDEM, *ibidem*.

<sup>2</sup> J. M. ANDRÉ, trad. e int. de *A visão...*, op. cit., p. 103.

sua famosa tripartição das ciências em ramos distintos: as ciências teóricas, práticas e poiéticas. Todavia, embora o nosso título se enquadre na última divisão – na qual o Estagirita inclui a lógica, a retórica e a poética – gostaríamos de estender à poiética um significado mais lato, ou seja, não limitá-la, aristotelicamente, a uma arte ou a uma técnica (*techné*) que se destina à fabricação de um determinado produto e que por isto afasta-se das ciências teóricas (metafísica, física e matemática) e das práticas (ética e política), mas alargar o seu significado buscando a sua etimologia no verbo grego da qual deriva, *poieo*<sup>3</sup>.

Ora bem, o que tem o *De visione dei* de tão especial para o designarmos não só como uma poiética, mas sim como uma poiética do amor? Em primeiro lugar, como afirma Flasch, o facto de ser poético e belo, ou seja, o texto de Nicolau de Cusa procura mostrar de forma plástica (através de uma pintura) como Deus poderia ser pensado. Em segundo lugar, conforme escreve André, o texto atinge momentos de rara beleza cuja iluminação projecta o homem para a fonte de um olhar que é mais do que um simples ver. Em terceiro lugar, é quase impossível permanecer indiferente depois da sua leitura e, sendo assim, acreditamos que algo é posto na nossa alma (retomando o sentido de *poieo* em Homero). Em quarto lugar, o pequeno texto cusano não deixa de ser uma celebração, não aos jogos como asseverou Xenófanos, mas à própria criação de Deus e, portanto, à própria vida. Do mesmo modo, não deixa de fazer bem aos amigos, uma vez que foi escrito,

---

<sup>3</sup> Não é demais lembrar que o termo poiética tem a sua raiz no substantivo grego *poíesis* que, por sua vez, deriva do verbo *poieo*. *Poíesis*, segundo Bailly, significa, dentre outras coisas, acção de fazer, criação, fabricação, confecção, faculdade de compor obras poéticas ou simplesmente arte da poesia. Relaciona-se, assim, à criação ou à capacidade criadora, estando directamente ligada à ideia de arte ou mesmo de uma técnica. O verbo *poieo*, por sua vez, quer dizer fabricar, executar, confeccionar, criar, produzir, fazer nascer, causar, engendrar... Porém, só conseguimos ter uma noção mais clara da sua amplitude quando vemos o uso que alguns autores gregos lhe deram. Assim, por exemplo, na *Ilíada*, Homero o utiliza para dar o sentido de *colocar alguma coisa na alma*; Xenófanos usa-o como significando *fazer o que é preciso, ir à caça, celebrar os jogos, procurar um amigo, fazer bem aos amigos, estimar, julgar*; Heródoto, por sua vez, o emprega na acepção de *fazer ao mesmo tempo o que se diz, fazer a genealogia dos deuses, olhar alguma coisa como grande ou importante*; já Tucídides, dentre as várias aplicações que faz do verbo, direcciona-o para a ideia de *concluir a paz por si ou um com o outro*; por fim, Platão serve-se do mesmo verbo para expressar as ideias de *compor em honra de alguém ou falar em prosa e em verso sobre os deuses*. Cf. A. BAILLY, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette Éducation, 1969, pp. 712-713.

especialmente para ajudar no esclarecimento de uma questão colocada pelo Abade e pelos Irmãos de Tegernsee a Nicolau de Cusa. Em quinto lugar, o olhar de Deus, no texto, é, ao mesmo tempo, o seu dizer, o seu fazer, o seu criar e o seu amar, logo, na acepção de Heródoto, faz ao mesmo tempo em que diz. No mesmo horizonte da simultaneidade, ao escrever o livro, Nicolau de Cusa vive a sua própria experiência mística e olha para esta experiência como algo profundo e importante. Em sexto lugar, o texto proporciona àquele que escreve e àquele que lê uma certa paz, talvez não no sentido posto por Tucídides, mas assim mesmo uma paz. Como afirma Flasch, o texto cusano não cai no delírio de um certo modo de pensar religioso. Por último, o livro em questão não deixa de ser composto em honra de alguém (precisamente de Deus, já que ao tratar da relação divino-humano-divino expõe a infinitude do amor absoluto), bem como não deixa de falar em prosa, embora muitas vezes soe como versos sobre Deus. Estes dois últimos sentidos do verbo *poieo* são encontrados em Platão, logicamente ele refere-se aos deuses e não a Deus. De qualquer forma, guardada a devida distância dos autores gregos, sobretudo o contexto histórico-filosófico, pensamos, por tudo o que foi argumentado, que é forçoso considerarmos o *De visione dei* como uma obra poética.

Ademais, ultrapassa o sentido aristotélico porque o livro pode ser pensado como um fim em si mesmo, na medida em que é uma espécie de louvor do que há de mais nobre e mais digno de ser louvado, bem como, no horizonte dos múltiplos olhares que se cruzam, não podemos deixar de percebê-los numa dimensão ética. Deste modo, as diversas dimensões que já abordamos nos capítulos anteriores confluem para este pequeno e precioso texto, fazendo dele não só um livro poético e belo, mas também relevante para compreender a importância de uma hermenêutica do amor no conjunto da obra cusana. Gostaríamos, então, de falar um pouco sobre isso através do amor e da sua poética.

Inicialmente, chama-nos a atenção o número de vezes em que a noção de amor, nas três expressões que o designam, aparece num livro relativamente curto: 257 vezes, como já o indicamos no Cap. II. Comparado aos



outros textos de Nicolau de Cusa, o *De visione dei* supera a todos em relação ao uso que faz daqueles termos. Não obstante, não é só uma questão de quantidade, mas, sobretudo, o modo como é utilizado por ele, engendrando – para fazermos uso de um dos sentidos do verbo *poieo* – todo um contexto de relações onde não nos questionamos, como já fizemos nesta parte do nosso trabalho, sobre a prioridade existente entre *affectus* e *intellectus*, mas que nos põe, impreterivelmente, a reflectir sobre o amor através da teia de relações que este envolve. Não queremos com isto dizer que o Cusano assuma, neste texto, um direccionamento meramente afectivo. Acreditamos que ele continua seguindo o posicionamento do equilíbrio necessário – adoptado em *De docta ignorantia* e, principalmente, nas Cartas que analisamos – entre o *affectus* e o *intellectus*. Mesmo assim, não é possível não perceber neste escrito em específico que o tema da visão comporta uma plenitude afectiva dificilmente encontrada, com tal intensidade, em outros textos. É exactamente pela plenitude do amor que aqui se impõe, que pensamos poder ver o *De visione dei* como uma poiética do amor. Plenitude que se expressa nas diferentes direcções dos múltiplos olhares que percorrem o livro do início ao fim e que se cruzam no horizonte infinito em um único olhar que tudo pode porque é, acima de tudo, um olhar de quem ama.

Além disso, o tema da mística que percorre todo o livro está, intrinsecamente, ligado ao amor que se apresenta sob vários aspectos a partir da metáfora do olhar. No nosso ponto de vista, o *De visione dei* é um texto em que a mística do filósofo de Cusa apresenta-se de forma clara e incisiva e isto dá a este livro uma importância de carácter capital no conjunto da sua obra. Werner Beierwaltes, por exemplo, chega mesmo a interpretar o referido livro, primariamente, como um estágio na história da metafísica do espírito e afirma que, legitimamente, ele pode ser interpretado sob o aspecto ascético-místico<sup>4</sup>. Machetta

---

<sup>4</sup> Eis suas palavras na íntegra: «Die Schrift ‚De visione Dei‘ die hier primär als ein Stadium in der Geschichte der „Geistmetaphysik“ begriffen wird, ist freilich mit nicht geringerem Recht unter „asketischi-mystischem“ Aspekt zu interpretieren: die Einübung in die visio dei soll bestimmend werden für den Sehenden selbst. Ziel ist die Erfahrung der göttlichen Dunkelheit als des

segue a mesma linha de raciocínio e escreve: «Por isso, não é de estranhar que, especificamente, o tema da mística constitua argumento explícito de um escrito seu. É o caso do opúsculo *De visione dei* [...]»<sup>5</sup>. As palavras iniciais de um artigo de Trottmann sobre a coincidência dos opostos em *A visão de Deus* confirmam esta tendência entre os estudiosos cusanos: «O *De icona* de Nicolau de Cusa [...] é frequentemente considerado como um dos mais místicos entre os tratados que ele escreveu»<sup>6</sup>. Por fim, ainda a título de ilustração, o estudo de João André aborda, na sua conclusão, a ideia de que *A visão de Deus* retoma os temas fundamentais que já aparecem em *A douta ignorância*, acrescentando ao *De visione dei* um tipo de discurso: «Discurso místico que é, não deixa, todavia, de ser um discurso filosófico. Ou, por outras palavras, é um discurso filosófico gerado no silêncio para que remete o discurso místico»<sup>7</sup>. É interessante perceber que, apesar de todos estes testemunhos, o conceito de mística ou o de teologia mística não tem um papel relevante nos textos de Nicolau de Cusa, como já chamou atenção Senger<sup>8</sup>. No entanto, como podemos notar, é quase uma unanimidade a compreensão do livro referido como um texto de carácter místico<sup>9</sup>. O que não é unânime, talvez por ser ainda um aspecto pouco explorado da obra cusana, é a força que desempenha o amor nessa mística, e é exactamente isso o que pretendemos mostrar neste capítulo.

---

„unzugänglichen Lichtes“ (visio in tenebra: possess 74, 19), erreichbar ist dies eben durch Negation oder totale Abstraktion [...]. Dieses ‚Sein über sich selbst im göttlichen Sehen‘ bedeutet freilich nicht die Aufhebung der eigenen Individualität oder Personalität, sondern setzt vielmehr voraus, daß der Mensch in Freiheit sich selbst gewählt habe [...], d. h. daß er in einem freien Akt der Zuwendung sich in das Sehen Gottes selbst stelle». W. BEIERWALTES, «*Visio Absoluta* oder...», *art. cit.*, nota 91, p. 167.

<sup>5</sup> J. M. MACHETTA, «Intelecto contemplativo en la fórmula cusana «*si tu tuus et ego ero tuus*»», in: M. C. PACHECO – J. F. MEIRINHOS (Eds.), *Intelecto e imaginação ...*, *op. cit.*, p. 1679, pp. 1679-1693.

<sup>6</sup> C. TROTTMANN, «La coïncidence des opposés dans le *De icona* (IX-X) de Nicolas de Cues», in: D. LARRE (Dir.), *Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité*, Lyon, ENS Éditions, 2005, p. 67, pp. 67-85.

<sup>7</sup> J. M. ANDRÉ, trad., int., e notas de *A visão...*, *op. cit.*, pp. 129-130.

<sup>8</sup> Cf. nota 37 do nosso Cap. IV.

<sup>9</sup> Quase porque Flasch, por sua vez, adverte: «Es besteht eine Tendenz, dem Buch *De visione Dei* eine „mystische“ Fassung zu geben, in dem Sinne dieses Wortes, den es in den Marktbedürfnissen der Gegenwart angenommen hat. Dagegen empfiehlt es sich, gerade diesen Text genetisch, in seinen geschichtlichen Entstehungsbedingungen, in seinem literarischen und theoretischen Kontext zu analysieren». K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte...*, *op. cit.*, p. 389.

Primeiro, apresentando a importância que a experiência e o olhar desempenham neste escrito, unindo-os, posteriormente, ao tema do amor expresso através da metáfora do olhar e dos vários horizontes que ali se cruzam.

## 1. A experiência e o olhar: uma primeira aproximação ao tema do amor

Partindo do pressuposto de que o *De visione dei* é um texto de carácter místico e, tendo por base que a mística, na sua designação geral e em última instância, é uma experiência do divino, pensamos ser possível mostrar que naquele texto Nicolau de Cusa apresenta uma experiência mística. Não obstante, é preciso esclarecer esta nossa afirmação. “Apresentar” uma experiência mística não significa dizer que o Cusano tenha tido um experienciar místico, no sentido de um êxtase ou um arrebatamento como nos relatam, para citar somente dois grandes místicos, Plotino e Mestre Eckhart<sup>10</sup>. Além disso, ele próprio afirma na sua

---

<sup>10</sup> Apenas para citar um dos aspectos da experiência mística em Plotino e Eckhart, compare-se, por exemplo, a exigência de simplicidade nos dois filósofos, ou seja, para que haja êxtase é necessário que toda a distinção seja suprimida e toda diferença apagada para que a alma/criatura una-se a Deus/Uno na sua pureza e simplicidade. Assim enfatiza Eckhart no *Sermão 21 – Deus é um, Ele é um negar do negar*: «[...] A alma em si mesma, ali onde está acima do corpo, é tão pura e tão leve que nada admite em si que não seja a mera e pura divindade. E o mesmo Deus ali não pode entrar, a menos que se lhe tire tudo que lhe tenha sido acrescentado [...]». De forma muito semelhante, já houvera afirmado Plotino no passo VI 9, 9: 51-56 das *Enéadas*: «[...] e já nada necessita, senão que há-de renunciar a todo o resto e manter-se só nele e fazer-se um com ele, suprimindo toda a adição, de tal maneira que consiga sair de tudo isso e ver-se livre de tudo que possa atá-la às outras coisas, para voltar-se ao seu próprio ser e não ter em si parte alguma que não se una com Deus». Alain de Libera, comentando a filosofia eckhartiana, aproxima-a da plotiniana dizendo: «O lassen, o “deixar” da Gelassenheit é indiferente, um deixar ser, um deixar ir, um deixar partir, um abandonar; com efeito, é uma “velha frase”, um velho slogan plotiniano – abandona tudo! [...] exprime o essencial do que tradicionalmente se chama “êxtase”: o lassen, como saída de si (ausgehen), que libera um lugar para Deus, que desobstrui a alma para abrir a Deus um espaço interior. Tal é a lei do pensamento segundo Eckhart, uma lei de troca, uma lei de compensação do vazio (ein gelich Widergelt und gelicher kuof): quem sai de todas as coisas que estão nele, quem sai de seu bem próprio, de seu “seu” – isto é, de seu eu –, em suma, quem deixa a si mesmo, deixa entrar Deus, nem mais nem menos». Cf. M. S. M. NOGUEIRA, «Plotino e Mestre Eckhart...», *art. cit.*, notas 25 e 26, p. 112. Segundo Porfírio, durante a sua estadia em Roma, Plotino atingiu o êxtase pelo menos quatro vezes, muito embora, o filósofo alexandrino relate tal experiência somente uma vez nas *Enéadas*. Por sua vez, pensamos que Eckhart leva até as últimas consequências o sentido do *apele panta* plotiniano,

*Correspondência aos Irmãos de Tegernsee* não ter experienciado uma única vez qualquer êxtase místico<sup>11</sup>. Portanto, é preciso compreender que, quando fazemos referência ao *De visione dei* como um texto de aspecto místico e afirmamos que ali é apresentada uma tal experiência, queremos dizer tão somente, concordando com Haas, que Nicolau de Cusa apresenta uma reflexão sobre o tema, mostrando, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma tal experiência<sup>12</sup>. Esclarecido este ponto, nossa proposta para esta parte é mostrar, em linhas gerais, a importância da experiência<sup>13</sup> e do olhar no referido escrito, buscando com isto aproximarmo-nos do tema do amor, de modo que possamos, também, falar de uma experiência mística do amor de Deus neste livro<sup>14</sup>.

---

chegando mesmo a “despir” cada criatura da sua individualidade na imersão com o absoluto. Essa característica da mística eckartiana vai em direção oposta ao carácter afirmador da individualidade na mística cusana, como já afirmámos e como podemos ver, insistentemente, em E. HOFFMANN, «Gottesschau bei Meister Eckhart und Nicolaus von Kues», in: *Festschrift Heinrich Zangger*, Zürich, 1935, pp. 1033-1045.

<sup>11</sup> Na *Carta de 22-9-1452*, cf. nota 51 do nosso Cap. VI. Na tradução de M. de GANDILLAC, avant-propos, traduction et notes *Lettres...*, *op. cit.*, nota 6, p. 51, está escrito: «Le Cusain veut dire qu'il n'a pas fait personnellement l'expérience de l'union mystique». Ainda sobre esta ideia, veja-se nossos Cap. III (nota 65) e Cap. IV (nota 62). Por sua vez, Beierwaltes, analisa a ideia do *raptus*, em *De visione dei*, relacionando-a ao muro da coincidência ou ao muro do paraíso. Todavia, depois de contextualizar o *raptus* tanto na tradição filosófica quanto na teológica, bem como em outros textos de Nicolau de Cusa, conclui: «Trotz der von Cusanus aus der Intensität und Intelligibilität de überbegrifflichen „Gegenstandes“ heraus erfahrenen „Leichtigkeit“ mystischer Theologie erscheint aber die *reale Erfahrung* der mystischen ‚visio‘ im ‚raptus‘ auch für Cusanus als eine schwer erreichbare Extrem- und Grenz-Situation». W. BEIERWALTES, *Visio facialis*, *sehen...*, *op. cit.*, pp. 32-33.

<sup>12</sup> Cf. A. M. HAAS, »...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.« *Nikolaus von Kues als Mystiker*, in: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 14, Trier, Paulinus-Verlag, 2008, pp. 6-7. Nestas páginas o autor esclarece o que quer dizer com a segunda frase do título do seu estudo, ou seja, mostrar o Cusano como místico implica entendê-lo como alguém que investigou e avaliou a mística. Neste texto, o autor refere-se à filosofia cusana como um todo e não só ao *De visione dei*. De toda forma, é preciso chamar a atenção para a excelente e actualizada bibliografia sobre o tema que encontramos neste estudo. Não podemos deixar de referenciar, também, um outro estudioso cusano que destaca o *De visione dei* como uma contribuição importante para uma teoria da mística, o que reforça a ideia de ali ser encontrada uma reflexão sobre a experiência mística. Escreve: «Mystische Theologie war für Nikolaus von Kues die Theorie der Theorielosigkeit eben dieser Theologie. Sein Beitrag zur Mystik bestand darin, eine Theorie der Mystik denkend zu erfassen und sprachlich zu fassen, die nicht esoterisch, sondern kommunikabel ist. Seine Mystiktheorie gibt anhand gleichnishafter Bild-Erfahrung «ein Geleit in die heiligste Dunkelheit der geheimnisvollsten Theologie»». H. G. SENGGER, «Mystik als Theorie...», *art. cit.*, pp. 130-131.

<sup>13</sup> Não entendida no sentido da ciência moderna, mas no sentido daquilo que pode ser experienciável por alguém, no sentido de uma vivência.

<sup>14</sup> Esta parte do nosso texto deve ser compreendida como uma espécie de introdução ao tema do amor no *De visione dei*. Nosso objectivo é oferecer uma visão geral do referido escrito, uma vez que esta

A compreensão de uma experiência mística em Nicolau de Cusa requer, como pressuposto, a ideia de que o texto em análise pode ser lido como a expressão de uma certa *praxis experimentalis*<sup>15</sup>. Acreditamos que sim e esta parte da nossa tese mais não fará do que tentar demonstrar isso. Como apoio para essa ideia podemos citar alguns estudiosos da filosofia cusana. Beierwaltes, por exemplo, ao falar sobre o objectivo do *De visione dei* afirma: «A “visio facialis” é o motivo condutor experimentável sensivelmente [«sinnlich erfahrbare Leitmotiv»] e a meta do escrito “De visione dei”, proposta com toda a intensidade do pensamento e da contemplação afectiva»<sup>16</sup>. Por sua vez, Flasch reitera: «Ele descreve uma experiência para sugerir a própria experiência [«eine Erfahrung, um die Selbsterfahrung anzuregen»] dos monges de Tegernsee. Ele não quer somente resolver um problema abstracto. Nunca a sua língua fluiu de forma tão clara como junto desta meditação da imagem»<sup>17</sup>. Na mesma direcção assevera Haas: «O Cusano realiza o carácter experimental [«den experimentellen Charakter»] do seu acesso à experiência mística [«mystischen Erfahrung»] da *visio in tenebra* por meio do esforço didáctico de uma *eicona Dei*, uma imagem de Deus como vendo tudo»<sup>18</sup>. Ainda, André chama atenção para a importância do que ele designa por “experiência especulativa”, diz-nos: «[...] uma característica importante da reflexão metafórica desta obra e que não podemos deixar de sublinhar reside no facto de ela assentar não apenas no desenvolvimento conceptual de um determinado símbolo ou conjunto de símbolos mas também na experiência em que esse desenvolvimento se

---

poderá ajudar-nos a entender melhor a posterior relação que fazemos entre olhar e amar sem que para isto tenhamos que interromper o nosso raciocínio para explicar a experiência ali relatada. Desta forma, como o título indica, trata-se de uma aproximação à temática do amor, logo, para que possamos perceber a importância do amor naquele experienciar é preciso unir a este o olhar (que aqui também só introduzimos) e com este o amor. Ambos os temas serão aprofundados nas partes que se seguem.

<sup>15</sup> Para o sentido daquela expressão, remetemos à nota 68 do nosso Cap. IV.

<sup>16</sup> W. BEIERWALTES, *Visio facialis, sehen...*, *op. cit.*, pp. 10-11. Sobre o tema da experiência sensível, veja-se toda a parte II deste estudo (pp. 10-33).

<sup>17</sup> K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte...*, *op. cit.*, p. 385.

<sup>18</sup> A. M. HAAS, *Deum mystice videre.... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Basel/Frankfurt am Main, Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1989, p. 32.

apoia [...]»<sup>19</sup>. E também, nesta mesma linha, McGinn, num interessante estudo, chega mesmo a afirmar que o livro tem um carácter mistagógico que começa e termina de maneira experimental constituindo, assim, um tratado prático de mística, fundado dogmaticamente na teologia trinitária e na cristologia<sup>20</sup>. Para concluir, podemos acrescentar as palavras de Stock sobre a intenção de Nicolau de Cusa ao enviar o quadro à Abadia de Tegernsee: «Primeiro, o que Nicolau anexa no seu envio da imagem a Tegernsee é uma instrução detalhada para a apropriação experimental da imagem [«experimentellen Aneignung des Bildes»]. Ele expõe um exercício colectivo[«ein kollektives Exercitium»], que torna possível a cada um experimentar [«zur Erfahrung bringt»] as qualidades da imagem relevantes para tal especulação»<sup>21</sup>. Por tudo isso, pensamos que a importância que exerce a experiência neste livro está devidamente justificada<sup>22</sup>. Posto isso, passemos ao texto em questão.

---

<sup>19</sup> J. M. ANDRÉ, trad. e int. de *A visão...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>20</sup> Cf. B. MCGINN, «Nicolas de Cues sur la...», *art. cit.*. Este autor nomeia mesmo o *De visione dei* de «Summa dogmatico-mystique du cardinal».

<sup>21</sup> A. STOCK, «Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“, in: *MFCG* (18), 1989, p. 55, pp. 50-68.

<sup>22</sup> Entretanto, Trottmann, num estudo sobre o *De visione dei*, pergunta se se trata de uma experiência mística ou simplesmente do ápice da busca intelectual propriamente filosófica. (Cf. C. TROTTMANN, «La coïncidence des opposés...», *art. cit.*, p. 84). Ele argumenta, logo depois da pergunta, que é preciso ter cuidado ao situar a intervenção cusana na disputa sobre a teologia mística, no sentido de que não se deve compreendê-la como uma mística afectiva. Nosso estranhamento não diz respeito ao facto de a atenção que devemos ter ao situar o posicionamento de Nicolau de Cusa em relação à “disputa dos místicos”, mas à separação que está implícita na pergunta de Trottmann. No nosso ponto de vista, já o dissemos nos capítulos anteriores, a divisão não é possível, ou seja, a experiência mística do Cusano é a sua própria busca intelectual e afectiva e, por isto mesmo, filosófica. Ora, se não conseguirmos perceber o carácter místico-experimental que está patente no *De icona*, também não conseguiremos perceber o horizonte místico-afectivo que se descortina em cada capítulo deste livro e, portanto, não seremos capazes de mostrar toda a sua grandeza e, conseqüentemente, toda a sua importância. Mostrar a relevância que tem o afecto na filosofia cusana e, no caso específico do *De visione dei*, relacionar esta importância a uma prática experimental que se faz presente em cada momento do texto não torna o *De icona* um livro de carácter puramente afectivo nem tampouco faz do filósofo de Cusa um defensor extremado da mística afectiva. Deste modo, discordando de Trottmann e concordando com Beierwaltes quando este afirma que o objectivo do livro em questão é proposto com a intensidade do pensamento e da contemplação afectiva, e também em concordância com Flasch que diz que o Cusano não quer somente resolver um problema abstracto, compreendemos que relacionar experiência e amor no *De visione dei* em nada o diminui, pelo contrário, torna ainda mais bela a sua expressão e conseqüentemente a nossa reflexão. Não se trata de “retirar” o aspecto intelectual, mas somente de “acrescentar”, ou melhor, de explicitar o aspecto afectivo que se encontra presente não só neste livro, mas também em outros textos, como já tivemos a oportunidade de mostrar com a nossa análise do *De docta ignorantia* e das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*.

O *De visione dei* foi escrito em 1453 num contexto polémico acerca da via de apreensão de Deus e é composto por vinte e cinco capítulos cuidadosamente intitulados e articulados<sup>23</sup>. É um dos textos de Nicolau de Cusa que não foi escrito em forma de diálogo, mas, assim mesmo, é bastante representativo do carácter dialógico da sua filosofia<sup>24</sup>. O próprio título da obra já aponta para aquele carácter, uma vez que o genitivo utilizado pelo autor permite uma dupla compreensão do título: *visio dei* é tanto a visão que os homens têm de Deus (genitivo objectivo) quanto a visão que Deus tem das criaturas (genitivo subjectivo). Aliás, Beierwaltes compara o sentido deste duplo genitivo com um passo do *Sermão 12* de Mestre Eckhart que diz: «O olho com o qual eu vejo Deus é o mesmo olho com o qual Deus me vê: meu olho e o olho de Deus são um único

---

<sup>23</sup> Esclarecemos que uma contextualização histórico-filosófica do *De visione dei* já foi feita no nosso Cap. IV, quando abordámos a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*. Para estudos relativos ao contexto histórico-filosófico em que o livro foi escrito, remetemos para as obras que se encontram na nota 30 daquele capítulo. Para estudos relativos ao *De visione dei*, além dos que já aparecem naquela nota, acrescentamos: W. BEIERWALTES, *Visio facialis, sehen...*, *op. cit.*; do mesmo autor: «*Visio Absoluta oder...*», *op. cit.*, 1978; B. HELANDER, *Die 'visio intellectualis' als...*, *op.cit.*; *MFCG* (18) 1989 (todo o volume é dedicado ao *De visione dei*); A. M. HAAS, *Deum mystice videre...*, *op. cit.*; J. M. ANDRÉ, trad. e int. de *A visão...*, *op. cit.*; A. MORITZ, «Das Sehen des Papstes und das Sehen Gottes zur Konstruktion und Aufhebung des epistemologischen Perspektivismus durch Nikolaus von Kues in *De coniecturis* und *De visione Dei*», in: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Spiegel und Porträt – zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Uitgeverij Shaker Publishing, Maastricht, 2005, pp. 147-158.

<sup>24</sup> Para uma visão acerca do carácter dialógico da obra cusana, leia-se o belíssimo artigo de J. M. ANDRÉ, ««Conocer es dialogar: las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa», in: *El problema del...*, *op. cit.*, pp. 16-17. Neste estudo, quando o autor escreve sobre uma das vias possíveis para abordar o carácter dialógico da obra de Nicolau de Cusa, diz: «Así, si recorremos la forma de elaboración de su obra, vemos un conjunto de escritos que asumen expresamente la forma del diálogo. Desde el *De Deo abscondito*, pasando por el *De genesi* y escogiendo como momento alto los cuatro diálogos del *Idiota*, hasta llegar al *De possesset*, al *De non aliud*, al *De ludo globi* y, por fin, al *De apice theoriae*, vemos que la forma dialógica de presentación ha sido una de las formas que más ha privilegiado en la elaboración de sus textos. Además, otros escritos, que no asumen de modo explícito el diálogo como modo de expresión son también profundamente dialógicos en su formulación, como es el caso del *De visione Dei*, todo construido como un soliloquio con Dios. En algunos casos Nicolás de Cusa eligió la forma estilística del tratado, pero aún ahí, como sucede con frecuencia en el *De coniecturis*, la presencia del otro con el cual se dialoga insinúase siempre en sus respectivas formas discursivas. Y no podemos también olvidar que una grande parte de su obra especulativa se ha condensado en textos epistolares, por una parte, y en sermones, por otra parte. Ora tanto en el primer caso como en el segundo, nos vemos una vez más, ante formas distintas, pero convergentes en sus rasgos esenciales, de realizar el pensamiento y el discurso como diálogo».

olho e uma única visão e um único conhecer e um único pensar»<sup>25</sup>. Neste duplo aspecto, a obra articula-se do início ao fim nos vários matizes em que se expressa a experiência que podemos ter do divino, incluindo, neste experienciar, o olhar e o amor. Neste movimento, quer dizer, ao tencionar revelar aos Irmãos de Tegernsee o acesso mais fácil à teologia mística, como afirma na pequena apresentação da obra antes do Prefácio, o que é narrado é o próprio percurso feito pelo cardeal alemão, ou seja, é a sua própria reflexão sobre o tema que ali é apresentada. Deste modo, logo no início do *De visione dei* ele afirma: «Tentarei, do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão duma forma experienciável até à mais sagrada obscuridade»<sup>26</sup>.

Partindo desta “condução”, parece-nos que o “experimental” no *De visione dei* segue uma gradação<sup>27</sup> que parte da sensibilidade, passando pela razão e vai até o intelecto (neste percurso o amor mantém-se presente). Sendo assim, a primeira vez em que aparece o termo *experimentare* (experienciar/experimentar), este deve ser compreendido ao nível da sensibilidade, uma vez que, como vemos no

---

<sup>25</sup> «Das ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selb ouge, dâm inne mich got sihet: mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht unv éin bekennen und éin minnen (Pred. 12, DEW I 201, 5-8, ed., Quint)». MESTRE ECKHART *apud* BEIERWALTES, «*Visio absoluta* oder...», *art. cit.*, 1978, nota 2, p. 146. Também para a duplicidade semântica da expressão *visio dei* esclarece-nos André: «[...] el genitivo subjetivo y objetivo del título señala, de una forma muy concisa, toda la dialéctica del sentido sobre la que estamos tratando. La visión de Dios, en sentido subjetivo, es la creación, pues los entes son solamente porque Dios los ve, pero la visión de Dios es también, en sentido objetivo, el retorno hacia ese fundamento, puesto que la mirada finita ve la mirada infinita que la mira y que así la constituye». J. M. ANDRÉ, «Mística y conocimiento en Nicolás de Cusa y en su tratado “*De visione Dei*”», in: *Problemas fundamentales del conocimiento*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1993, p. 108, pp. 103-124.

<sup>26</sup> «Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere». *De visione dei*, h VI, 1: 11-13, p. 4. ANDRÉ, trad. p. 133. Sobre o tema da *manuductio* em *De visione dei*, veja-se K. YAMAKI, «Die „manuductio“ von der „ratio“ zur Intuition in „De visione Dei“», in: *MFCG* (18), 1989, pp. 276-295. Também o estudo de G. T. BAKOS, «The mirror, the painter and infinity images and concepts in the manuductiv strategy of *De visione dei*», in: *Spiegel und Porträt...*, *op. cit.*, pp. 231-246. Este último é um texto bastante didáctico do ponto de vista da *manuductio* e nas suas implicações no *De visione dei*.

<sup>27</sup> O artigo de Yamaki, «Die „manuductio“ von...», *op. cit.*, por exemplo, fala, na sua primeira parte, dos graus da ascensão (Die Stufen des Ascensus), pp. 276-280. Também em termos de uma gradação, McGinn assinala no seu artigo «Nicolas de Cues sur la...», *op. cit.*, três tipos de visão: *visio sensibilis*, *visio rationalis* e *visio intellectualis*, pp. 149-150. Neste mesmo direccionamento, veja-se, igualmente, o estudo de K. KREMER, «Größer und Grenzen der...», *art. cit.*, sobretudo as páginas 208-221.



Prefácio, Nicolau de Cusa está a falar de um quadro enviado juntamente com a referida obra à Abadia de Tegernsee<sup>28</sup>. Até a forma como ele narra a sua tentativa é reveladora da sensibilidade: «[...] do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão [...]» e nesta mesma via abre o Prefácio, afirmando: «Se por vias humanas me abalanco a conduzir-vos às coisas divinas é necessário que o faça recorrendo a uma comparação»<sup>29</sup>. Para tal comparação, ele escolhe a imagem de alguém que tudo vê, representada pela pintura de um rosto cujos olhos parecem acompanhar todos os movimentos que acontecem à sua volta. Passa depois a enumerar algumas imagens com as mesmas características da pintura em questão e termina por enviar um quadro que ele chama de ícone de Deus<sup>30</sup> sugerindo, então, que se faça a seguinte experiência:

«Pendurai-o num lugar qualquer, por exemplo na parede do lado norte, e colocai-vos, irmãos, à sua volta, à mesma distância dele, olhai-o e cada um de vós experienciará, seja qual for o lugar a partir do qual o contemple, que é o único a ser olhado por ele. Ao irmão que se encontra a oriente parecerá que aquele rosto olha na direcção de oriente, ao que se encontra a sul que ele olha na direcção sul e ao que se encontra a ocidente que olha na

---

<sup>28</sup> A imagem foi perdida, mas sabemos que se tratava da reprodução do rosto de Cristo, cuja perspectiva fazia com que seus olhos seguissem aqueles que o olhassem independentemente da posição que ocupassem, bem como da deslocação que fizessem. Para as possíveis relações do *De visione dei* com o auto-retrato de Dürer que, ao mesmo tempo, é uma imagem de Cristo semelhante às imagens que Nicolau de Cusa descreve no Prefácio do seu livro, ou seja, no que diz respeito ao olhar que sai do quadro e acompanha o espectador, veja-se o *Addendum: Cusanus und Dürer* ao texto de W. BEIERWALTES, *Visio facialis, sehen...*, *op. cit.*, pp. 51-56. Não podemos, no entanto, deixar de levar em consideração as palavras finais de Beierwaltes: «Durch meinen Hinweis auf die sachliche Verbindung von Dürers Selbstbildnis zu der philosophisch-theologischen Spekulation des Cusanus über die Korrelation des absoluten und endlichen Sehens möchte ich nicht implizit auch behaupten, daß zwischen beiden eine *historisch* nachweisbare Verbindung bestünde [...]», p. 56. Acrescenta que sobre isso já existem alguns trabalhos empreendidos como os de Juraschek, Hempel e Endres e conclui: «– Von der Überzeugungskraft sachlicher Analogien abgesehen, müssen allerdings Behauptungen, die sich auf geschichtlich nachweisbare Verbindungen zwischen Dürer und Cusanus beziehen, einstweilen noch als *hypothetische* verstanden werden, die jedoch zu weiterem Nachdenken in diesem Bereich anregen sollten.» IDEM, *ibidem*.

<sup>29</sup> «Si vos humaniter ad divina vehere contendo, similitudine quadam hoc fieri oportet». *De visione dei*, h VI, Prefatio, 2: 2-3, p. 5. ANDRÉ, trad., p. 135.

<sup>30</sup> Por isso, o livro também é conhecido por *De icona*. A expressão *sive de icona* aparece em algumas edições como, por exemplo, na *editio Basiliensis* (representada pela letra «b») e na *editio Parisiensis* (representada pela letra «p»), mas não existe no texto da Edição Crítica. No aparato desta edição é dito que a referida expressão foi acrescentada posteriormente. Sobre o discurso do *De visione dei* como icónico, mas não como idolátrico, devem ser lidas as páginas do estudo já citado de J. M. ANDRÉ, trad. e int. de *A visão...*, *op. cit.*, especialmente as páginas 107 a 110.

direcção de ocidente. Por isso, admirar-nos-emos em primeiro lugar de como é possível que olhe, ao mesmo tempo, todos e cada um»<sup>31</sup>.

Até o final do Prefácio, Nicolau de Cusa utiliza ainda mais quatro vezes o verbo *experimentare*, todas no âmbito da sensibilidade e, portanto, no campo semântico enraizado na experiência sensível.

Neste campo, privilegia um dos sentidos, o olhar, e a partir deste sentido tenta conduzir os Irmãos Beneditinos à contemplação mística que inicialmente está envolta pela reflexão metafórica. Trabalhando com a metáfora do olhar, o Cusano coloca-os diante do olhar do criador e do olhar da criatura. Deste modo, o olhar é não só uma forma de ver o outro, como também uma forma de ser visto por outrem. Entretanto, por se tratar de uma comparação, conforme afirmara no início do Prefácio, o cardeal alemão chama a atenção no final da parte I para a excelência do olhar absoluto, no sentido de que aquilo que aparece no olhar do ícone está mais próximo do conceito do que propriamente do olhar absoluto. Com isto não se pode pôr em dúvida que aquilo que aparece no quadro aparece de forma muito mais excelente e perfeita no olhar de Deus. Nesta comparação já é possível perceber a gradação do caminho indicado aos monges e a ascese místico-religiosa que é percorrida no *De visione dei*.

Ascese que se encontra ainda no ponto de partida, ou seja, no âmbito do sensível, no capítulo IV quando aquele que experimenta o olhar do quadro especula sobre aquele e diz: «[...] Senhor, nesta tua imagem intuo agora, numa certa experiência sensível a tua providência» e no parágrafo seguinte: «E porque onde estão os olhos está o amor, experiencio que me amas, porque os teus olhos estão sobre mim, teu humilde servo, com a maior das atenções»<sup>32</sup>. E assim, a

---

<sup>31</sup> «Hanc aliquo in loco, puta in septentrionali muro, affigetis circumstabitisque vos fratres parum distanter ab ipsa intuebitisque ipsam, et quisque vestrum experietur, ex quocumque loco eandem inspexerit, se quasi solum per eam videri, videbiturque fratri, qui in oriente positus fuerit, faciem illam orientaliter respicere, et qui in meridie meridionaliter, et qui in occidente occidentaliter. Primum igitur admirabimini, quomodo hoc fieri possit, quod omnes et singulos simul respiciat». *De visione dei*, h VI, Prefatio, 3: 1-8, p. 5. ANDRÉ, trad., pp. 135-136.

<sup>32</sup> «[...] Domine, nunc in hac tua imagine providentiam tuam quadam sensibili experientia intueor.» E «Et quoniam ibi oculus ubi amor, tunc te me diligere experior, quia oculi tui sunt super me servulum

experiência do olhar do quadro que não nos abandona, seja para que lado nos desloquemos, faz-nos especular e, portanto, faz-nos ultrapassar o plano do sensível, deduzindo a existência da providência divina a partir da comparação com um olhar absoluto que tudo abraça, tudo vê e tudo prevê. Do mesmo modo, este olhar sensível (do quadro) que não nos abandona, nos faz deduzir/especular que nós somos amados porque ele dá-nos todas as atenções, dá-nos, assim, todos os cuidados, todos os afectos, todos os carinhos e, portanto, dá-nos provas de todo seu amor por nós, porque nunca nos abandona<sup>33</sup>. Porém, quando se poderia pensar que Nicolau de Cusa tomaria o partido de Vicente de Aggsbach, ou seja, trilharia o caminho do puro afecto, ele conclui este capítulo pleno de amor com a via da unidade entre *affectus* e *intellectus*, afirmando sobre a felicidade eterna que «ela é o máximo absoluto de todo o desejo racional, o qual não pode ser maior»<sup>34</sup>. De tal maneira, temos neste capítulo III gradações da experiência, ou melhor, uma ascense que parte da experiência sensível (o olhar do quadro), passando pela experiência do afecto que aquele olhar nos proporciona até a experiência do desejo racional que se impõe como necessário.

Assim, logo no início do capítulo V, já no plano da ordem intelectual, mas sem deixar de lado o carácter afectivo da experiência mística, o filósofo alemão fala da experiência ao mesmo tempo em que fala do saber e da sabedoria, num jogo linguístico que lhe é tão peculiar e, assim, relacionando à razão de tudo o que é desejável os sentidos da visão e do paladar, afirma que ver a razão absoluta (razão de todas as coisas) é saborear mentalmente a Deus que é propriamente a suavidade do ser, da vida e do intelecto, numa fórmula clássica de muitos místicos que faz ecoar, sobretudo, a filosofia eckhartiana para a qual Deus é actividade permanente. No entanto, não deve ser visto somente como um eco do

---

tuum attentissimi». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 9: 7-8, p. 13 e 10: 1-2, p. 14. Respectivamente. ANDRÉ, trad., pp. 142-143.

<sup>33</sup> O amor enche a páginas restantes do referido capítulo, ao qual, retornaremos para aprofundar nossa reflexão sobre o amor e o olhar.

<sup>34</sup> «Nam est ipsa absoluta maximitas omnis desiderii rationalis, quae maior esse nequit». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 12: 14-16, p. 16. ANDRÉ, trad., p. 145.

pensamento eckhartiano, posto que Nicolau de Cusa não só conhecia a filosofia de Eckhart, como também foi muito influenciado por suas ideias, embora nem sempre o declarasse abertamente, por razões conhecidas de todos os estudiosos<sup>35</sup>. Mesmo assim, a ideia de Deus como actividade permanente é assumida pelo Cusano através daquela filosofia que afirma que Deus é porque entende, contrariamente à posição tomista que afirma que Deus entende porque é. Quer dizer, há um primado do entender (*intelligere*) sobre o ser (*esse*) e isso abre as portas para uma metafísica do sujeito (que a Modernidade estabelece e desenvolve através do conceito de subjectividade), sujeito que compreende e que, portanto, estabelece relações e, aos poucos, vai afastando-se de uma ontologia da substância (pautada no *esse*) e vai formando uma ontologia relacional, como já afirmámos no Cap. I, item 3 deste trabalho<sup>36</sup>. Feito este pequeno esclarecimento, voltemos à ideia de Deus enquanto

---

<sup>35</sup> Esta influência recebe o estatuto de defesa, uma vez que em sua *Apologia doctae ignorantiae*, Nicolau de Cusa defende, abertamente, Mestre Eckhart. A obra foi escrita como resposta ao texto do aristotélico Juan Wenck, *De ignota litteratura*, que fez uma dura crítica às ideias contidas em *De docta ignorantia*, incluindo, mesmo, uma fervorosa acusação de panteísmo ao filósofo moselano. Para a apresentação, a contextualização e a discussão desta polémica, veja-se: E. VANSTEENBERGHE, *Le "De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg. Texte inédit et étude*, Münster, Aschendorf, 1910. Também, J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck. A translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, The Arthur J. Banning Press, Mineapolis, 1988. Segundo Sanz, o texto de Hopkins além de levar em conta a edição de Vansteenberghé, baseia-se, também, num novo manuscrito descoberto na biblioteca municipal de Trier. Ademais, continua Sanz, Hopkins discorda da pouca importância que Vansteenberghé dá ao *De ignota litteratura*, mesmo concordando com a ideia de que a interpretação de Wenck do *De docta ignorantia* é superficial. Hopkins levanta, também, a possibilidade de Wenck ter usado uma cópia inexacta do texto do cardeal alemão (cf. S. SANZ, *Introducción, traducción y notas da Apologia de la docta ignorancia (Nicolás de Cusa) e de La ignorada sabiduría (Juan Wenck)*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 24, Pamplona, Universidad de Navarra, 1995, p. 7).

<sup>36</sup> A influência de Mestre Eckhart sobre a filosofia cusana se faz sentir sob muitos aspectos, embora não deixe de ser curioso perceber que eles se afastam exactamente, no que diz respeito ao carácter afirmativo (Nicolau de Cusa) ou negativo (Eckhart) do indivíduo (tendo a ver com a questão da subjectividade) na experiência mística, conforme demonstramos na nota 11 deste capítulo e na nota 32 do capítulo I. Para estudos relativos a estes dois filósofos alemães existem inúmeros textos. Apenas para ilustrar, citamos quatro que englobam muitos daqueles aspectos, como, por exemplo, o nascimento de Deus na alma, a questão do desprendimento (*Abgeschiedenheit*), a *visio intellectualis*, a fé etc.: M.-A. VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans...*, *op. cit.* (cf. nota 36 do nosso Cap. III); também do mesmo ano da coletânea de Vannier, S. FROST, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart – Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripatirtum Meister Eckharts*, Münster, Aschendorff Verlag, 2006; H. WACKERZAPP, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1962; e L. MANNARINO, *Visione intellettuale di Dio e fede universale: Cusano lettore di Eckhart*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1989.

suavidade do ser, da vida e do intelecto.

Enquanto ser, vida e intelecto, uma experiência mística de Deus não pode ser pensada, ou melhor, vivida em termos disjuntivos, como já afirmamos no capítulo anterior, onde as vias afectiva e racional sejam excludentes. Ter a experiência de um ser que é, ao mesmo tempo, vida e intelecto, implica ter a experiência do diverso no uno e isto é ser capaz de unir não só os semelhantes como também os diferentes, é ser capaz de perspectivar todos os aspectos possíveis de um determinado dado. É o que faz Nicolau de Cusa no percurso para sua “experiência de Deus” no *De visione dei*, quando propõe aos Irmãos Beneditinos a experiência do quadro, principalmente no capítulo VI onde a forma como cada um olha para o quadro representa, numa relação causal, a forma como o quadro olha para cada um. Ou seja, nessa reciprocidade de olhares, como afirma McGinn: «De maneira tipicamente cusana, o cardeal tem resolvido o problema de saber como nós podemos ver Deus revertendo a equação – isto não é compreendido a partir de como Deus nos vê, mas somente a partir do modo que podemos perceber como nós vemos Deus»<sup>37</sup>.

Assim, do capítulo VII ao capítulo X temos uma nítida passagem da experiência racional para a experiência intelectual. No entanto, consciente de que a linguagem é incapaz de “descrever” a experiência mística (também aproximativa) na sua totalidade, é necessário, nesta união dos contraditórios, *eleva-se acima de toda ascensão intelectual mais alta*, porque, embora a actividade intelectual seja mais apta para unir do que para separar, mesmo nesta máxima união não se chega à posse plena do olhar absoluto, porque esta posse ultrapassa, em muito, as nossas

---

<sup>37</sup> B. MCGINN, «Nicolas de Cues sur la...», *art. cit.*, p. 158. Klaus Kremer chega mesmo a questionar se a exposição dessa ideia feita pelo Cusano não poderia aproximar-se da ideia da projecção do homem feita por Feuerbach: «„Wenn daher in der Hegelschen Religionsphilosophie auf dem Standpunkt der mystisch-spekulativen Vernunft der oberste Grundsatz der ist: ‚Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst‘, so gilt dagegen hier, auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft, der entgegengesetzte Grundsatz: *Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst*“. Sieht der Mensch, so fragen wir Cusanus, nur sich selbst, wenn er Gott sieht, so daß Gott letzten Endes nichts anderes als eine Projektion des Menschen à la Feuerbach ist?». K. KREMER, «Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit („Sis tu tuus, et Ego ero tuus“)», in: *MFCG* (18), 1989, pp. 230-231, pp. 227-252.

capacidades intelectivas. Poder-se-ia pensar com isto, novamente, que Nicolau de Cusa representaria a corrente puramente afectiva, mas, mais uma vez, estaríamos enganados, pois *entrar na escuridão*<sup>38</sup>, ou seja, depararmo-nos com a *impossibilidade* ou *nos elevarmos acima do intelecto*, só é possível com a potência intelectual, como já o mostrámos em uma das Cartas<sup>39</sup>.

De toda forma, articulando os três momentos da experiência mística – sensível, racional, e intelectual<sup>40</sup> –, no capítulo XI Nicolau de Cusa mostra-os, ao mesmo tempo em que prepara o leitor para um outro elemento que sempre se manteve presente, mas que a partir de agora se revela mais explícito: o desejo e o amor. Assim, ao iniciar o capítulo XI, intitulado «Quomodo videtur in deo successio sine successione», ele afirma: «Experimento a tua bondade, Deus meu, a qual não só não me abandona, mísero pecador, mas de certo modo me alimenta docemente no meu desejo. Inspiraste-me uma agradável comparação a propósito da unidade do verbo mental, ou seja, do teu conceito e da sua variedade nas coisas que aparecem sucessivamente»<sup>41</sup>. E assim, a imagem do quadro faz aquele que o vê experimentar não só o olhar que tudo vê e daí, racionalmente, comparar com outras imagens e cada vez mais afastar-se da imagem sensível e aproximar-se da imagem intelectual, não mais comparando e separando, mas unindo, como também permite-lhe, a partir daí, experimentar a bondade de Deus que, no seu olhar simultâneo sobre todos os seres, alimenta amorosamente o desejo de buscá-lo.

Todas aquelas experiências tornam a ser relatadas não só nos capítulos que se seguem, mas também ao longo do *De visione dei*, de diferentes maneiras, como se cada uma das experiências narradas não bastasse para dar conta

---

<sup>38</sup> Para o conceito de escuridão (umbra, tenebra, caligo, nebula, nubes, obscuritas) nos textos cusanos veja-se, K. KREMER, «Größer und Grenzen der...», *art. cit.*, pp. 211-213.

<sup>39</sup> Cf. *Carta de 14-9-1453*, p. 115.

<sup>40</sup> Para as relações e as diferenças daquelas faculdades em Nicolau de Cusa, veja-se o item 2 do nosso III capítulo, bem como os textos de referência que ali se encontram.

<sup>41</sup> «Experior bonitatem tuam, deus meus, quae me miserum peccatorem non solum non spernit, sed quodam desiderio dulciter pascit. Inspirasti similitudinem mihi gratam circa unitatem verbi mentalis seu conceptus tui et varietatem eiusdem in successive apparentibus». *De visione dei*, h VI, Cap. XI, 43: 3-7, p. 39. ANDRÉ, trad., p. 172.

da experiência mística vivida (por mais aproximativa que seja esta experiência) e como se, todas juntas, ainda não conseguissem ultrapassar o limite da linguagem que embora insuficiente, serve de alimento àqueles que a ouvem<sup>42</sup>, e por isto deve-se sempre buscar a melhor linguagem, porque nela reflecte-se a imagem daquilo que buscamos, experimentamos e vivemos. Talvez por esse motivo, nos capítulos seguintes, a linguagem (es)colhida por Nicolau de Cusa para dizer/fazer a experiência de Deus, seja a linguagem do amor. Deste modo, dos capítulos XVII ao XXI o nosso filósofo mergulha e nos faz mergulhar na experiência do amor divino<sup>43</sup>. Deixemo-nos conduzir pela linguagem do amor e experienciemos com esta linguagem, com Nicolau de Cusa e com os Irmãos de Tegernsee, a experiência do amor de Deus:

«Por isso, és o amor infinito que, sem o amante, o amável e o nexo de ambos, não pode ser visto por mim como amor perfeito e natural. Com efeito, como posso conceber o amor sumamente perfeito e natural sem o amável e a união de ambos? No amor contraído experiencio que o facto de o amor ser o amante, o amável e a união de ambos deriva da essência do amor perfeito. Mas aquilo que pertence à essência do amor perfeito contraído não pode faltar ao amor absoluto do qual o amor contraído recebe o que de perfeição comporta. Mas, quanto mais simples o amor tanto mais perfeito. [...] Aquelas coisas que ocorrem como sendo três, ou seja, o amante, o amável e o nexo, são a essência mais simples absoluta. Por isso não são três mas uma só»<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Sobre o tema da força da palavra em Nicolau de Cusa, cf. J. M. ANDRÉ, “Nicolau de Cusa e a força...”, *art. cit.*, mais especificamente a IV parte (A força da palavra e a palavra como pão), pp. 22-30.

<sup>43</sup> E nesta experiência, profundamente plena, abre o Cap. XVII apontando para a sua estrutura trinitária: «Ostendisti, domine, te mihi adeo amabilem, quod magis amabilis esse nequis; es enim infinite amabilis, deus meus. Numquam igitur poteris a quoquam amari, sicut amabilis es, nisi ab infinito amante. Nisi enim esset infinite amans, non esses infinite amabilis. Amabilitas enim tua, quae est posse in infinitum amari, est, quia est posse in infinitum amare. A posse in infinitum amare et posse in infinitum amari oritur amoris nexus infinitus ipsius infiniti amantis et infiniti amabilis». *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 71: 3-10, p. 58.

<sup>44</sup> «Tu es igitur amor ille infinitus, qui sine amante et amabili et utriusque nexu non potest per me naturalis et perfectus amor videri. Quomodo enim possum concipere perfectissimum et naturalissimum amorem sine amante et amabili et unione utriusque? Quod enim amor sit amans et amabilis et nexus utriusque, experior in contracto amore esse de essentia perfecti amoris. Id autem, quod est de essentia perfecti amoris contracti, non potest deesse absoluto amori, a quo habet contractus amor, quidquid perfectionis habet. Quanto autem amor simplicior, tanto perfectior. [...] Illa igitur, quae occurrunt mihi tria esse, scilicet amans, amabilis et nexus, sunt ipsa simplicissima

Assim, a partir da experiência do amor contraído que ao mesmo tempo é reveladora do amor absoluto (só podendo sê-la porque deste amor absoluto recebe o que de perfeição tem), experienciamos a infinitude do amor divino que é simultaneamente amante, amável e nexa, é una e trina e, portanto, é o próprio Deus, uma vez que este, conforme o título deste capítulo XVII indica, *Quod deus non nisi unitrinus videre perfecte potest*. Mesmo sendo tocado pelo olhar amoroso de Deus, o máximo que o Cusano experimenta e procura exprimir é *um certo antegosto da natureza divina*, e para mostrar o quão distante esta representação está de uma experiência directa e plena de Deus, passa a jogar, no final do referido capítulo, com pares de contrários para afirmar que a imagem do quadro (o olhar que tudo vê) permite a comparação e, a partir desta, a aproximação da experiência do divino, mas, jamais, a posse plena do absoluto e assim fala da irrepresentação de Deus por qualquer representação; de Aquele ser inexprimível por qualquer palavra; de tentar representar de modo visível, o invisível; e de, ao tentar expressá-lo, tornar pequeno o que é grande<sup>45</sup>. Deste modo, a linguagem é indicadora da experiência religiosa, mas é preciso ter Deus como guia e, portanto, é preciso amá-lo e, amando-o, escolher vê-lo, mas, para isto, é necessário também conhecê-lo, uma vez que amor e conhecimento andam juntos, já que não se pode amar ou desejar aquilo de que não se tem conhecimento<sup>46</sup>.

Nos capítulos finais, precisamente nos XXII, XXIV e XXV em que torna a aparecer o tema da experiência, percebe-se claramente o caminho de ascensão que se foi formando ao longo do texto ou do próprio experienciar que

---

essentia absoluta. Non sunt igitur tria sed unum». *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 72: 1-10 e 73: 1-3, p. 59. ANDRÉ, trad., p. 198.

<sup>45</sup> «Si enim dulcedo pomi incogniti manet omni pictura et figura infigurabilis et omni verbo inexpressibilis, quis sum ego miser peccator, qui nitor te inostensibilem ostendere et te invisibilem visibilem figurare et illam infinitam et penitus inexpressibilem dulcedinem tuam sapidam facere praesumum, quam nunquam adhuc gustare merui, et per ea, quae exprimo, eam potius parvam quam magnam facio». *De visione dei*, h VI, Cap. XVIII, 78: 8-15, p. 62.

<sup>46</sup> Deste modo, a forma de aproximar-se de Deus ou a experiência mística em Nicolau de Cusa não pode ser somente afectiva ou somente intelectual, porque ela pressupõe a união dos contrários no olhar simultâneo do criador, olhar este que opera todas as coisas. No capítulo XXI, a linguagem enquanto indicadora torna-se o próprio alimento da experiência religiosa para todo aquele que crê, cf. *De visione dei*, h VI, Cap. XXI, 91: 14-20, p. 72.



culmina na força do intelecto, mas não deixa de lado o amor<sup>47</sup>. Desta forma, o percurso da experiência mostra, também, a via do amor, ou seja, o primeiro contacto com o quadro é sensível e concentra-se num sentido em específico, o olhar. Este, por sua vez, “provoca” um primeiro experienciar do amor, pois onde estão os olhos está o amor. Ao nível racional, o contacto com o quadro permiti-nos pensar que o amor expresso por aquele olhar é, naturalmente, muito mais excelso e verdadeiro no olhar divino. Por último, a presença do quadro e o contacto com os outros irmãos, que também fazem a experiência proposta pelo Cusano, torna possível a cada um observar o que não pode compreender apenas com os sentidos e a razão, ou seja, como Deus ama/olha, ao mesmo tempo, todos e cada um. Desenha-se, assim, o processo crescente de chegar à visão intelectual que não mais compara e separa, mas une os contraditórios (coincidência dos opostos) a tal ponto que onde se depara a impossibilidade é o lugar onde aproximamo-nos de Deus que abraça em si todas as diferenças, pois vê ao mesmo tempo todas as coisas e cada uma delas. Esboça-se, também, o caminho para alcançar a união com Deus por meio do amor já que, ao repensar a experiência, o que propõe o místico moselano é uma reflexão sobre a mística pautada no amor de Deus, representado aqui pela forma como o olhar do quadro olha para cada um que o contempla.

Deste modo, no início do texto temos a experiência de um quadro cujo olhar parece tudo ver e vários olhares que vêm, cada um à sua maneira, o olhar que os olha. No final do texto, temos a experiência da virtude infinita, que por ser infinita abraça a todos, e a experiência particular e, por isto, diversa, que cada um tem de viver a experiência desta virtude infinita e deste modo, como Jesus *é o verbo de Deus humanado e o homem deificado*, reúne em si os contraditórios.

---

<sup>47</sup> Por exemplo, no capítulo XXIV em que Nicolau de Cusa faz um verdadeiro louvor ao intelecto, faz também um hino ao amor: «Quid fortius amore, ex quo omne amabile habet, quod ametur? Sic contracti amoris nexus aliquando tantus est, quod timor mortis eum rumpere nequit, qualis tunc est nexus gustati illius amoris, a quo omnis amor? [...] Non persuades nisi credere, et non praecipis nisi amare. Quid facilius quam credere deo? Quid dulcius quam ipsum amare? Quam suave iugum est iugum tuum et quam leve est onus tuum, praeceptor unice!». IDEM, *ibidem*, 108: 5-8, p. 83 e 114: 4-8, p. 86.

Os homens que buscam a Deus são manifestações dele, e, embora diversos, são iluminados pela mesma luz, cuja luminosidade se for seguida como um guia, aproxima-os do abraço divino e portanto os faz viver a experiência místico-religiosa que une amor e conhecimento ou afecto e intelecto: «Revelam-se mutuamente os seus segredos os espíritos cheios de amor. E com isso aumenta o conhecimento do amado, o desejo dele e inflama-se a doçura da alegria»<sup>48</sup>. Deste modo, Esclarecida, a experiência que é relatada em *A visão de Deus*, resta-nos, ainda, complementá-la com a ideia do olhar, já que a *experiência mística do amor de Deus* é também a *experiência mística do olhar de Deus*. Neste sentido, experiência e olhar mostrar-se-ão, conforme veremos, como importantes na reflexão sobre o amor no texto em análise. Entretanto, retomemos a experiência, agora, a partir do olhar

Do que foi exposto, podemos notar que Nicolau de Cusa coloca-nos diante de um ícone do olhar divino e convida-nos a uma experiência da contemplação mística. Empregando a metáfora do olhar, o místico alemão procura cruzar, em vários sentidos, o olhar do criador e os olhares das criaturas num horizonte onde se cruzam as dimensões prático-intelectual-afectivas dos homens com a criação e o amor divinos. Neste sentido, o olhar divino é criador e amante. O olhar de Deus vê, cria e ama. Nas acções de ver, criar e amar é possível traçar uma relação entre a unidade do olhar criador e a multiplicidade do olhar das criaturas. No entanto, não se trata de uma relação entre actividade ou passividade, mas sim de uma reciprocidade necessária entre o olhar do criador que tudo abraça e os olhares das criaturas que buscam, nas suas multiplicidades, aproximar-se do abraço divino. Mesmo assim, nos vários capítulos de *A visão de Deus*, é possível perceber a diferenciação que Nicolau de Cusa faz entre criador e criatura e consequentemente entre as acções de um e de outro<sup>49</sup>. No entanto, apesar dessas contraposições, existe

---

<sup>48</sup> «Revelant sibi mutuo secreta sua amoris pleni spiritus et augetur ex hoc cognitio amati et desiderium ad ipsum et gaudii dulcedo inardescit». *De visione dei*, h VI, Cap. XXV, 117: 7-9, p. 88. ANDRÉ, trad., p. 237.

<sup>49</sup> Cf. *De visione dei*, h VI, Cap. II, 7: 4-9, p. 11; Cap. VIII, 29: 6-12, p. 29; Cap. XV, 65: 2-5, p. 54 e Cap. XXII, 97: 1-14, p. 76.

um nexa necessário não só formador de uma dialéctica entre as categorias divinas e humanas, como também doador de um sentido entre as oscilações do finito ao infinito ou entre o humano e o divino. Como expressa André: «De facto, a dialéctica entre mística e conhecimento não é mais que uma expressão, ao nível discursivo-conceptual, da dialéctica entre o infinito e o finito, entre a transcendência e a imanência, que alimenta todo o filosofar do nosso autor»<sup>50</sup>. Vejamos, pois, como é possível estabelecer em meio a esta dialéctica uma relação de unidade, cujo sentido dinâmico passa, necessariamente, pelo movimento do criador à criatura e da criatura ao criador através do olhar<sup>51</sup>.

Assim, o olhar da figura abraça em si todos os modos de ver, mas permanece desvinculado da diversidade<sup>52</sup>, complica em si todas as razões, mas é a

---

<sup>50</sup> J. M. ANDRÉ, «Mística y conocimiento en Nicolás...», *art. cit.*, p. 103.

<sup>51</sup> Para a influência teológico-filosófica sofrida por Nicolau de Cusa no que se refere à questão do olhar, leia-se a I parte do estudo já citado de W. BEIERWALTES, *Visio facialis, sehen...*, *op. cit.*, pp. 5-9; para a passagem do Cusano a Hegel, a partir da metáfora do ver, veja-se as reflexões do mesmo autor em «*Visio absoluta oder...*», *art. cit.*, sobretudo a III parte e a nota 105, pp. 166-175. Um outro estudioso, num artigo sobre o *De visione dei* já referenciado por nós, depois de retomar a importância do olhar ao longo da história e de mostrar que o desejo de ver o Deus invisível (central nas Escrituras) é exposto com materiais emprestados à especulação grega (por exemplo, a ideia da *theoria theou*), afirma, também, que esse tema tem ocupado uma parte considerável da mística cristã a partir do século II. Mesmo assim, ele chega a seguinte conclusão: «En dépit du caractère central de cette trajectoire visionnaire et des analyses sur la *visio Dei* que l'on trouve chez un certain nombre de mystiques, il y a peu de traitements systématiques de la question de la vision de Dieu, en particulier ceux qui maintiennent le caractère profondément caché de la nature divine. Lorsque Nicolas de Cues entra dans le débat du Moyen Âge tardif sur le rapport entre amour et connaissance dans l'union mystique, il pensa que c'était l'occasion pour lui de repenser la *théologie mystique* à partir de ce point décisif qu'est la *visio Dei*. Le résultat en fut un apport important à l'histoire de la mystique». B. MCGINN, «Nicolas de Cues sur la...», *art. cit.*, pp. 146-147. Ora, além do tratamento sistemático da questão feito por Nicolau de Cusa, o que faz do livro em análise um contributo importante para a história da mística? O próprio McGinn levanta alguns itens, como o facto de ser um texto frequentemente analisado, por ser um clássico como as *Confissões* de Agostinho, por ter um carácter mistagógico e, o que mais nos interessa neste ponto da nossa tese e que já estávamos a chamar a atenção, pela maneira como articula a vista com a escuta e com a palavra numa prática que visa conduzir seus leitores através de uma experiência. Ainda sobre o tema do olhar (seus modos e seus graus) não só em *De visione dei*, mas em outros textos cusanos, D. THIEL, «*Invisibilia conspiciuntur invisibiliter - Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus*», in: *Spiegel und Porträt...*, *op. cit.*, pp. 263-286. Para o mesmo tema, entretanto, centrado apenas no *De visione dei*, cf. M. S. M. NOGUEIRA, «La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa», in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (20), Madrid, Universidad Complutense, 2003, pp. 69-78. Há uma versão (não ampliada) em alemão deste texto: «Die Metapher des Sehens bei Nikolau von Kues», in: *Intellectus und imaginatio...*, *op. cit.*, trad. K. Reinhardt, pp. 135-141.

<sup>52</sup> A ideia de que o Divino/Uno/Absoluto/Deus permaneça desvinculado de toda diversidade é recorrente, já o dissemos, no Neoplatonismo. Em Plotino, por exemplo, é muito conhecido o uso que

razão absoluta de todas elas. Nesse olhar, a acção de ver não difere das acções de ouvir, gostar, tocar e sentir, no entanto, ele (olhar/Deus) permanece sendo a suprema simplicidade. Em meio à simplicidade divina representada pela imagem do olhar de Deus que tudo abraça simultaneamente, como podemos estabelecer ou pensar em termos de um único movimento<sup>53</sup> que vai do Uno ao múltiplo e do múltiplo ao Uno num fluxo necessário da relação dinâmica entre o homem e Deus? Uma resposta possível é-nos oferecida através da experiência sensível, entendida como ponto de partida que, aos poucos, precisa ser ultrapassada para dar lugar ao ápice da experiência mística. Não é por acaso que Beierwaltes, ao comentar um estudo de N. Herold sobre o *De visione dei*, afirme: «Uma “manuductio” através da experiência dos fenómenos sensíveis – a partir do âmbito do sensível para o inteligível, para o âmbito da origem – é necessária, visto que um movimento semelhante deve ser introduzido como transição contínua, até que essa seja capaz da auto-transposição do pensamento exigida ao “final” do “salto” no infinito. A pretendida imediatês para o Absoluto necessita da mediação sensível e conceptual»<sup>54</sup>.

Deste modo, a busca do Absoluto requer uma mediação não só sensível (o quadro e o olhar pintado no quadro) mas também conceptual (o que o quadro e o olhar do quadro podem significar)<sup>55</sup> e, neste sentido, é possível falarmos

---

faz do advérbio *epékeina* para designar a super-transcendência do Uno. Este está mais além (*epékeina*) de todas as coisas. Já no pseudo-Dionísio é comum o uso do superlativo para indicar a desvinculação de Deus de toda diversidade, como podemos ver pelo uso do advérbio *hyper* (mais, acima de), cf. *Teologia Mística*, I, § 1, 997A-B.

<sup>53</sup> Vasteenberghe também compreende os movimentos do Uno ao múltiplo e do múltiplo ao Uno como um único movimento: «En réalité, quand on considère Dieu et le monde, il n'y a pour Cusa qu'un seul mouvement, qui, parti de Dieu, retourne à Dieu: la “progression” et la “régression” se confondent. Le terme de droit, le terme idéal de la progression, c'est Dieu, parce que Dieu se communique tel qu'il est; le terme idéal de la régression, c'est encore Dieu, parce que le monde cherche à réaliser Dieu le mieux qu'il peut. D'autre part, le terme réel ou de fait de la progression, c'est le monde concret, et le terme réel de la régression, c'est encore monde concret. Les deux mouvements ont même direction et même aboutissement». E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues...*, *op. cit.*, p. 369.

<sup>54</sup> W. BEIERWALTES, *Visio facialis*, *sehen...*, *op. cit.*, nota 20, p. 12.

<sup>55</sup> Para as consequências do simbolismo do olhar, veja-se J. M. ANDRÉ, trad. e int. de *A visão...*, *op. cit.*, p. 114 e sqq.; no mesmo sentido, porém, direccionado para a natureza simbólica dos produtos artísticos, remetemos para as reflexões do mesmo autor na sua dissertação *Sentido, simbolismo e...*

de uma “experiência do olhar”, dando a devida importância a ambos os aspectos no texto cusano. Logo, Nicolau de Cusa poderia ter optado por fazer a experiência de qualquer um dos outros sentidos; porém, elege a do olhar e, com isso, traz para o seu experienciar todos os outros sentidos, uma vez que o acto do olhar divino não difere do ouvir, do falar, do tocar, como também não difere do criar e do amar. De igual modo, ele poderia discorrer sobre o olhar sem a necessidade de recorrer à experiência ou, mais especificamente, à experiência concreta de olhar um quadro, no entanto, optou por fazê-lo de forma experimental e, assim, enriqueceu a sua reflexão colocando os seus leitores e a si próprio numa práxis experimental<sup>56</sup> de um possível conhecimento de Deus que, ao mesmo tempo, possibilita o conhecimento de si próprio, já que olhar é também conhecer, ou, como tão bem demonstra André, comentando as consequências do simbolismo do olhar no seu alcance gnosiológico e ontológico: «Ver é, com efeito, conhecer. E o olhar da experiência que a visão do quadro proporciona corresponde ao olhar da mente. O olhar do quadro é o olhar da mente divina. E o olhar daqueles que o observam é o olhar da mente humana. A mente divina identifica-se com a verdade. A mente humana com as diferentes tentativas para a sua captação e compreensão»<sup>57</sup>.

Destarte, unindo experiência e olhar, podemos dizer que se há uma gradação da experiência para a captação e a compreensão da verdade, também há uma gradação do olhar, ou seja, se é necessário que os sentidos obedeçam à razão é necessário, do mesmo modo, que o olhar desta se desloque para as coisas divinas se quiser alcançar a contemplação da face de Deus, é preciso, primeiramente,

---

*op. cit.*, especificamente as páginas 716-727. Sobre a imagem, a pintura e a arte na época de Nicolau de Cusa, veja-se S. TRITZ, «*Ad imaginem et similitudinem - Bildtheologie, Malereitheorie und Kunstpraxis zur Zeit des Nikolaus von Kues*», in: *Spiegel und Porträt...*, *op. cit.*, pp. 197-230.

<sup>56</sup> Sobre a práxis proporcionada pelo quadro enquanto objecto artístico, diz-no André: «É de uma estética existencial que se trata, e mais do que ao “quê” do representado, é ao “como” da representação e do seu aparecimento que se atende, ou seja, mais do que ao objecto em si, aquilo a que se apela ao longo de toda a reflexão é à experiência que o objecto artístico proporciona, à força “complicada” na sua “fenomenalidade”, à relação entre “visão artístico-intelectual” e “vivência ético-especulativa”, o que permite interpretar o movimento discursivo cusano como uma “pragmática figurativo-pictural”». J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, pp. 725-726.

<sup>57</sup> J. M. ANDRÉ, trad. e int. de *A visão...*, *op. cit.*, p. 114.

passar pela experiência dos sentidos, olhando o olhar de um quadro que parece nos olhar: «Estou perante a imagem da tua face, Deus meu, que vejo com olhos sensíveis, e tento intuir, com os olhos interiores, a verdade que está representada na pintura»<sup>58</sup>. Em segundo lugar, reflectir sobre o olhar que nos olha, transferindo o olhar omnividente da figura para o olhar divino, pois como chama-nos atenção logo no início do texto: «Em primeiro lugar, julgo dever pressupor-se que nada pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus»<sup>59</sup>. E, em terceiro lugar, é preciso unir-se a Deus superando os momentos sensitivo-reflexivo como nos mostra um passo do Cap. VI: «Em todas as faces aparece a face das faces de modo velado e enigmático. Não aparece, realmente, a descoberto, enquanto se não penetra, para além de todas as faces, num secreto e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face»<sup>60</sup>. Desta forma, como escreve André, o movimento reflexivo só pode concluir-se num terceiro momento em que ultrapassa a dimensão metafórica do olhar para mergulhar na unidade que se intui como desvinculada de qualquer referência sensível, racional ou intelectual<sup>61</sup>.

Portanto, a metáfora do olhar unida à experiência que o quadro proporciona permite reflectir a relação do homem com Deus através do movimento que parte do Uno em direcção ao múltiplo (de Deus às criaturas, através da criação) e do múltiplo em direcção ao Uno (das criaturas a Deus, por meio da fé, do conhecimento e do amor) uma vez que Cristo, conforme relata-nos Nicolau de Cusa, só ensinou duas coisas, a fé e o amor: «Pela fé o intelecto aproxima-se do

---

<sup>58</sup> «Sto coram imagine faciei tuae, deus meus, quam oculis sensibilibus respicio, et nitor oculis interioribus intueri veritatem, quae in pictura signatur». *De visione dei*, h VI, Cap. X, 38: 4-6, p. 35. ANDRÉ, trad., p. 168.

<sup>59</sup> «Primo loco praessupponendum esse censeo nihil posse apparere circa visum eiconae dei, quim verius sit in veru visu dei». *De visione dei*, h VI, Cap. I, 5: 3-4, p. 10. ANDRÉ, trad., p. 138.

<sup>60</sup> «In omnibus faciebus videtur facies facierum velate et in aenigmate. Revelate autem non videtur, quandiu super omnes facieis non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptu faciei». *De visione dei*, h VI, Cap. VI, 21: 1-4, pp. 22-23. ANDRÉ, trad., p. 152.

<sup>61</sup> Cf. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, op. cit., p. 723.

verbo, pelo amor une-se a ele»<sup>62</sup>. Assim, segundo a gradação da experiência do olhar que mostramos nos parágrafos anteriores e que deve culminar com o mergulho na unidade divina, podemos afirmar que é preciso que a razão domine, que pela fé se volte para as coisas divinas e pelo amor se una a Deus como o amante se une com o amado. Logo, a metáfora do olhar no *De visione dei* deve apontar para a relação entre o humano e o divino através dos actos de ver e ser visto, conhecer e ser conhecido, amar e ser amado e é isto o que queremos mostrar na sequência deste capítulo, procurando aprofundar as relações entre experienciar, olhar e amar.

**a) «*Et quoniam ibi oculus ubi amor...*»: a metáfora do olhar como expressão dos sentidos e do amor**

Já apontámos para a importância da experiência e do olhar no *De visione dei*, agora, procuraremos aprofundar essa experiência do olhar, retomando algumas questões que já aludimos para relacioná-las ao tema do amor na sua expressão do cuidado. Partindo da ideia de que devemos pensar a *visio dei* no seu duplo sentido e que essa dupla acepção não se limita ao sentido de ver e ser visto, ou melhor, essa significação primeira, no livro cusano, não pode restringir-se somente ao sentido da visão, tentemos, inicialmente, perceber não só o sentido do olhar, mas também o olhar enquanto expressão dos sentidos. Sendo assim, retomemos a metáfora do olhar refazendo o seu percurso. Porém, nossa proposta não tem por objectivo percorrer o *De visione dei* do primeiro ao último capítulo no sentido de mostrar uma certa gradação dos olhares que ali se evidenciam. Naturalmente que há uma gradação e já mostrámos, de alguma forma, ao relatar a importância da experiência e do olhar. Por isso mesmo, gostaríamos de centrar-

---

<sup>62</sup> «Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei». *De visione dei*, h VI, Cap. XXIV, 113: 7-8, p. 86. ANDRÉ, trad., p. 233.

nos, agora, no sentido que a própria expressão *visio dei* comporta.

É necessário determo-nos um pouco na etimologia referenciada por Nicolau de Cusa no que diz respeito à expressão *visio dei* e que ocorre logo nos primeiros parágrafos do *De icona*. Referimo-nos à relação que o nosso filósofo busca estabelecer entre a *visio dei* e o seu correspondente grego, se assim podemos afirmar, *theos*<sup>63</sup>. Este deriva do mesmo verbo do qual advém *theoria*, o verbo *theoreo* que significa observar, examinar, ver, contemplar com a inteligência, originariamente, contemplação significa visão. Os dois componentes que formam o nome *theoria* (*Théa* e *orao*) designam a acção de ver<sup>64</sup>. A relação de *theos* com *theoria* em *A visão de Deus* não se encontra explícita<sup>65</sup>, mas pode ser perfeitamente subentendida, afinal, a experiência relatada no livro é também um experienciar contemplativo que não pode e não deve ser entendido somente num sentido

---

<sup>63</sup> Beierwaltes chega mesmo a afirmar que o *De visione dei* pode ser compreendido, também, como o desenvolvimento especulativo da etimologia de *Theos* como *Theoren* (*Deus videns*), complementando que Nicolau de Cusa conhecia aquela etimologia através de Eriúgena (*De divisione naturae*) e de Alberto, o grande (*Super Dionysium De divinis nominibus*). Termina a nota destacando a importância do tratamento que o Cusano deu ao olhar no seu precioso opúsculo: «Der Erörterung der angezeigten Thematik liegt primär Cusanus' Schrift ‚De visione Dei‘ zugrunde, da sie die wesentlichen Aspekte des Problems in einem Denkkontext deutlich macht». Cf. W. BEIERWALTES, «*Visio absoluta* oder...», *art. cit.*, nota 3, p. 146.

<sup>64</sup> Cf. F. E. PETERS, *Termos filosóficos gregos – um léxico histórico*, trad. B. R. Barbosa, Lisboa, Fundação Caluste Gulbenkian, 1983. Assim também parece entender Schulz quando afirma: «Theos (deus) kommt vom griechischen «theoreo», das heißt ich sehe. Diese etymologische Auskunft ist nicht neu. Traditionelle Deutungsversuche leiten Gott von *theo* oder *theoreo* ab: Gott durchläuft alles, oder: Gott *sieht* alles. Auch die Erklärung, die Cusanus hier für die Ableitung des Wortes *theos* von *theoreo* gibt, ist traditionell». W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen...*, *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>65</sup> No entanto, encontramos tal explicitação no *De quaerendo deum*, onde é afirmado: «Nunc videamus, an nobis nomen theos seu deus adminiculum praestet ad ista. Non est enim nomen ipsum theos nomen dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet. Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis. Cuius igitur similitudo non concipitur, nomen ignoratur. Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homine in hoc mundo. Quaerens igitur deum attente consideret, quomodo in hoc nomine theos via quaedam quaerendi complicitur, in qua deus invenitur, ut possit attraheri. Theos dicitur a theoro, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus». *De quaerendo deum*, h IV, I, 19, pp. 14-15. Para sermos mais exactos, este é apenas um dos muitos passos em que o Cusano aborda o sentido de *theos* neste texto. Outros passos em que o Cusano usa o sentido do termo *theos*, cf. IDEM, *ibidem*, I, 26: 4-7, p. 18; 27: 9-13, p. 19; 29: 3-7, p. 20-21; 31: 13-14, p. 22; III, 43: 1-3, pp. 29-30. De toda forma, para a interpretação de tal etimologia de *theos* no *De visione dei*, h VI, cf., Caps. I, § 5; V, § 16; VIII, § 31.



passivo, ou seja, contemplar pode ser compreendido como acção de ver, mas o acto de ver em o *De visione dei* ultrapassa o plano meramente passivo como podemos observar, por exemplo, nos passos em que Nicolau de Cusa utiliza, explicitamente, o termo *theos*.

Assim, no capítulo I, afirma: «Deus, com efeito, que é a própria sumidade de toda perfeição e maior do que se pode pensar, recebeu o nome de *theos* exactamente porque tudo vê»<sup>66</sup>. Une, portanto, ao “conceito” de Deus, ou melhor, ao próprio Deus, o acto da visão, fazendo derivar, posteriormente, o olhar das criaturas deste olhar que tudo vê<sup>67</sup>. Desta forma, é toda uma ontologia do olhar que se vai formando ao longo do texto<sup>68</sup>, pois o olhar de Deus é fundador e actuante, como podemos perceber no capítulo V quando lemos as seguintes palavras: «És, por isso, o meu Deus, tu que tudo vês, e o teu ver é actuar. E é assim que tudo actuas. Não é, pois, por nós, Senhor, não é por nós, mas pelo teu grande nome, que é *theos*, que canto a glória sempre eterna»<sup>69</sup>.

Aliás, o próprio título deste capítulo é extremamente sugestivo do ponto de vista do olhar enquanto expressão dos sentidos e, por isto, será retomado por nós mais adiante. Agora, importa notar que todas as suas palavras finais remetem para o que chamamos, mais acima, uma ontologia do olhar. Destarte, o ver de Deus é o seu actuar e o seu actuar não só se exerce enquanto um acto fundador, mas também como acção de ministrar, prover, cuidar e conservar.

---

<sup>66</sup> «Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, *theos* ob hoc dicitur, quia omnia intuetur». *De visione dei*, h VI, Cap. I, 5: 4-6, p. 10. ANDRÉ, trad., p. 138.

<sup>67</sup> Cf. «Si enim visus unus est acutior alio in nobis et unus vix propinqua, alius vero distantiora discernit, et alius tarde, alius citius attingit obiectum, nihil haesitationis est absolutum visum, a quo omnis visus videntium, excellere omnem acutiem, omnem celeritatem et virtutem omnem omnium videntium actu et qui videntes fieri possunt». *De visione dei*, h VI, Cap. I, 5: 10-15, p. 10.

<sup>68</sup> Sobre essa ideia assevera Machetta: «Porque Dios es el principio y ejemplar de todos los actos de ver, [...] todo ver que procede del hombre ha recibido su entidad del principio. El ver del hombre es el ver de Dios que ve y que da, por ello, el ver. De esta manera queda explicitado el vinculo ontológico entre el ver absoluto de Dios y el ver determinado del hombre». J. MACHETTA, «Intelecto contemplativo...», *art. cit.*, p. 1683. Posteriormente o autor relaciona esta ontologia à liberdade e à ética.

<sup>69</sup> «Tu igitur es deus meus, qui omnia vides, et videre tuum est operari. Omnia igitur operaris. Non nobis igitur, domine, non nobis, sed nomini tuo magno, quod est *theos*, gloriam cano sempiternam». *De visione dei*, h VI, Cap. V, 16: 1-4, p. 19. ANDRÉ, trad., p. 148.

Assim, o olhar de Deus, metaforizado pelo quadro, não abandona nenhuma das suas criaturas porque além de criar, conserva, e conserva cuidando, ou seja, olhando apenas com a simplicidade do seu olhar («Et haec omnia uno simplicissimo intuitu tuo operaris»). Deste modo, é todo um universo que se funda a partir da simplicidade e, ao mesmo tempo, da profundidade de um olhar que não é só divino, mas é, sobretudo, amante. Talvez por isso, a última vez em que o termo *theos* aparece, explicitamente no texto, é num capítulo intitulado «quomodo visio dei est amare, causare, legere et in se omnia habere».

Assim como o capítulo V, também esse, o VIII, será analisado por nós logo adiante. No momento, vejamos o seu último parágrafo para concluirmos esta pequena reflexão sobre a relação Deus-*theos*-olhar:

«Ó quão admirável é o teu olhar, que é *theos* (Deus) para todos aqueles que o prescrutam! Quão belo e digno de ser amado por todos os que te amam! Quão terrível é para todos os que te abandonam, a ti, Senhor, meu Deus. Pois com o teu olhar vivificas, Senhor, todo o espírito, alegras todos os bem-aventurados e afastas toda a tristeza. Olha, por isso, para mim misericordiosamente e a minha alma será salva»<sup>70</sup>.

Como podemos notar, o olhar de Deus é *theos*, ou seja, é o próprio Deus para aqueles que o prescrutam e o amam, sendo, simultaneamente um olhar que vivifica, alegra e salva. Neste passo Deus converte-se na própria ideia do belo, formando uma simbiose extremamente plástica, como o próprio ícone apresentado, entre Deus-*theos*-visão e beleza-amor. O que nos faz pensar que Deus enquanto *theos* é o próprio olho que tudo vê, sendo, ao mesmo tempo, o próprio olho pelo qual as criaturas são vistas e vêm a Deus. Por outro lado, a visão tende, naturalmente, para aquilo que é belo e amado, ou melhor, tudo o que é amado, porque é amado, torna-se necessariamente belo. Deus, assim, reflecte-se na etimologia de *theos*, irradiando beleza e bondade com o seu olhar e, deste modo, o ideal da

---

<sup>70</sup> «O quam admirandus est visus tuus, qui est *theos*, deus, omnibus ipsum perscrutantibus. Quam pulcher et amabilis est omnibus te diligentibus. Quam terribilis est omnibus, qui dereliquerunt te, domine deus meus. Visu enim vivificas, domine, omnem spiritum et laetificas omnem beatum et fugas omnem maestitiam. Respice igitur in me misericorditer, et salva facta est anima mea». *De visione dei*, h VI, Cap. X, 31: 1-6, p. 31. ANDRÉ, trad., p. 162.

*kalokagathia* grega (que já remonta a Homero) é retomado por Nicolau de Cusa e repensado num contexto místico-religioso em que o olhar de Deus para os homens e destes para Deus só se realiza, plenamente, numa reciprocidade fecunda e actuante, portanto, numa troca de olhares onde ver e ser visto significa muito mais do que olhar. Significa, acima de tudo, amar e, por isso, a metáfora do olhar deve ser compreendida como a expressão dos sentidos, posto que o olhar, neste texto, não só vê, mas também fala, ouve, sente, cuida, etc<sup>71</sup>. Passemos, então, a um outro ponto da nossa abordagem, onde exploraremos os sentidos da visão.

### **b) Os sentidos da visão e a visão dos sentidos**

Ao falarmos em sentidos da visão queremos dizer que o acto de olhar inclui, por si só, todos os outros sentidos. É possível, por exemplo, percebermos a maciez ou a aspereza de um determinado tecido apenas com os olhos, ou seja, sem que precisemos utilizar o tacto. Também podemos ser capazes de imaginar se uma comida tem um bom cheiro ou um bom sabor pelo aspecto vislumbrado pela visão, sem que necessitemos utilizar o olfacto e o paladar para tanto. Em relação à audição é um pouco mais difícil, mesmo assim, se observarmos, por exemplo, alguns casais dançando ritmos diferentes, mesmo não ouvindo as músicas que estão a tocar para cada um deles, teremos a capacidade de saber ou de ter uma ideia de que tipo de música cada casal está a dançar. Naturalmente, podemos enganar-nos acerca de todos os exemplos que acabamos de dar, mas isso não é o mais importante para o que aqui queremos chamar a atenção, ou seja, para a relevância que desempenha o sentido da visão para os homens, bem

---

<sup>71</sup> Ou, como escreve Stachel acerca do olhar em *De visione dei*: «Mit dem Sehen sind alle göttlichen Attribute mitgemeint: „Reden“ (loqui), „Wirken“ (operari), „Schaffen“ (creare) und vieles andere mehr, von allem aber auch „Lieben“ (amare)». G. STACHAEL, «Schweigen vor Gott. Bemerkungen zur mystischen Theologie der Schrift *De visione Dei*», in: *MFCG* (14), 1980, p. 169, pp. 167-181.

como para o tratamento que este sentido recebeu por parte de Nicolau de Cusa, sobretudo, no *De visione dei*. Beierwaltes, já o dissemos, afirma que o cardeal alemão esclareceu aspectos importantes dessa temática da visão num contexto único do pensamento<sup>72</sup>.

A visão constitui, assim, uma experiência dos sentidos e, naturalmente que a experiência (não somente a da visão) é o marco central de toda história da mística. Basta lembrarmos a disputa dos místicos apresentada no capítulo anterior, bem como o lugar ocupado pelo amor na Idade Média que mostrámos no capítulo I. A bem da verdade, o que até agora reflectimos nada mais foi do que uma possível experiência de Deus, seja através do intelecto, seja por meio do afecto ou, simplesmente, através de uma práxis experimental que une ambas as instâncias num movimento para Deus. Em *De visione dei* essa discussão mantém-se, porém, concentra-se na visão e na riqueza da sua metáfora, fazendo do seu texto, metalinguisticamente falando, uma visão possível das possíveis visões ali apresentadas. Deste modo, não é só a experiência do olhar que é narrada, mas nesta descreve-se também o olhar da sua experiência. Neste cruzamento encontram-se as visões que os homens têm de Deus com a visão que Deus tem dos homens por meio de um sentido capaz de englobar e expressar todos os outros sentidos. Começemos pela perspectiva do olhar divino.

Já no capítulo III, numa espécie de teologia afirmativa, ou melhor, de uma teologia circular<sup>73</sup>, Nicolau de Cusa assevera que, embora atribuamos a

---

<sup>72</sup> Cf. nota 63 supra. McGinn, por sua vez, escreve acerca do tema da visão no *De icona*: «*Le de visione dei* repense, non seulement les fondements de la mystique dialectique néoplatonicienne, développée par Denys, Jean Scot Érigène et Eckhart, mais il essaie également de donner une cohérence aux conclusions relatives à l'invisibilité du Dieu visible, enracinées dans l'Écriture et présentes dans la mystique chrétienne depuis sa rencontre avec la philosophie grecque. Nicolas de Cues a fait «coïncider» les positions opposées de l'Écriture sur la vision et la non-vision de Dieu en une nouvelle synthèse». B. MCGINN, «Nicolas de Cues sur la...», *art. cit.*, p. 158.

<sup>73</sup> Sobre o conceito de teologia circular esclarece-nos Nicolau de Cusa: «Hoc tantum notatum esse admoneo quomodo omnis theologia circularis et in circulo posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter, ut summa iustitia est summa veritas, et summa veritas est summa iustitia, et ita de omnibus». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XXI, 66: 3-8, pp. 86 e 88. O conceito de teologia circular é recebido de Raimundo Lullo, cf. J. M. ANDRÉ, trad., int. e notas de *A douta...*, *op. cit.*, nota 61, p. 49. Ainda para a ocorrência do tema em

Deus algumas características como a de ouvir, sentir, gostar, pensar, etc., ao fazê-lo pensamos nos significados diferentes que cada vocábulo comporta, todavia, ele continua, em Deus «[...] o acto de ver não é diferente do acto de ouvir, de gostar, de cheirar, de tocar, de sentir e de compreender. [...] E o ter de Deus é o seu ser; o seu mover-se é o seu estar; o correr, o descansar; e o mesmo [se diga] dos restantes atributos»<sup>74</sup>. Ora bem, como *theos* (aquele que tudo vê), a visão de Deus não difere de todos os outros sentidos e de todos os outros atributos que se “explicam” separadamente nas criaturas, mas se “complicam”, numa unidade de sentido, em Deus. A própria imagem escolhida pelo bispo de Brixen, fala, literalmente, por si só, isto é, o olhar do quadro, como já mostrámos, acompanha todo movimento, todo pensamento e todo sentimento daqueles que o contemplam. Assim, se o contemplador move-se para qualquer direcção ou em qualquer velocidade, o olhar do quadro – que é uma metáfora do olhar divino – o acompanha e esse acompanhamento não é só visual, ou melhor, o acompanhamento visual não se limita ao campo de visão porque o ver de Deus é ouvir, gostar, tocar, etc. Isto nos faz perceber, pelo menos, duas das dimensões da metáfora escolhida pelo nosso filósofo: a circularidade dos sentidos, que aqui ilustra a teologia circular, e o movimento de uma visão que tudo acompanha (aqui ilustrado pela imagem do quadro).

Neste mesmo direccionamento, no entanto sendo mais incisivo do ponto de vista de uma ontologia do olhar, Nicolau de Cusa une muito estreitamente o ver, o falar, o conceber e o ser (*videre, loquor, concipere e esse*) no Cap. X, onde aparece a conhecida metáfora do muro do paraíso. O capítulo abre-se com as

---

*De docta ignorantia*, ed. minor, cf. Liber primus, Cap. XVII, § 50, pp. 66 e 68 e Cap. XIX, § 55, pp. 72 e 73. Em outros escritos, cf. *De deo abscondito*, h IV, §§ 10, 11, 13 e 15, *passim*; *De filiatione dei*, h IV, IV e VI, *passim*; *Triologus de possess*, h XI<sub>2</sub>, §§ 23-26, pp. 28-32; também *De visione dei*, como veremos na sequência desta parte da nossa tese. Para o tema da teologia circular, não só no *De visione dei*, mas também em outros escritos, veja-se G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Torino, Trauben, 2002, p. 321 e sqq.

<sup>74</sup> «[...] videre non est aliud ab audire et gustare et odorare et tangere et sentire et intelligere. [...] et habere dei est esse eius et movere est stare et currere est quiescere et ita de reliquis attributis». *De visione dei*, h VI, Cap. III, 8: 10-11 e 13-14, pp. 12-13. ANDRÉ, trad., p. 141.

seguintes palavras: «Estou perante a imagem da tua face, Deus meu, que vejo com olhos sensíveis, e tento intuir, com os olhos interiores, a verdade que está representada na pintura. E ocorre-me o pensamento, Senhor de que o teu olhar fala. Na verdade, o teu falar não é diferente do teu ver, porque não diferem realmente em ti, que és a simplicidade absoluta [...]»<sup>75</sup>. Para além de não separar o falar do ver em Deus, justificando, para tanto, a ideia da absoluta simplicidade divina, o passo em questão é extremamente significativo para a gradação da própria experiência da metáfora do olhar que se desenvolve ao longo do texto. Deste modo, temos a pintura, a imagem da face de Deus, a pressuposição de que esta imagem não pode ser mais verdadeira do que o verdadeiro olhar de Deus, o olhar sensível e a intuição através dos *oculis interioribus*. À primeira vista, tudo parte do quadro ou da imagem, mas, numa compreensão mais profunda, tudo parte daquilo que o quadro representa, quer dizer, o ponto de partida é um olhar que tudo vê simultaneamente – mesmo que por subtil arte de pintura – representando a *visio dei*.

Visão que ganha uma outra figura de linguagem além da metáfora, a sinestesia, tão cara aos poetas e tão bem utilizada pelo nosso filósofo, dando ao olhar, por mais paradoxal que possa parecer a nossa afirmação, uma dimensão tão metafórica e ao mesmo tempo, ou talvez por isto, tão real. Quanto mais ele explora e expande o sentido do olhar, mais o olhar reveste-se do seu verdadeiro sentido e assim, como escreve no parágrafo 40, Deus está onde falar, ver, ouvir, gostar, tocar, raciocinar, saber e compreender são o mesmo, além disso, ver coincide com ser visto, ouvir com ser ouvido, saborear com ser saboreado, tocar com ser tocado e falar com ouvir e criar com falar<sup>76</sup>. Posto desta maneira, Deus além de ver quando olha, também fala, ouve, gosta, toca, raciocina, sabe e compreende. Mais do que

---

<sup>75</sup> «Sto coram imagine faciei tuae, deus meus, quam oculis sensibilibus respicio, et nitor oculis interioribus intrueri veritatem, quae in pictura signatur. Et occurrit mihi, domine, quod visus tuus loquatur; nam non est aliud loqui tuum quam videre tuum, cum non differant realiter in te, qui es ipsa simplicitas absoluta [...]». *De visione dei*, h VI, Cap. X, 38: 4-8, p. 35. ANDRÉ, trad., p.168.

<sup>76</sup> Cf. *De visione dei*, h VI, Cap. X, 40: 3-6, p. 36.

esta expressão dos sentidos por um sentido único, o olhar, evidencia-se também nesse parágrafo um reflexo activo-passivo de uma mesma acção, como por exemplo, *videre-videri, audire-audiri, gustare-gustari, tangere-tangi*. Contudo, no que diz respeito ao acto de falar e de criar os correspondentes não são os mesmos verbos, tampouco estão na forma passiva. O que acontece com as acções de ver, ouvir, saborear e tocar que modifica a lógica até então seguida quando se chega ao falar e ao criar? A resposta, possivelmente, reencaminhar-nos-á para uma ontologia do olhar, ou, pensamos que isto pode ser afirmado a partir do *De visione dei*, para uma ontologia do amor<sup>77</sup>.

Os verbos ver, ouvir, saborear e tocar expressam, guardadas as devidas diferenças<sup>78</sup>, acções relativas tanto a Deus quanto aos homens. Mais do que isso, são acções que exigem, no contexto do *De visione dei*, uma certa reciprocidade latente em todo o texto e sobre a qual falaremos mais adiante. No momento, importa notar que Deus vê enquanto é visto, ouve ao ser ouvido, saboreia ao ser saboreado e toca ao ser tocado; enquanto as suas criaturas vêem e são vistas, ouvem e são ouvidas, saboreiam e são saboreadas, tocam e são tocadas. Deste modo, a simultaneidade das acções acontecem em Deus, mas não nos homens, nestes as acções ocorrem de forma sucessiva, logo, por exemplo, o falar de Deus coincide com o ouvir, como se a sua fala, apesar de ser dirigida a todas as criaturas que ele escuta, fosse direccionada a cada uma em particular, o que não pode ocorrer com os homens, pois, explica-nos Nicolau de Cusa: «Eu, porém, não posso ouvir de modo distinto e simultâneo todos os que falam, mas um depois do outro, nem ver de modo distinto e simultâneo todos eles, mas um depois do outro»<sup>79</sup>. Assim, o falar e o ouvir de Deus são simultâneos e, desta forma, ele pode falar e ouvir não só ao mesmo tempo (simultaneidade impossível para os homens),

---

<sup>77</sup> Para a ideia do amor apresentado como possuindo um estatuto ontológico, veja-se o belo estudo de W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen...», *art. cit.*

<sup>78</sup> Como a simultaneidade e a unidade divinas e a sucessão e a multiplicidade humanas.

<sup>79</sup> «Ego autem non possum simul omnes loquentes discrete audire, sed unum post unum, neque omnes simul discrete videre, sed unum post unum». *De visione dei*, h VI, Cap. X, 39: 5-7, p. 36. ANDRÉ, trad., pp. 168-169.

mas também ouvir todos e cada um sem diferença de atenção, ou seja, como se a mais miserável das criaturas fosse a mais nobre de todas.

É certo que os homens falam e, de alguma forma, criam; entretanto, a coincidência entre criar e falar só existe em Deus. Além disso, não podemos esquecer que ambas as acções identificam-se com o ver, o que toca bem de perto a ideia de uma ontologia do olhar, porque ao mesmo tempo em que Deus vê, ele fala e cria, pelo menos assim escreve o Cusano: «Ó força infinita! O teu conceber é falar. [...] Enquanto concebes, vês, falas e operas e tudo quanto se possa dizer. Mas és admirável, Deus meu! Duma só vez falas, duma só vez concebes»<sup>80</sup>. Se Deus ao olhar, fala e ao mesmo tempo concebe todas as coisas, a *visio dei* é ontologicamente fundadora porque as criaturas só são, ou seja, existem, através da *visio dei* porque «[...] se te não vissem a ti, que és aquele que vê, não receberiam o ser de ti. O ser das criaturas é simultaneamente o teu ver e o ser visto»<sup>81</sup>. Atentemos para o facto de a criatura existir não só porque é capaz de “ver” Deus – e nesta visão ver-se a partir d’Ele –, mas, sobretudo, porque o Deus “visto” por ela é aquele que tudo vê, pois, como escreve no Cap. XII, uma coisa só é (só existe) enquanto é vista por Deus.

Logo, a visão de Deus, que corresponde também ao falar, ao criar, ao conceber e ao ser, cria todas as coisas – acção simultânea também impossível de ser realizada pelos homens – num acto fundador em que Nicolau de Cusa chega mesmo a afirmar, daí a nossa designação de uma “ontologia do olhar”, que a visão de Deus é a sua essência e, reitera mais adiante, que todos os modos que explicam, sem modo, a perfeição da visão, são a visão de Deus que é a sua essência<sup>82</sup>. De tal forma, confirmando o que dissemos no parágrafo anterior, nosso místico demonstra a importância do olhar, no seu aspecto ontológico, em que ver e ser visto reflectem

---

<sup>80</sup> «O vis infinita, concipere tuum est loqui. [...] Dum concipis, vides et loqueris et operaris et quid quid dici potest. Sed admirabilis es, deus meus. Semel loqueris, semel concipis». *De visione dei*, h VI, Cap. X, 41: 1-4, p. 37. ANDRÉ, trad., p. 170.

<sup>81</sup> «[...] si te non viderente videntem, a te non caperent esse. Esse creaturae est videre tuum pariter et videri». *De visione dei*, h VI, Cap. X, 40: 11-12, p. 36. ANDRÉ, trad., p. 169.

<sup>82</sup> Cf. *De visione dei*, h VI, Cap. XII, 47: 7-8, e 48: 18-19, pp. 41 e 42 respectivamente.



o carácter criador e existencial da *visio dei*: «Apareceste-me, em seguida, como visível por todas as coisas, porque uma coisa é apenas na medida em que tu a vês. E ela não seria em acto se te não visse. [...] És invisível enquanto tu és, és visível enquanto a criatura é, a qual só é na medida em que te vê»<sup>83</sup>. Destarte, os seres são quando vêem Deus e, ao mesmo tempo, quando são vistos por ele. Deste modo, Deus vê e cria, ou melhor, o seu criar é o seu ser e o seu ser é o seu olhar, não podendo, portanto, criar e não ser ou ser e não olhar. A sua visão, que é a sua essência, além de ouvir, saborear, tocar, falar, também concebe e cria, reflectindo não só o olhar como expressão dos sentidos, mas, de igual modo, os sentidos do olhar. Sobre estes, um significado importante ficou oculto, porém latente, e é sobre ele que gostaríamos de voltar o nosso olhar agora: o sentido do amor.

## 2. Olhar, não abandonar, cuidar e amar

Comecemos retomando a experiência sensível do quadro e o que o olhar, representado na pintura, tem de mais peculiar. Tentemos resumir a cena narrada no Prefácio e que já detalhamos supra: Nicolau de Cusa envia à Abadia de Tegernsee o seu livro juntamente com um quadro que representa a figura de alguém que tudo olha ao seu redor e que o Cusano chama de “ícone de Deus”. A peculiaridade desse quadro centra-se na arte com que foi pintado, podendo, por isto, significar, metaforicamente, a visão de Deus. A pintura representa uma face cujos olhos acompanham todo e qualquer movimento que se realize à sua volta, de tal forma que se alguém se desloca, seja para que direcção for, percebe que o olhar do quadro o acompanha. Do mesmo modo, se duas ou mais pessoas se deslocam para direcções diferentes, cada um saberá por si e pela revelação do seu

---

<sup>83</sup> «Apparuit deinde mihi ut ab omnibus visibilis, quia in tantum res est, in quantum tu eam vides, et ipsa non esset actu, nisi te videret. [...] Invisibilis es, uti tu es, visibilis es, uti creatura est, quae in tantum est, in quantum te videt». IDEM, *ibidem*, 47: 5-7, e 9-10, p. 41. ANDRÉ, trad., p. 175.

interlocutor que os olhos do quadro acompanham todos simultaneamente. Logo, o que há de característico naquela pintura não é o facto de ser um rosto, muito menos de este rosto possuir olhos, mas sim, o facto de estes olhos não abandonarem aqueles que para eles olham<sup>84</sup>.

Além disso, há uma outra particularidade naquela imagem: o olhar presta atenção, ao mesmo tempo, a cada um dos seus contempladores, como se olhasse, exclusivamente, para um só e daí encontrarmos já no Prefácio as seguintes considerações: «E, enquanto assim considera, vê como aquele olhar não abandona nenhum porque ele terá tanto cuidado como se se preocupasse só com aquele que experiencia ser visto e com nenhum outro dum modo tal que aquele que olha não pode conceber que ele tenha um cuidado assim com qualquer outro»<sup>85</sup>, deduzindo desta segunda percepção que o quadro olha com um cuidado diligentíssimo («*diligentissimam curam*») como se a mais pequena criatura fosse a maior de todo o universo<sup>86</sup>. Deste modo, a experiência sensível proposta pelo bispo de Brixen, explicada no Prefácio do *De visione dei*, une a simplicidade de uma experiência visual com a mais alta e profunda especulação que o ser humano pode fazer: reflectir de forma que possa experienciar sua relação com o divino e, por extensão, com o mundo e com os outros homens. Atentemos para o que há de novo na proposta cusana: não se trata do quadro em si, isto é, da perspectiva assumida na composição dos olhos que parecem olhar tudo em seu redor (imagens como esta, ele o diz no Prefácio, encontram-se muitas e muito bem representadas)<sup>87</sup>; o que é

---

<sup>84</sup> Cf. *De visione dei*, h VI, Prefácio, p. 5-7.

<sup>85</sup> «Et dum attenderit, quomodo visus ille nullum deserit, videt, quod ita diligenter curam agit cuiuslibet quasi de solo eo, qui expiritur se videri, et nullo alio curet, adeo quod etiam concipi nequeat per unum, quem respicit, quod curam alterius agat». IDEM, *ibidem*, 4: 5-8, p. 6. ANDRÉ, trad., p. 137.

<sup>86</sup> Sobre essa forma de «cuidar», expressa Kremer: «[...] Wenn Gott, wie Cusanus unaufhörlich betont, keine Kreatur und erst recht keinen Menschen verläßt, wenn er die aufmerksamste Fürsorge (*diligentissima cura*) sogar dem geringsten Geschöpf gegenüber (*minima creatura*) hegt, als sei es das größte und das gesamte Weltall, dann kommt darin nicht einfach Bejahung, sondern vor allem die hohe Wertung einer jeden Kreatur und insbesondere des Menschen von seiten Gottes zum Ausdruck». K. KREMER, «Gottes Vorsehung...», *art. cit.*, p. 232.

<sup>87</sup> As imagens referenciadas por Nicolau de Cusa parecem não mais existir hoje. De toda forma, em um estudo de Stock podemos encontrar uma análise detalhada de imagens semelhantes as que são

invulgar e o que torna o *De visione dei* um texto importante, não só do ponto de vista de uma abordagem sobre o olhar, mas também, do ponto de vista de uma história da mística do olhar, é a relação que Nicolau de Cusa estabelece entre uma simples experiência e a especulação mística, cruzando, num horizonte de sentidos, os sentidos de uma metáfora fundadora e, ao mesmo tempo, capaz de expressar o amor.

Fundadora porque Deus vê e cria, capaz de expressar o amor porque Ele vê e cria enquanto ama. Todavia, o sentido do amor, no início desta nossa abordagem e dando continuidade às ideias que mostrámos no Prefácio, aparece ainda, de forma implícita, através do olhar que além de não abandonar aqueles que procuram a Deus, também dá atenção a cada um como se fosse a única criatura do universo. Procuremos explicitar aquele amor, começando pela ideia do “não abandono”, já apontada no Prefácio e espalhada nos capítulos do texto. Antes que se possa questionar a formulação da ideia do “não abandono”, esclarecemos que para sermos fiéis ao texto não há outra maneira para formulá-la, ou seja, as vezes em que aparece o verbo *deserere* no texto ele está expresso na forma negativa, seja através de um advérbio de negação, seja por um pronome indefinido negativo ou por qualquer outro instrumento ou artifício que transforma a frase onde ele está em uma frase negativa, mesmo quando utiliza um outro verbo com o mesmo significado. Acreditamos que a formulação do “não abandono” não foi inconsciente, posto que, também acreditamos, dela resulta a expressão do amor.

Levantemos algumas frases com o intuito de melhor justificar a nossa argumentação no que diz respeito ao “não abandono” como resultante do amor. Assim, temos: 1.«[...] e porque o olhar da imagem te olha igualmente em todo o lado e **não te abandona** para onde quer que te dirijas [...]»; 2.«Com efeito,

---

citadas no *De visione dei* e, de como o autor desta obra soube aproveitar as características estéticas que as mesmas proporcionavam numa especulação místico-religiosa. Cf. A. STOCK, «Die Rolle der „icona Dei“...», *art. cit.*, pp. 50-68. Para a importância da arte na obra do Cusano, veja-se, também, o Cap. XI da dissertação de J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, pp. 675-736. Veja-se também o texto já referenciado de Tritz (cf. nota 55) que no final do estudo apresenta algumas reproduções de quadros do século XV.

**jamais fechas os olhos, jamais os voltas noutra direcção [...]**»; 3.«[...] tal como o teu olhar não abandona ninguém»<sup>88</sup>. Ora bem, assim como há uma gradação do olhar no *De visione dei* e, por sua vez, o olhar é determinante para todos os outros aspectos do texto, é natural que esses aspectos também se apresentem em forma de gradação. Deste modo, numa primeira leitura e, portanto, numa primeira fase, as sentenças referenciadas acima remetem para a experiência sensível da visão que o quadro proporciona e, assim, o olhar da imagem acompanha todo e qualquer movimento, seja singular ou plural, seja para que direcção se mova, mesmo que a deslocação aconteça em direcções contrárias, pois a imagem do quadro jamais fecha os olhos. Até aqui, não fizemos mais do que repetir o resumo da experiência proposta pelo Cusano, e já relatado nos parágrafos acima. Passemos, então, a uma próxima fase, procurando explicitar as citações dentro do contexto de cada uma.

Desta forma, no Cap. IV que tem como título «a visão de Deus é dita providência, graça e vida eterna», a frase de número 1 («e porque o olhar da imagem te olha igualmente em todo o lado e não te abandona para onde quer que te dirijas») dirige-se a um dos irmãos de Tegernsee («Aproxima-te agora, irmão que contemplas...») e tem por objectivo convidá-lo a fazer a experiência sensível. No entanto, depois de dizer na pequena carta que abre o livro, bem como no Prefácio, qual a sua intenção ao enviar o texto juntamente com o quadro, Nicolau de Cusa chama atenção no final do Prefácio: «[...] proponho elevar-vos, irmãos caríssimos, através duma prática de devoção à teologia mística, adiantando previamente três coisas oportunas para o efeito»<sup>89</sup>. Obviamente que ele parte da experiência sensível, mas seu objectivo é ultrapassar este plano, por isso, ele adianta três coisas que poderão ajudar na experiência mística. Estas três coisas ocupam,

---

<sup>88</sup> 1.«[...] et quia visus eiconae te aequè undique respicit et **non deserit**, quocumque pergas [...]». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 9: 5-6, p. 13; 2.«Nam **nunquam claudis oculos, nunquam aliorum vertis**»; 3.«[...] sicut **nec visus tuus quemquam deserit**». Cap. V, 14: 2-3 e 15: 6, pp.17 e 18 respectivamente. Os grifos são nossos. ANDRÉ, trad., pp. 142, 146, 147.

<sup>89</sup> «[...] vos fratres amantissimos per quandam praxim devotionis in mysticam propono elevare theologiam praemittendo tria ad hoc opportuna». *De visione dei*, h VI, Prefatio, 4: 21-25, p. 7. ANDRÉ, trad., p. 137.

respectivamente, os capítulos I, II e III que não por coincidência antecedem o capítulo onde está a frase de número 1 que citamos no parágrafo anterior e repetimos no início deste.

Os três pontos que Nicolau de Cusa considera importantes antecipar dizem respeito ao olhar da imagem, ao olhar das criaturas e ao olhar do Criador. Assim, o irmão que participa da experiência deve saber que: a) O que pode aparecer em relação ao olhar da imagem – *icona dei* – é muito mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus; b) o olhar das criaturas vê conforme a diversidade da sua contracção, ao passo que o olhar de Deus, por ser absoluto, vê simultaneamente todos e cada um dos modos de ver; c) tudo que é dito de Deus não pode diferir nele devido à sua suprema simplicidade<sup>90</sup>. Tendo esclarecido isso (as diferenças dos olhares), aquele que faz a experiência percebe não só que o olhar da imagem não o abandona (experiência sensível-visual), mas também é estimulado a especular («in te excitabitur speculatio») e intui, através daquela experiência, a providência e a graça divinas, conforme o título do capítulo. Ora, pensa aquele que experiencia, se o olhar de Deus é muito mais verdadeiro que o olhar do quadro e este acompanha-me para onde quer que eu me desloque, eu posso ultrapassar o plano sensível, no sentido de deduzir que o olhar divino nunca me abandona. Pode deduzir, ainda, mais do que isso, pois na sequência da nossa frase 1 (a ideia de que o olhar da imagem não nos abandona), podemos ler: «Com efeito, se me não abandonas a mim, que sou o mais desprezível de todos, jamais abandonarás quem quer que seja»<sup>91</sup>. O facto de a visão de Deus não abandonar o mais desprezível dos seres, mais do que significar que não abandonará quem quer que seja, exprime a ideia de que Deus olha para cada um com a maior das atenções, fazendo com que alguém desprezível torne-se o mais importante dos seres. Ora, que olhar jamais abandona alguém, fazendo, ao mesmo tempo, com que este alguém sinta-se o centro das atenções ou mesmo a pessoa mais importante do

---

<sup>90</sup> *De visione dei*, h VI, Caps. I, II e III, pp. 10-13.

<sup>91</sup> «Nam si me non desideris, qui sum vilissimus omnium, nusquam cuiquam deeris» IDEM, *ibidem*, Cap. IV, 9: 8-9, p. 13. ANDRÉ, trad., p. 142.

mundo, senão o olhar de quem ama incondicionalmente?

O Cap. IV, a que acabamos de tecer alguns comentários, tem como título «a **visão** de Deus é dita providência, graça e vida eterna»; o Cap. V, onde encontram-se as frases de números 2 e 3 («Com efeito, jamais fecha os olhos, jamais os volta noutra direcção» e «assim como o teu olhar não abandona ninguém»), intitula-se «**ver** é saborear, procurar, ter misericórdia e actuar»<sup>92</sup>. Ora, se atentarmos para os títulos destes dois capítulos, veremos que, ao passar do substantivo *visio* para o verbo *videre*, o Cusano dinamiza, gradativamente, o ritmo do texto no sentido de acentuar a reciprocidade da *visio dei* no seu aspecto divino e humano<sup>93</sup>. Mas, por enquanto, pensemos só no contexto mais directo das duas citações. Nesse capítulo V a acção de ver, como o título indica, funde-se com saborear, posto que Deus é a própria profusão da doçura infinita; com procurar, já que Deus não se furta àqueles que o procuram, chegando mesmo a inclinar-se para mostrar a sua face; com ter misericórdia, uma vez que o olhar de Deus olha mesmo para aqueles que dele se afastam e funde-se, também, com actuar, pois a visão de Deus ministra, provê, cuida e conserva. Deste modo, as acções humanas que podem corresponder ao “ver” começam a ocupar o seu espaço ao lado do ver divino e, assim, o olhar humano tem sua correspondência, neste capítulo, com o procurar e com o saborear a fonte da vida; o olhar divino, por sua vez, relaciona-se, simultaneamente, ao ter misericórdia e ao actuar.

Numa primeira leitura, a compreensão das duas citações (2. Deus jamais fecha os olhos e jamais os volta noutra direcção além de mim; 3. O olhar de Deus não abandona ninguém) está ainda no plano da experiência sensível proporcionada pelo quadro, mas, ao contrário do capítulo anterior, aquela experiência nem é mais mencionada, o que nos leva a crer que, aos poucos, aquele que experiencia vai deixando para trás a imagem concreta do quadro e vai

---

<sup>92</sup> Os dois capítulos intitulam-se, respectivamente, «Quod **visio** dei providentia, gratia et vita dicitur aeterna» e «Quod **videre** sit gustare, quærere, misereri et operari». Grifo nosso.

<sup>93</sup> O que ainda vamos tratar aqui, embora venha sendo insinuado desde o início deste nosso capítulo.

formando uma imagem mental da visão de Deus<sup>94</sup>. Não nos parece ao acaso, por exemplo, que logo no início deste capítulo seja dito: «Ver, pois, a razão absoluta, que é a razão de todas as coisas, não é senão saborear-te mentalmente a ti, Deus, porque és a própria suavidade do ser, da vida e do intelecto»<sup>95</sup>. Mesmo assim, no que se refere ao “não abandono” o raciocínio volta a ser o mesmo do capítulo anterior, ou seja, na primeira citação não se tem o verbo “deserere”, mas “claudere”, que tem o mesmo significado, pois uns olhos que não se fecham são olhos que tudo acompanham, portanto, que nunca abandonam. Para mostrar a atenção especial que este olhar dá-nos, ele não olha em outra direcção, mesmo que nos desviemos dele e nos voltemos para outra coisa completamente diferente dele.

Na sequência, até a nossa segunda citação, o olhar de Deus é mostrado como a pura misericórdia que acompanha o homem enquanto este vive, seja para onde for que ele se dirija, pois a misericórdia divina, que é ao mesmo tempo a sua visão, não abandona ninguém, «daí que enquanto o homem vive não deixas de o seguir e de o incitar, com advertência doce e interior, a afastar-se do erro e a voltar-se para ti a fim de viver na felicidade»<sup>96</sup>. Mais uma vez, perguntamos (no mesmo direccionamento da anterior, quando concluímos nossos

---

<sup>94</sup> Neste mesmo sentido pensa, também, Machetta quando afirma: «Con la ayuda de la imagen se interna en el análisis de la correspondencia entre el ver de Dios y el ver del hombre y la reflexión asciende a la consideración de los principios o del principio que proporcione una más cabal comprensión de estos hechos y que a la vez permita la superación del experimento puramente sensible». J. MACHETTA, «Intelecto contemplativo...», *art. cit.*, p. 1682. Todavia, não quer isto dizer que a imagem do quadro seja abandonada. Ela volta a ser mencionada e utilizada em outros capítulos como um referencial sempre constante, uma espécie de instrumento para as especulações mais abstractas. Mesmo assim, é como se não partisse mais dela para a visão de Deus, mas da visão de Deus para ela. Na mesma lógica de uma ontologia do olhar, ou seja, é a visão de Deus que funda e conserva a imagem da pintura e não o contrário. Assim, por exemplo, no Cap. IX do *De visione dei* é dito: «Admiror, domine, postquam tu simul omnes et singulos respicis, uti haec etiam picta figurat imago, quam intueor, quomodo coincidat in virtute tua visiva universale cum singulari». *De visione dei*, h VI, Cap. IX, 31: 3-5, p. 32. Ou ainda: «Stas igitur et progredieris et neque stas neque progredieris simul. Facies haec depicta mihi ostendit id ipsum». IDEM, *ibidem*, 35: 13-14, p. 33.

<sup>95</sup> «Videre igitur rationem absolutam, quae est omnium ratio, **non est aliud quam mente te deum gustare**, quoniam es ipsa suavitas esse, vitae et intellectus». IDEM, *ibidem*, Cap. V, 13: 8-10, p. 17. Grifo nosso. ANDRÉ, trad., p. 146.

<sup>96</sup> «Quandiu igitur homo vivit, non cessas eum subsequi et dulci atque interna motione incitare, ut ab errore cesset et convertatur ad te, ut feliciter vivat». *De visione dei*, h VI, Cap. V, 15: 6-8, p. 18. ANDRÉ, trad., p. 147.

comentários acerca da citação número 1) que olhar jamais abandona alguém, mesmo quando esse alguém desvia-se do seu encontro e segue muitas vezes, em direcção oposta? Que olhar, mais do que não abandonar, incita com doce advertência alguém a afastar-se do erro e a viver na felicidade, senão um olhar sobretudo amante?

Do exposto, antes de passarmos a uma primeira conclusão, gostaríamos de ressaltar que a ideia do “não abandono” não aparece somente nas três citações que fizemos, muito menos limita-se ao Prefácio e aos capítulos IV e V. Ela encontra-se ao longo do texto, referida de diferentes formas, como por exemplo: «quia me non deserit», «nec me deseris», «non deseret», «nullum deserit», «non derelinquit», «numquam claudis oculus», «non deseret faciei meae veritatem», «quia non deserit tempus», «numquam deserere potest»... Apesar de diferentes formulações, todas referem-se à visão de Deus (quando está na terceira pessoa do singular) ou, ao próprio Deus (quando está na segunda pessoa do singular) e, desta forma, procuram expor uma única ideia: o olhar do quadro tudo acompanha, assim como a visão de Deus jamais nos abandona. Ora, juntando o “não abandono” com o facto de aquele olhar dar ao contemplador toda a atenção, ao ponto de fazer-lhe sentir o ser mais importante do universo, mesmo quando aquela criatura não passa de um ser desprezível e, além disso, ainda o incita com uma doce advertência aquando do seu desvio e do seu afastamento da felicidade, o resultado não pode ser outro do que a ideia de que aquele olhar (a visão de Deus), acima de tudo, ama.

Abandonar alguém significa: fechar os olhos para essa pessoa (por isto, Deus jamais fecha os olhos); uma total falta de atenção (por isto, os olhos de Deus estão sobre nós, com a maior das atenções); uma total falta de misericórdia (por isto, o olhar de Deus não é diferente da sua misericórdia); uma total falta de respeito (por isto, Deus olha para a mais pequena criatura como se fosse a mais importante); e ainda, uma total falta de amor (por isto, e esta ideia ainda não havia aparecido de forma explícita, a visão de Deus é amar e assim, onde estão os olhos



está o amor)<sup>97</sup>. Se somarmos a essas ideias duas outras imagens que também chamaram-nos atenção na obra em análise, quais sejam, a ideia de que Deus olha-nos com olhos paternais e o resultado desse olhar apresentado sob o símbolo do cuidado, veremos o sentido do amor não mais de forma implícita, mas, na sua mais profunda explicitação, metaforizado pelo horizonte onde cruzam-se o olhar de Deus e o olhar dos homens. É isto que propomos começar a mostrar a partir de agora.

Assim, por exemplo, já no final do Prefácio, a expressão do cuidado manifesta-se através do olhar, quando é afirmado: «E, enquanto assim considera, vê como aquele olhar não abandona nenhum porque ele terá tanto cuidado como se se preocupasse só com aquele que experiencia ser visto e com nenhum outro dum modo tal que aquele que olha não pode conceber que ele tenha um cuidado assim com qualquer outro. Verá ainda que terá um cuidado diligentíssimo com a mais pequena criatura, como se se tratasse da maior e de todo o universo»<sup>98</sup>. O olhar do quadro, a representação do olhar divino, porque não abandona o espectador, olha-o com cuidado e este cuidado, de igual modo, faz parecer que os olhos olham com amor porque ali não há julgamento nem preconceito, há somente um olhar cuidadoso que torna aquele que é olhado, um ser amado, posto que, quem ama também cuida, ou melhor, o olhar de quem ama não

---

<sup>97</sup> É claro que, contra a nossa ideia da relação entre “não abandonar” e amar, sempre se poderá argumentar que “não abandonar” não significa, necessariamente, amar. Assim, por exemplo, um professor que não abandona um dos seus alunos durante toda a sua vida escolar, que sempre acompanha os passos daquele, que está sempre presente nas horas que o aluno mais precisa de ajuda, etc., não significa que ame aquele aluno. Estamos, deste modo, conscientes de que entre “não abandonar” e amar há uma gama de sentimentos e de acções que, necessariamente, não remete para tal relação. Não obstante, em *De visione dei*, pela forma como o Cusano introduz a noção de “não abandono” – relacionando-a à atenção, à misericórdia, ao respeito, ao cuidado e, principalmente, a Deus na sua relação com todas as criaturas –, estamos convencidos que, neste contexto em específico, “não abandonar” e amar formam uma unidade de sentido que, em última instância, expressa a infinitude do amor divino, podendo expressar, também, o amor humano.

<sup>98</sup> «Et dum attenderit, quomodo visus ille nullum deserit, videt, quod it diligenter curam agit cuiuslibet quasi de solo eo, qui experitur se videri, et nullo alio curet, adeo quod etiam concipi nequeat per unum, quem respicit, quod curam alterius agat. Videbit etiam, quod ita habet diligentissimam curam minimae creaturae quasi maximae et totius universi». *De visione dei*, h VI, Prefatio, 4: 5-10, p. 6. ANDRÉ, trad., p. 137. Já na *Carta de 14-9-1453* podemos perceber a relação da experiência sensível com o cuidado e o amor no passo citado no nosso IV capítulo, conforme a nota 66.

pode olhar e não cuidar, da melhor forma, daquele que é amado. Não é demais lembrar que uma das traduções possíveis para o substantivo *cura* é, exactamente, a palavra amor<sup>99</sup>.

Por conseguinte, no Cap. IV a inter-relação entre olhar, não abandonar, cuidar e amar é tal que ele merece um pouco mais da nossa atenção e, por isso, debruçar-nos-emos sobre ele quase na sua totalidade. Desta forma, logo depois de colocar o “irmão” na experiencição do olhar do quadro e fazê-lo intuir, a partir daí, a providência divina pela sensação de não abandono que aquele olhar provoca, passa a falar sobre o cuidado, no sentido de mostrar que Deus cuida de cada um como se não cuidasse de nenhum outro, ao mesmo tempo em que não se pode perceber que Deus tenha um cuidado diferente para cada um, embora solicite: «Jamais, Senhor, me deixes conceber, por qualquer imaginação, que tu, Senhor, amas mais que a mim um outro diferente de mim, porque só a mim o teu olhar não abandona»<sup>100</sup>. Nicolau de Cusa conclui a relação olhar, não abandonar e cuidar com a ideia do amor, «[...] porque onde estão os olhos está o amor, experiencio que me amas, porque os teus olhos estão sobre mim, teu humilde servo, com a maior das atenções»<sup>101</sup>.

De tal forma, o experienciar do amor é deduzido do olhar que, além de não abandonar aquele que contempla a imagem, também cuida, dando a este a maior das atenções. Mais do que isto, o ver de Deus é o seu amar, logo, como mostra a continuação do texto, assim como o olhar não se desvia daquele que o contempla, ocorre o mesmo com o amor: «É porque o teu amor está sempre comigo, não sendo o teu amor diferente de ti próprio, que me amas, por isso tu, Senhor, estás sempre comigo». E, continua, «Tu não me abandonas, Senhor. De todos os lados

---

<sup>99</sup> Cf. P. FLOBERT, *Le grand Gaffiot – dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette-livre, 2000, p. 460. Também, F. TORRINHA, *Dicionário latino português*, Porto, Gráficos Reunidos, 1999, pp. 219-220.

<sup>100</sup> «Nequaquam, domine, me concipere sinis quacumquem imaginatione, quod tu, domine, aliud a me plus me diligas, cum me solum visus tuus non deserat». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 9: 20-23, p. 14. ANDRÉ, trad., p. 143.

<sup>101</sup> «[...] quoniam ibi oculus ubi amor, tunc te me diligere experior, quia oculi tui sunt super me servulum tuum attentissimi». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 10: 1-2, p. 14. ANDRÉ, trad., p. 143.

me proteges, porque cuidas de mim com a máxima diligência. O teu ser, Senhor, não abandona o meu ser»<sup>102</sup>. A visão de Deus, portanto, não abandona, ao contrário, protege, cuida e ama. No entanto, se repararmos bem nessas acções e, se pudéssemos pensá-las como actos separados em Deus, perceberíamos que se trata de uma “ontologia” e de uma “ética do amor”<sup>103</sup>, quer dizer, o amor divino enquanto incondicional, ao amar vê, ao ver não abandona, ao não abandonar protege e ao proteger cuida. Consequentemente, porque a visão de Deus é o seu amar, bem poderíamos substituir o “ver” pelo “amar” e os “olhos” pelo “amor” no seguinte passo: «[...] et cum **videre** tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me **respicis**, et si a me **vultum** tuum subtraxeris, nequaquam subsistam»<sup>104</sup>, isto é, «[...] e no momento em que o teu **amar** é o teu ser, assim eu sou porque tu me **amas**, e se retiras de mim o teu **amor**, de modo nenhum subsistirei».

Ademais, a visão de Deus olha com máximo amor, logo, como em Deus ver é amar, a metáfora do olhar, além de representar todos os sentidos que já dissemos, na sua essência ou na sua origem é uma metáfora do amor. Desta forma, o *De visione dei*, enquanto texto que desenvolve a metáfora do olhar, constrói, ao longo desse percurso, toda uma poética do amor em que este se mostra nos seus mais diversos modos e ganha cada vez mais significado nas suas mútuas relações. Por exemplo, só ao longo deste IV capítulo já apresentamos as relações entre olhar, não abandonar, proteger e cuidar, mas não é só, ainda é possível encontrar a ideia do desejo (fortemente ligada ao amor, muito embora ainda não a exploremos aqui) e toda uma área semântica que pode ser referida ao alimento, como doçura, alimentar, beber, infusão, crescer, vivificar. Vejamos a referência, quase na sua íntegra:

«E o teu ver não é senão vivificar, não é senão infundir continuamente um dulcíssimo amor por ti, inflamar-me de amor por ti pela infusão do amor, e inflamando-me alimentar-me, e

---

<sup>102</sup> «Et quoniam amor tuus semper mecum est et non est aliud amor tuus, domine, quam tu ipse, qui amas me, hinc tu semper mecum es, domine». E, continua, «Non me deseris, domine, undique me custodis, quia curam mei agis diligentissimam. Esse tuum, domine, non derelinquit esse meum». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 10: 4-9, p.14. ANDRÉ, trad., p. 143.

<sup>103</sup> Para a ideia de uma ética do amor, veja-se os estudos que se encontram na nota 60 do nosso Cap. I.

<sup>104</sup> *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 10: 9-11, p. 14. Grifos nossos.

alimentado-me acender desejos, e acendendo-os beber o orvalho da alegria, e bebendo-o introduzir-me na fonte da vida, e introduzindo-me crescer e permanecer eternamente; não é senão comunicar-me a tua imortalidade, dar-me a glória inacessível do reino supremo, altíssimo e celeste, tornar-me participante da herança que é própria apenas do filho, conceder-me a posse da felicidade eterna»<sup>105</sup>.

Na passo acima, a visão de Deus é mostrada como um alimento que não só vivifica, mas também infunde um dulcíssimo amor. Amor este que inflama desejos, desejos que geram uma nova alimentação fazendo com que, ao ser saboreado, aquele que se alimenta cresça e permaneça na posse do amor divino, participando, conseqüentemente, da felicidade eterna. Assim como o corpo precisa de alimento para subsistir, o espírito precisa de amor que, no contexto do *De visione dei*, apresenta-se metaforizado pelo olhar. Por isso, o olhar de Deus vivifica-nos, infunde e inflama amor, acende desejos, introduz-nos na fonte da vida, faz-nos crescer, enfim, alimenta-nos. Ora, alimentar faz parte das “tarefas” de alguém que cuida de uma outra pessoa<sup>106</sup>, principalmente se esse cuidado for revestido por um certo dom paternal. No passo acima o nome pai ainda não aparece, mas já aparece o termo filho, herdeiro da glória do reino celeste, e é com a relação pai-filho que gostaríamos de concluir os vários temas que fazem da metáfora do olhar a expressão do amor em *De visione dei*.

Da mesma forma como acontece com os outros temas, os olhos paternais podem ser percebidos, implicitamente, ao longo das relações estabelecidas

---

<sup>105</sup> «Et non est videre tuum nisi vivificare, nisi dulcissimum amorem tui continue immittere, me ad tui amorem per immissionem amoris inflammare et inflammando pascere et pascendo desideria ignire et igniando rore laetitiae potare et potando fontem vitae immittere et immittendo augere et perennare et tuam immortalitatem communicare, caelestis et altissimi atque maximi regni gloriam immarcescibilem condonare, hereditatis illius, quae solius filii est, participem facere et aeternae felicitatis possessorem constituere [...]». IDEM, *ibidem*, 12: 4-12, p. 16. ANDRÉ, trad., p. 145. Em um interessante estudo de Stachel, ele coloca a área que acabamos de referir na área semântica do amor e faz derivar desta, ainda, a ideia do Paraíso e do silêncio. Refere-se, também, a três outras áreas: 1. do que pode ser visto; 2. do que pode ser compreendido; e 3. sobre o texto bíblico. Cf. G. STACHEL, «Schweigen vor Gott...», *art. cit.*, pp. 167-181.

<sup>106</sup> E não só, posto que o alimento no passo supra citado não se refere apenas ao alimento do corpo. Do mesmo modo, cuidar de uma outra pessoa, mesmo considerando tratar-se do cuidado paterno, não pode resumir-se a alimentar o corpo de quem se cuida, logo, é preciso compreender o “alimentar” num sentido muito mais profundo e muito mais amplo.

por nós até o momento. Todavia, também é possível localizar a expressão que se refere àquele olhar em vários capítulos do *De visione dei*. Assim, por exemplo, no capítulo V, ela aparece sob a forma do afecto paternal, mostrando que mesmo quando um filho afasta-se do seu pai e depois o procura, este corre ao seu encontro e olha-o com afecto paternal (*paterno affectu*) e dirige-lhe olhos misericordiosos, «daí que enquanto o homem vive não deixas de o seguir e de o incitar, com advertência doce e interior, a afastar-se do erro e a voltar-se para ti a fim de viver na felicidade»<sup>107</sup>. Como já havíamos indicado anteriormente, o tipo de olhar que não abandona aquele que se afastou e ainda o incita com uma doce advertência a deixar o erro e a voltar-se para a felicidade é um olhar de quem ama e, acrescentamos também, um olhar revestido pelo afecto paternal. Igualmente no capítulo XV, o olhar paternal volta a aparecer, só que desta vez sob a forma de amor, tanto paternal quanto filial, pois Deus é amor que complica a afeição filial e paterna, posto que é ao mesmo tempo pai e filho. De tal forma: «E como poderia o pai não amar o filho que é assim filho por ser pai?»<sup>108</sup>. Ora, se aquele que é filho na estima e pai no conhecimento já é muito amável, o que dizer de Deus que supera filho e pai na estima e no conhecimento em grau máximo? Da mesma forma, mas em menor grau, se um pai ama os seus filhos, ele cuida, protege e alimenta.

Por isso, no capítulo VIII, Deus é considerado pai de todos, ao mesmo tempo em que a sua paternidade é a sua visão e, assim sendo, abraça a todos paternalmente: «Por isso, dizemos pai nosso. És o pai universal e singular e qualquer um diz que tu és o nosso pai. O amor paterno compreende todos e cada um dos filhos. Assim, o pai ama todos e cada um, pelo facto de ser tanto pai de todos como de cada um. E ama qualquer um dos filhos de modo tal que qualquer deles pensa ser preferido entre todos»<sup>109</sup>. Assim como a visão de Deus acompanha a

---

<sup>107</sup> «Quandiu igitur homo vivit, non cessas eum subsequi et dulci atque interna motione incitare, ut ab errore cesset et convertatur ad te, ut feliciter vivat». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, Cap. V, 15: 6-8, p. 18. ANDRÉ, trad., p. 147.

<sup>108</sup> «Quomodo pater non potest diligere filium, qui sic est filius quod pater?». *De visione dei*, h VI, Cap. XV, 66: 9-10, p. 55. ANDRÉ, trad., p. 192.

<sup>109</sup> «[...] dicimus enim: pater noster. Es enim universalis pater pariter et singularis; quisque enim dicit,

todos e a cada um, o amor paterno compreende e ama a todos os filhos e a cada um, de modo que qualquer um dos filhos pensa ser o preferido do pai. Neste capítulo aparece a imagem da leitura de um livro para mostrar como o olhar de Deus é, simultaneamente, singular e universal, ou seja, enquanto lemos, seriadamente, letras, sílabas, palavras, frases, uma página após outra e assim, sucessivamente; Deus vê e lê, ao mesmo tempo, toda a página, todos os livros já escritos e ainda aqueles que estão por escrever. Na sequência da metáfora, são mostradas duas pessoas a lerem a mesma página, uma mais depressa que a outra; todavia, Deus lê com ambas as pessoas de acordo com o ritmo de cada uma. A imagem mostra a providência divina, bem como a sua visão absoluta<sup>110</sup>.

Neste sentido, Nicolau de Cusa aproveita, também, a etimologia da palavra providência/*providentia* (acto de ver com antecipação) que, por sua vez, deriva do verbo *providere* (ver antecipadamente, prover a, olhar por...) e mostra a providência divina como visão absoluta. Ora, se Deus pré-vê, ou seja, vê todas as coisas antecipadamente, ele vê tudo simultaneamente (como é mostrado no Cap. IV em que a visão de Deus é denominada *providentia*), lê todos os livros ao mesmo tempo (como é apresentado neste Cap. VII) e, deste modo, possuindo uma pré-ciência, isto é, um pré-conhecimento de tudo, provê as suas criaturas daquilo que

---

quia tu es pater noster. Paternus amor omnes et singulos filios comprehendit; ita enim diligit omnes pater quod singulos, quia ita omnium pater quod singulorum; ita unumquemque filium diligit, quod quisque filiorum se omnibus praeferri concipit». *De visione dei*, h VI, Cap. VIII, 27: 9-14, p. 28. ANDRÉ, trad., p. 159.

<sup>110</sup> Mas a riqueza da metáfora, daí também a riqueza da filosofia cusana, permite-nos extrapolar a ideia da providência e evocar, mesmo considerando não ser esta a intenção de Nicolau de Cusa, a expressão do cuidado de um pai para com os seus filhos. A metáfora da leitura de um livro, num contexto em que o cuidado paternal é tão evidente, não pode ser, como não é nenhuma das imagens apresentadas no *De visione dei*, uma imagem escolhida ao acaso. Deste modo, ela é extremamente plástica porque nos permite ver, quase instantaneamente, a figura de um pai zeloso acompanhando a leitura dos seus dois filhos, um que lê com mais desenvoltura e outro que lê com mais dificuldade. No entanto, o pai acompanha ambos os filhos com a maior das atenções e com o mais extremo cuidado, um cuidado que só um pai pode ter para com um filho, ao ponto de este sentir-se alimentado («*Pasce me visu tuo, domine*»), fortalecido e crescido e, mais uma vez, o alimento relaciona-se com o olhar paterno, pois Deus é «[...] provisor noster paternus curam de nobis habens paternam». *De visione dei*, h VI, Cap. VIII, 28: 3-4, p. 28. A imagem paterna aparece, ainda neste capítulo, algumas vezes quando é abordada a ideia da liberdade, sobre a qual nos debruçaremos a seguir. Ela torna a aparecer em outros capítulos, explicitamente nos de números XIX, XX e XXI, nos quais é apresentado o tema da trindade que ainda apresentaremos.

elas precisam através do seu amor infinito<sup>111</sup>. À guisa de conclusão, podemos dizer que o olhar, a ideia do não abandono, o cuidado, a protecção, o alimento e as acções paternas unem-se, num único movimento que parte do amor e funda todas as coisas. Amor que assume naquelas imagens uma expressão inequívoca, pois *onde estão os olhos está o amor* e assim experienciamos que *Deus nos ama, porque os olhos dele estão sobre nós com a maior das atenções*.

### **3. O aperfeiçoamento de si no olhar do outro: liberdade, reciprocidade e amor**

Há ainda uma outra peculiaridade na *visio dei* que merece ser destacada. Trata-se, exactamente, do horizonte onde se cruzam o olhar divino e o olhar humano e onde, mais uma vez, podemos perceber a expressão do amor, agora, através do tema da liberdade. Ora, se até então enfatizamos muito mais a visão divina, com a ideia da liberdade abre-se um amplo espaço para determo-nos, um pouco mais, na visão humana. Sendo assim, complementaremos o duplo sentido da expressão *visio dei*, tomando, aparentemente à partida, a visão que os homens têm de Deus. Aparentemente porque a capacidade da visão humana depende, ontologicamente, da visão divina, ou seja, Deus, ao ver-nos, permite que seja visto por nós. Nesta simples acção de ver e ser visto pode ser implicada uma série de outras acções ricas em consequências diversas, porém interligadas, como por exemplo, o conhecimento e o aperfeiçoamento de si, a semelhança, a diferença, o outro, a reciprocidade e a liberdade. Naturalmente que não podemos desenvolver

---

<sup>111</sup> O tema da providência divina, com o mesmo jogo linguístico de prover e prever, é já apresentado em *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XXII, §§ 67-69. André, na sua tradução deste livro, faz uma observação interessante acerca da sua opção por manter, em alguns passos do texto, a tradução literal do verbo *providere*. Justifica-se: «O termo usado por Nicolau de Cusa é *providere*, que significa prever, mas também prover. Tendo em conta que o verbo prover inclui o sentido de prever (ver antecipadamente), mas não o inverso, optámos por manter a tradução literal, embora em outras traduções, para o alemão ou italiano, por exemplo, isso não se tenha verificado». J. M. ANDRÉ, trad., int. e notas de *A docta...*, op. cit., nota 64, p. 50.

todos estes temas na sua completude e profundidade, por isso, limitar-nos-emos às suas relações com o amor. Esta ligação é também demonstrada por Senger quando analisa o tema da liberdade em *De visione dei*: «O acto de voltar-se para a visão de Deus é um acto livre, sem constrangimento. Quando a *visio dei* do homem é a visão racional fundada originariamente em Deus, então, o momento inicial do homem é um acto voluntário-afectivo. A conversão para o divino, na medida em que tem a sua causa no homem, é a ligação e a unidade que acontece a partir de um amor livre, estruturado através de um pré-conhecimento [...]. Esta liberdade tem o seu fundamento nisto, ou seja, que Deus não impõe o amor da união»<sup>112</sup>.

Ora, Deus não impõe o amor simplesmente porque este está pressuposto desde a criação do mundo, em outras palavras, o acto de criar, em Deus, não difere da acção de amar (como já vimos). Por isso, Deus ama e cria simultaneamente e, neste gesto, porque também é espontâneo<sup>113</sup>, o amor da unidade não é imposto no sentido de uma obrigação, isto é, o acto de amar não pode ser um dever. O amor atrai naturalmente e espontaneamente todas as coisas para si do mesmo modo que todo o disperso se sente atraído para aquilo que une e toda a multiplicidade para a unidade. Neste sentido, o amor é união e também unidade (ainda que unitrina ou tri-una), podendo ser compreendido, igualmente, através da imagem do imã utilizada diversas vezes por Nicolau de Cusa nos seus Sermões, como, por exemplo, no *LI* onde afirma que o amor de Deus atrai do mesmo modo que o ferro (imã), ou melhor, como o *purum ferrum*<sup>114</sup>. Ou ainda como podemos verificar no *Sermão CLVIII* onde diz que assim como o imã possui uma força atractiva («vis attractiva»), o amor da sabedoria (que é caridade) possui uma

---

<sup>112</sup> H. G. SENGER, «Mystik als Theorie...», *art. cit.*, 1988, p. 128.

<sup>113</sup> Sobre esta espontaneidade e sua relação com a liberdade, esclarece-nos M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*, p. 91: «*Amoris natura libertas*. El amor es por naturaleza espontáneo. Pero si la esencia de la libertad consiste en poder apropiarse la conversión fundamental a Dios, el hombre puede definirse como libertad, como el poder de ser sí mismo, el cual va unido sin embargo a la capacidad de decidirse contra sí mismo, y por ello, contra el sentido de la libertad».

<sup>114</sup> Cf. *Sermão LI*, h XVII<sub>3</sub>, § 16, p. 236.



essência atractiva («essentia attractiva»)<sup>115</sup>. Esta atracção, que pos si só é constitutiva do amor, aparece como vínculo de união e concórdia, segundo o *Sermão XLI*, como veremos, mas esse vínculo, apesar de constringir, constringe na liberdade. Voltemos, então, ao capítulo IV do *De de visione dei* para iniciarmos nossas considerações acerca da liberdade e do amor, bem como das implicações desta relação<sup>116</sup>.

Sendo assim, logo depois de afirmar que o ver de Deus é o seu amar e de mostrar as consequências disso através dos actos de não abandonar, de proteger e de cuidar, Nicolau de Cusa, a exemplo do que acontece nos Sermões, assevera que a visão de Deus é a máxima bondade e, como tal, não pode deixar de se comunicar com tudo que seja capaz de recebê-la. De tal modo, explicita, a seguir a essa ideia: «Por isso, jamais poderás abandonar-me enquanto eu for capaz de ti. A mim compete-me fazer quanto puder para ser cada vez mais capaz de ti»<sup>117</sup>. Ora, o olhar de Deus, enquanto visão paterna, não é aquele que nunca abandona os seus filhos? Então, por que nesse último passo precisamos ser capazes de receber Deus para que ele não nos abandone? Porque o Cusano introduz com isso o tema da liberdade, ou seja, do mesmo modo que não basta que olhemos para Deus, pois é preciso querer vê-lo, também não basta que ele olhe para nós, pois é necessário

---

<sup>115</sup> Cf. *Sermão CLVIII*, h XVIII<sub>2</sub>, § 10, p. 177. Para outros passos em que esta imagem aparece neste Sermão, veja-se o § 7 e sqq.. Para outros *Sermões* cf. *Sermão XIX*, h XVI<sub>3</sub>, §12, p. 298; *Sermão LXII*, Cod. Vat. Lat. 1244, fol. 109<sup>tb</sup>, § 10, lin. 7-22, fol. 109<sup>vb</sup>; *Sermão CXXI*, Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 25<sup>va</sup>, § 3; *Sermão CLIX*, h XVIII<sub>2</sub>, 1: 3-6, p. 180; *Sermão CXCII*, h XVIII<sub>4</sub>, 9: 17-24, p. 387 e ; *Sermão CCXII*, h XIX<sub>1</sub>, § 9 e sqq..

<sup>116</sup> Recordemos que neste mesmo capítulo já mostrámos as ideias do olhar, do amar, do proteger, do cuidar, do não abandonar e dos olhos paternais. No entanto, ainda podemos encontrar considerações importantes sobre o aperfeiçoamento de si e a liberdade, o que demonstra a riqueza de temas apresentados no *De visione dei*.

<sup>117</sup> «Tu igitur nunquam me poteris derelinquere, quandiu ego tui capax fuero. Ad me igitur spectat, ut, quantum possum, efficiar continue plus capax tui». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 10: 13-15, pp. 14-15. ANDRÉ, trad., p. 143. A expressão «capax dei» é usada muitas vezes por Nicolau de Cusa ao longo da sua obra teológico-filosófica. No entanto, é preciso saber interpretá-la no sentido de entendê-la como uma acção activa e não passiva, ou seja, ser capaz de Deus é ser capaz de recebê-lo, porém, o acto de recebê-lo requer do homem a “criação” de um ambiente propício para aquela receptividade e esse ambiente exige todas as forças humanas num esforço conjunto para receber Deus. Logo, ser «capax dei» significa, acima de tudo, tornar-se, do melhor modo que se pode, o mais semelhante possível ao modelo divino e isso passa por um constante exercício de aperfeiçoamento do homem.

querer que ele não nos abandone. É mais uma vez a imagem do quadro que pode ajudar-nos a compreender essa aparente contradição: o olhar da pintura, assim como o olhar de Deus, não nos abandona, quer estejamos parados, quer estejamos em movimento, quer olhemos para o quadro, quer não olhemos para ele. No entanto, querer que ele não nos abandone significa ter a percepção de que ele olha-nos e, como a nossa visão, ao contrário da visão de Deus, é limitada ao objecto ou ao ser que miramos, só somos capazes de perceber que os olhos de alguém acompanham-nos, se, ao mesmo tempo, os acompanharmos.

Em vista disso, não é Deus quem nos abandona, mas nós que o abandonamos quando desviamos o nosso olhar para tudo aquilo que está distante d'Ele<sup>118</sup>. Uma relação semelhante pode ser observada na atracção que exerce o imã sobre o ferro, ou seja, o ferro é atraído pelo imã porque encontra neste algo de semelhante. O imã<sup>119</sup>, por exemplo, não atrai a pedra, o vidro, o papel ou outros materiais que não possuem qualquer afinidade com o metal, bem como, terá mais dificuldade para atrair o metal se, entre estes, houver um obstáculo, como alguns daqueles materiais. Ocorre o mesmo na relação homem-Deus, isto é, o amor de Deus exerce uma atracção natural sobre o homem, no entanto, se este interpõe entre ele e Deus uma barreira, a atracção da unidade do amor divino não diminui em nada, mas a capacidade do homem em receber aquela *vis attractiva* diminui. Desta forma, se quisermos receber Deus e, posteriormente, unirmo-nos a ele, temos que ter a capacidade de recebê-lo. Esta capacidade, por sua vez, implica a ideia de semelhança posto que a dissemelhança afasta-nos da união com Deus. Mas como

---

<sup>118</sup> Todo o capítulo IV é um bom exemplo disso que dissemos acima. Para ilustrar, vejamos, pelo menos, um exemplo: «Nam numquam claudis oculus, numquam aliorum vertis. Et licet ego me a te avertam, quando ad aliud me penitus converto, tu tamen ob hoc non mutas oculos nec visum. Se me non respicis oculo gratiae, causa est mea, quia divisus sum a te per aversionem et conversionem ad aliud, quod tibi praefero. Non tamen adhuc avertis te penitus, sed misericordia tua sequitur me, an aliquando velim reverti ad te, ut sim capax gratiae tuae. Quod enim me non respicis, est quia te non respicio, sed respuo et contemno». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 14: 2-10, pp. 17-18.

<sup>119</sup> Como podemos ver nos *Sermões* referenciados na notas 114 e 115 supra. Para a imagem do magnetismo como um exemplo da exploração da imaginação por Nicolau de Cusa, veja-se: K. REINHARDT, «„Im Anfang war der Magnetismus“. Ein Beispiel für Imagination im *Sermo CCXII* des Nikolaus von Kues», in: *Intellectus und Imaginatio...*, *op. cit.*, pp. 119-134.

tornar-se semelhante a Deus? E mais, se isso é possível, por que muitos se perdem nas suas peregrinações, afastando-se ainda mais da felicidade procurada? A resposta do cardeal alemão encontra-se, exactamente, no seio da liberdade e, com esta, na exaltação da individualidade: «Deste-me, Senhor, o ser e um ser tal que se pode tornar cada vez mais capaz da tua bondade e da tua graça. E esta força que recebo de ti, na qual tenho a imagem viva da virtude da tua onipotência, é a vontade livre pela qual posso ampliar ou restringir a capacidade de acolher a tua graça»<sup>120</sup>. A liberdade, portanto, proporciona tanto a ampliação quanto a diminuição da nossa capacidade para Deus, daí, mais uma vez, a ideia de que a limitação é nossa, pois, do facto de Deus amar-nos não decorre que ele seja amado por nós. Consequentemente, do mesmo modo que a imagem jamais fecha os olhos, a visão de Deus jamais deixa de nos acompanhar e de nos amar, mesmo quando não é acompanhado e amado por nós.

Desta forma, a capacidade de unir-se a Deus ou dele afastar-se está em cada um de nós, ou, para sermos mais exactos, está na nossa liberdade. Logo, a ideia da liberdade pode e deve ser compreendida enquanto força («et haec vis, quam a te habeo») e, neste sentido, podemos ampliá-la ou restringi-la. Restringi-la afastando-nos de Deus ou ampliá-la, como escreve Bredow, quando orientamo-nos para o amor de Deus, porque com este nossa força cresce e nossas ideias tornam-se fecundas<sup>121</sup>. Assim sendo, podemos afirmar que nos unimos a ele através da semelhança, ou seja, quando nos esforçamos para nos tornarmos o mais parecido possível com ele, por isso é-nos dito acerca da ampliação da nossa capacidade: «Ampliá-la tornando-me semelhante [a ti] quando me esforço por ser bom porque tu

---

<sup>120</sup> «Dedisti mihi, domine, esse et id ipsum tale, quod se potest gratiae et bonitatis tuae continue magis capax reddere. Et haec vis, quam a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae [...]». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 11: 1-5, p. 15. ANDRÉ, trad., p. 144.

<sup>121</sup> Cf. G. von BREDOW, «Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit», in: IDEM, *Gespräch mit Nikolaus von Kues (Gesammelte Aufsätze 1948-1993)*, Münster, Aschendorff-Verlag, 1995, p. 250, pp. 245-267. Para o tema da liberdade como problema antropológico, desde a filosofia grega (Sócrates, a Escola Megárica, Platão e Aristóteles), passando pela metafísica cristã (Agostinho, Tomás de Aquino e Nicolau de Cusa), até a Modernidade (Kant, Nietzsche e Hartmann), veja-se, da mesma autora: *Das Sein der Freiheit*, Düsseldorf, L. Schwann Verlag, 1960.

és bom, quando me esforço por ser justo, porque tu és justo, quando me esforço por ser misericordioso porque tu és misericordioso. [...] quando volto o meu amor só para ti, porque tu, que és caridade, estás voltado só para mim»<sup>122</sup>. E o que é esse esforço senão um constante aperfeiçoamento de nós próprios? A imagem para a qual olhamos é a própria caridade e, enquanto tal, ela é boa, justa e misericordiosa, além do mais, que outra coisa poderíamos ver ao olhar o próprio amor absoluto e perfeito senão o exemplo maior do desprendimento, da tolerância, do respeito e do cuidado. Assim, quando olhamos para o outro, depois de termos olhado para os “olhos” de Deus, a nossa visão ganha uma outra dimensão, ou seja, nunca conseguiremos ver o outro como Deus nos vê, mas podemos, sempre, esforçar-nos para tornar a nossa visão a mais semelhante possível da visão de Deus e isso significa olhar para o outro com todas as virtudes que proporciona um olhar amante.

O *De visione dei* limita-se, explicitamente, à experiência mística do homem com Deus e, muito embora Nicolau de Cusa não deixe de abordar o tema do “outro” na sua filosofia, no texto em epígrafe o que está em questão é a relação homem-Deus. Por outro lado, assim como o *De docta ignorantia* permite-nos reflectir sobre o conhecimento do homem ao abordar o conhecimento do Máximo absoluto, pensamos que o *De visione dei* também autoriza-nos a pensar a nossa relação com o outro ao abordar a nossa relação com Deus. Não será esta, em última instância, a meta de uma ética do amor? E não será, mais ainda, o objectivo de um pensamento filosófico que se expressa de modo dialógico, mesmo quando não se apresenta em forma de diálogo e que procura incluir, na sua filosofia o outro e a diversidade que este comporta, fazendo um apelo através do amor de Deus, à razão humana e à excelência do homem em relação às outras criaturas? Pensamos que sim e, acreditamos, realmente, que a questão do amor em Nicolau de Cusa e, neste caso, em o *De visione dei*, permite-nos ultrapassar a relação homem-Deus e

---

<sup>122</sup> «[...] ampliare quidem per conformitatem, quando nitor esse bonus, quia tu bonus, quando nitor esse iustus, quia tu iustus, quando nitor esse misericors, quia tu misericors, [...] quando amorem meum ad te solum converto, quia tu, qui caritas es, ad me solum es conversus». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 11: 5-8, 11-12, p. 15. ANDRÉ, trad., p. 144.

repensar a nossa relação com o outro a partir e por causa do amor de Deus que aqui se revela em todas as suas formas através da metáfora do olhar. Afinal de contas, é forçoso admitir que um olhar amante não se recuse a uma visão frontal ou olhos nos olhos, depositando neste olhar toda a intensidade que ele pode comportar, ou, como tão brilhantemente descreve Beierwaltes acerca da visão face a face: «Olhar o *rosto* de Deus, ver Deus “face a face”, especifica a contemplação de Deus: como meta do olhar eleva o centro de ambos os seres – de Deus e do homem – aquilo em que ambos se mostram por *inteiro* como eles próprios, como “pessoa” (πρόσωπον [„rosto“] –persona!). Por isso, “*olhar de olhos nos olhos*” é o olhar mais intenso, o vínculo mais forte entre duas pessoas que se olham, a garantia espontânea da realidade do outro. Expressão, também, de confiança sem reservas, de amor e de esperança. A “*visio facialis*” – “olhar de olho nos olhos” – é também para o *Cusano* (ainda), o que é o propriamente pretendido em o ver de Deus»<sup>123</sup>. Um olhar sem reservas significa uma total confiança e, principalmente, uma completa entrega de si mesmo, entrega que só um verdadeiro amor proporciona e, assim, olhar de olhos nos olhos o outro implica ser capaz não só de dar-se por inteiro, mas também de receber, incondicionalmente, a totalidade do outro expressa na plenitude do seu olhar. Ora, uma tal reciprocidade requer a posse plena de nós próprios.

Todavia, essa posse (que significa o aperfeiçoamento de cada um de nós) exige não só um autoconhecimento, mas também um esforço contínuo. Logo, o facto de Deus possuir um olhar amante, posto que o seu ver é o seu amar, não significa que sintamos encontrar na sua visão somente amor. Vejamos sobre isso um passo importante do *De visione dei*:

«O teu olhar, Senhor, é a tua face. Por isso, quem te olha com face amorosa não encontrará senão a tua face a olhá-lo amorosamente. E com quanto mais amor se esforçar por te olhar, tanto mais amor descobrirá na tua face. Quem te olhar com ira descobrirá igual expressão na tua face. Quem te olhar

---

<sup>123</sup> W. BEIERWALTES, *Visio facialis, sehen...*, *op. cit.*, p. 6. Acrescenta, ainda, que o olhar na face do outro, no sentido cristão, alimenta-se do olhar amoroso.

com alegria descobrirá a tua face também alegre como o é a daquele que te olha. Com efeito, tal como os olhos corpóreos que tudo vêem através de um vidro vermelho julgam que são vermelhas as coisas que vêem, e que são verdes ao vê-las através de um vidro verde, assim também os olhos da mente, velados na contracção e na paixão, te julgam a ti, que és o objecto da mente, de acordo com a natureza da contracção e da paixão»<sup>124</sup>.

O passo em questão encontra-se no capítulo onde é abordada a visão frontal e todo ele esforça-se para ultrapassar ou transcender todas as formas, todas as imagens e todos os conceitos de face, pois qualquer um deles é inferior à face de Deus. No entanto, por agora, importa perceber que o modo como olhamos para Deus reflecte o modo como sentimos que ele nos olha, não por uma limitação dele, mas nossa, pois não podemos julgar a não ser humanamente. Além disso, Deus é visto por nós como objecto da nossa mente, conforme a natureza da contracção e da paixão e essa visão precisa ser pensada no seu duplo aspecto. Primeiro, a ideia de que não se trata de um objecto qualquer; segundo, mesmo sendo um objecto mental, essa imagem precisa ser ultrapassada, muito embora o seu simbolismo represente um aprendizado necessário. Tentemos reflectir sobre esses dois pontos.

Ora bem, mesmo “representando” Deus, naquele contexto, como um objecto mental, esse objecto é uma face com olhos e estes olhos são olhos especulares, ou seja, olhos não só que vêem em si todas as coisas, mas também reflectem, como um espelho, tudo o que acontece à sua volta. Desta forma, aquele que olha, figurativamente, nos olhos de Deus, vê a sua própria imagem e, por isto, o olhar que recebe de volta pode ser a expressão tanto do amor quanto da ira, tanto da alegria quanto da tristeza. Logo, se se esforça para olhá-lo com amor tanto mais amor verá e assim igualmente em relação aos outros sentimentos. Todavia, muitas

---

<sup>124</sup> «Visus tuus, domine, est facies tua. Qui igitur amorosa facie te intuetur, non reperiet nisi faciem tuam se amore intuetem, et quanto studebit te amorosius inspicere, tanto reperiet similiter faciem tuam amorosiozem; qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem; qui te laete intuetur, sic reperiet laetam tuam faciem, quemadmodum est ipsius te videntis. Sicut enim oculos ist carneus per vitrum rubeum intruens omnia, quae videt, rubea iudicat et, si per vitrum viride, omnia viridia, sic quisque oculus mentis obvolutus contractione et passione iudicat te, qui es mentis obiectum, secundum naturam contractionis et passionis». *De visione dei*, h VI, Cap. VI, 19: 5-15, p. 21. ANDRÉ, trad., p. 150-151.

vezes, incapaz de transcender o plano do objecto e do conceito, não consegue enxergar para além de si próprio, das suas convicções e das suas paixões. A metáfora dos olhos especulares expressa, naturalmente, a imagem da grandeza e da onnipotência do seu possuidor, mas exprime também a ideia de que o conhecimento do homem, ou o seu autoconhecimento, é um passo importante para o conhecimento não só de Deus, mas também do outro e para uma convivência que respeite as diferenças. Assim como a questão do conhecimento do Máximo absoluto em *De docta ignorantia* leva-nos a discutir o tema do conhecimento do conhecimento, a relação homem-Deus em *De visione dei* autoriza-nos, a partir da temática da liberdade, a reflectir o conhecimento que o homem pode ter de si mesmo. Concordando com Alvarez-Gómez, podemos dizer que: «O conhecimento de Deus não é, [...] um mero pressuposto da liberdade, senão que representa a forma como esta se realiza. Nele e por ele se verifica a união do homem com o seu princípio. Isto implica dizer que o conhecimento é fundamentalmente um autoconhecimento»<sup>125</sup>.

Por conseguinte, a imagem mental dos olhos-espelho ou dos olhos-filtro repercute sobre a escolha e conseqüentemente sobre a auto-realização humana, já que o que aparece naqueles olhos é a própria imagem daquele que olha para os olhos do ícone. Imagem digna da resposta socrática dada a Alcibíades: olhando nos

---

<sup>125</sup> M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*, p. 92. Num determinado passo de o *Idiota de Mente*, o filósofo admira-se com o facto de a mente chamar-se medida e, ao mesmo tempo, dirigir-se, avidamente, para medir as coisas. A isto responde o idiota que se assim ela o faz, o faz para alcançar a medida de si mesma, ou seja, para conhecer-se («Omnia enim agit, ut se cognoscat») e, complementa: «Sed sui mensura in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum». *Idiota de mente*, h V, Cap. IX, 123: 7-9, p. 177. A mente só encontra a verdade da sua precisão no seu exemplar, que é Deus. Logo, é forçoso afirmar que quanto mais o homem “conhece Deus”, mais conhece a si mesmo. Este autoconhecimento (Selbsterkenntnis) também é defendido por Volkmann-Schluck quando analisa a mente como imagem viva de Deus em o *Idiota de mente*: «Wenn sie nun dergestalt die Erscheinung Gottes ist, dann muß ihre Selbsterkenntnis zugleich Gotteserkenntnis sein. Und da Gott die Dinge in ihrer Wahrheit sieht, würde die mens durch Selbsterkenntnis zugleich die Wahrheit aller Dinge erkennen». K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus – Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1968, pp. 80-81.

olhos do outro conhecemos a nós próprios<sup>126</sup>. Os olhos assinalam o que nos vem da alma e do coração<sup>127</sup> e ao “olharmos” nos olhos de Deus vemos a nós próprios com nossas virtudes e nossos vícios, desta forma, conhecemo-nos e podemos, a partir daí, fazer as nossas escolhas e traçar os nossos caminhos. Ao reconhecer isso, percebemos também que somos seres de livre vontade, pois assim fomos concebidos. Esta concepção, por sua vez, é fruto do amor divino, porque somente um amor verdadeiro e perfeito pode amar sem exigir nada em troca, pois, já o dissemos, o facto de Deus nos amar não implica que seja amado por nós. Porém, por mais que nos seja difícil amar alguém como Deus nos ama, podemos sempre procurar imitar aquele amor através de uma constante actualização daquilo que nos torna seres dotados de *affectus* e *intellectus*.

No entanto, o conhecimento de Deus e, por extensão, o autoconhecimento provocado pela *visio dei*, é somente um primeiro passo. É necessário, depois disto, que consigamos ultrapassar a nossa própria imagem, ou seja, no constante aperfeiçoamento daquilo que somos devemos esforçar-nos para tornar-nos o mais semelhante possível a Deus e isso, dentre outras coisas, significa olhá-lo de forma a transcender o plano do objecto e do conceito. Dissemos que todo o Cap. VI esforça-se para superar aquele plano, de tal forma é-nos dito no parágrafo 21:

«Em todas as faces aparece a face das faces de modo velado e enigmático. Não aparece, realmente, a descoberto, enquanto se não penetra, para além de todas as faces, num secreto e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face. Esta é a escuridão, a névoa, as trevas ou a ignorância em que mergulha aquele que procura a tua face quando supera toda a ciência e conceito, aquém do qual a tua face não pode ser vista

---

<sup>126</sup> Quando Sócrates discute com Alcibíades sobre o cuidado com a alma (que significa o aperfeiçoamento de si mesmo) utiliza a metáfora do olhar. Numa dada parte do texto, Sócrates pergunta a Alcibíades que coisa haveremos de olhar para que vejamos a nós mesmos. A resposta de Alcibíades é o espelho, a de Sócrates, os olhos e, remetendo à visão, conclui que essa parte é realmente divina e quem a olha descobre o sobre-humano, o divino, e, assim, conhece melhor a si mesmo. Acrescenta que olhando a divindade nos servimos do melhor e nela nos vendo conhecemo-nos melhor. Cf. PLATÃO, *Primeiro Alcibíades*, 133a-c.

<sup>127</sup> Como diz-nos o Cusano em *De visione dei*, h VI, Cap. XXII, 94: 15-17, p. 75: «Nihil enim in mente concipitur, quod non in facie et maxime in oculis aliquo modo non signetur, cum sit cordis nuntius».



senão veladamente. Esta escuridão revela que aqui se encontra a face acima de todos os véus»<sup>128</sup>.

Superar toda a ciência e todo conceito significa ultrapassar todos os obstáculos em busca da união com Deus, do encontro face a face ou olhos nos olhos, se assim podemos dizer. Todavia, como já afirmamos, embora o *De visione dei* trate, explicitamente, da relação do homem com Deus, pensamos, mais uma vez, que a riqueza do texto cusano permite-nos ultrapassar o relacionamento Deus-homem-Deus e reflectir, um pouco, acerca da relação do homem como os outros homens a partir da relação do homem com Deus. Sendo assim, o “modelo” da visão frontal é também revelador da forma como devemos olhar para os outros homens, isto é, enquanto não ultrapassarmos o plano objectivo e conceptual do nosso olhar sobre os outros ou continuaremos a ver somente a nós mesmos ou veremos os outros somente como objectos ou como conceitos que, normalmente, os rotulam preconceituosamente.

Desta forma, a metáfora dos olhos-espelho permite mostrar tanto a grandeza e a força da visão divina, quanto o autoconhecimento humano. Aquela, por sua vez, amplia a nossa maneira de olharmos não só para Deus, mas também para os outros, de modo a ultrapassarmos os conceitos e os preconceitos, penetrando na experiência do amor divino e do amor humano. Por outro lado, ver nos olhos dos outros, metaforicamente, a nossa própria imagem, depois de termos “olhado” nos olhos de Deus, faz parte de um aprendizado necessário, pois, no mesmo sentido que aparece no texto do *De visione dei*, sempre que olhamos para alguém com ira ou com tristeza, sentiremos que aquele alguém olhará para nós da mesma forma, sempre que olharmos como amor e com alegria, teremos a impressão de receber de volta uma face iluminada e bela. Que tipo de face preferimos ver? A escolha é nossa. Todavia, como escreve de forma tão bela Bredow, não se trata simplesmente

---

<sup>128</sup> «In omnibus faciebus videtur facies facierum velate et in aenigmate. Revelate autem non videtur, quandiu super omnes facies non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptu faciei. Haec enim caligo, nebula, tenebra seu ignorantia, in quam faciem tuam quaerens subintrat, quando omnem scientiam et conceptum transilit, est, infra quam non potest facies tua nisi velate reperiri. Ipsa autem caligo revelat ibi esse faciem supra omnia velamenta». IDEM, *ibidem*, Cap. VI, 21: 1-8, pp. 22-23. ANDRÉ, trad., p. 152.

de optar pelo “sim” ou pelo “não”, trata-se, e há muito que estamos insistindo nisto, de um constante exercício de aperfeiçoamento ou, nas próprias palavras de Bredow, da própria realização do homem<sup>129</sup>. No entanto, para que saibamos usar do melhor modo possível a nossa liberdade<sup>130</sup>, Deus não se furta de aparecer ao nosso olhar de forma semelhante a nós, porém, sabemos que sua face é absoluta e imutável. Logo, ao passarmos do olhar divino para o olhar humano, percebemos que gostaríamos de ser contemplados da mesma forma que contemplamos os outros, ou seja, que houvesse reciprocidade no cruzamento dos nossos olhares.

A visão frontal é também reveladora de uma certa atitude, isto é, penetrar além de todas as faces num secreto e oculto silêncio é penetrar na experiência mística, é mergulhar na infinitude do amor divino. Mas não se pense que a experiência do mergulho no infinito signifique um êxtase místico, no sentido de um apagamento ou de uma dissolução da individualidade humana no seio da divindade. Antes, pelo contrário, deve significar o reconhecimento da nossa ignorância diante de Deus e com este, a consciência da nossa individualidade e, conseqüentemente, da nossa subjectividade. O reconhecimento da nossa ignorância

---

<sup>129</sup> Citamos aqui as suas palavras na íntegra: «Und nun kommt (n. 26) ein Satz, der dies Selbstsein existentiell verdeutlicht. Die je-meine Freiheit ist nicht etwa Entscheidungskraft für »Ja oder Nein«, sondern Gestaltung! Anders Gesagt, was ich als Sinn und Ziel der mir geschenkten schöpferischen Kraft erkenne: mich in der Liebe zu Gott einzusetzen für die Entfaltung des Guten, Liebenswerten, Schönen in der Welt, die Gott geschaffen hat. Es geht nicht in erster Linie um Normen der Ethik, die als menschengemachte Regeln das Miteinanderleben der Menschen erträglich gestalten, sondern um Verwirklichung des Positiven in der Vielfalt gemäß der Einzigartigkeit jedes freien Geschöpfes». G. von BREDOW, «Nachdenken mit Nikolaus von Kues über...» *art. cit.*, p. 249.

<sup>130</sup> Kremer não tem dúvidas quanto à ideia de que a nossa ligação com Deus exige, primeiramente, uma ligação conosco e, além disso, está convencido, também, que o conceito de liberdade é mais do que somente a capacidade de escolha de cada um. Usa para tal tese não só vários passos do *De visione dei*, como também, muitos estudiosos da filosofia cusana. Vejamos, ao menos, uma parte da sua argumentação: «Stand bisher die Bindung des Menschen an Gott im Mittelpunkt unserer Überlegungen zum cusanischen Freiheitsbegriff, so macht Cusanus nunmehr unmißverständlich klar – insgesamt fünfmal in dichter Aufeinanderfolge in dem zitierten Text –, daß der Bindung des Menschen an Gott die Bindung des Menschen an sich selbst voranzugehen hat. Wie, das wird gleich zu zeigen sein. Autoren wie Bohnenstädt (1984), Seidlmayer (1954), Hummel (1961), der Italiener Morra (1966), Colomer (1978) und Haubst (1979), die auf diese Stelle zu sprechen kommen, heben übereinstimmend hervor, daß für Cusanus die Freiheit nicht in erster Linie Freiheit des Wahl, sondern Freiheit zur Selbstentfaltung und Selbstgestaltung ist. Am schönsten hat es m. E. E. Colomer zum Ausdruck gebracht. Ich möchte einige Sätze aus seinen Ausführungen zitieren: „Für Cusanus bedeutet ... die Freiheit nicht nur die Fähigkeit des Wählens, sondern vor allem die eigene Verwirklichung [...]». K. KREMER, «Gottes Vorsehung...», *art. cit.*, pp. 240-241.

é também a percepção da diferença entre o homem e Deus. Diferença que pode ser diminuída, mas jamais ultrapassada, *docta ignorantia* cuja plenitude surge revestida pelo silêncio<sup>131</sup>. Por outro lado, como já abordámos no capítulo III desta tese, o esvaziamento dos conceitos é, ao mesmo tempo, um enriquecimento do amor que parece sempre empobrecer quando dele tentamos falar, ou, como esclarece André: «E esse silêncio, transbordando da plenitude que nem o olhar vê nem o discurso diz, torna-se espaço privilegiado de revelação do sagrado na sua oculta desocultação»<sup>132</sup>. Talvez por isso, Deus, no *De visione dei*, seja tão pobre no falar – há um silêncio de Deus em todo o texto – e tão rico no agir, ou seja, ele fala-nos, silenciosamente, enquanto olha, acompanha, protege, cuida e ama<sup>133</sup>. O respeito, expresso pelo silêncio, é tanto em que uma das poucas vezes que Deus fala na primeira pessoa, dá-se no repouso do silêncio da contemplação e refere-se à liberdade: «E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim, respondes dizendo: sê tu teu e eu serei teu»<sup>134</sup>.

Atentemos para a gradação que se mostra neste capítulo, desde as comparações, passando pela imagem da noqueira e da face, até chegar ao “imperativo ético” do conhece-te a ti mesmo, expresso aqui através da sentença *sis tu tuus et ego ero tuus*. No entanto, mais do que o conhecimento de si, é necessário ao homem a posse plena de si mesmo – e é isso que sugere a frase cusana. Para tal, é preciso observar a gradação que se segue entre os sentidos, a razão<sup>135</sup> e o verbo de

---

<sup>131</sup> Silêncio que, extrapolando o contexto do *De visione dei* mas, mesmo assim, pensado a partir da referida obra, significa olhar para o outro com a consideração e o respeito que aquele merece. Uma aproximação silenciosa é não só respeitosa, mas também, simbolicamente falando, despida de conceitos e preconceitos.

<sup>132</sup> J. M. ANDRÉ, trad. e int. de *A visão...*, *op. cit.*, p. 110. Com não menos razão assevera Senger: «Der Ausdruckswert des inneren Schweigens ist komplementär zur Sprache des Wissens und der Begriffe, von der es zur Muße befreit». H. G. SENGER, «Mystik als Theorie...», *art. cit.*, p. 130.

<sup>133</sup> Sobre o silêncio no *De visione dei*, veja-se o estudo de Stachel citado na nota 105 deste capítulo. O autor conclui este artigo fazendo uma comparação entre a mística cusana e o Zen-Budismo.

<sup>134</sup> «Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus». *De visione dei*, h VI, Cap. VII, 25: 12-14, pp. 26-27. ANDRÉ, trad., p. 157.

<sup>135</sup> A razão, aqui, representa a instância intelectual, ao contrário do que ocorre em *De docta ignorantia* (cf. nosso Cap. III, item 2) e mesmo em outros passos do *De visione dei*.

Deus, compreendendo que este último orienta todos as outras faculdades e que, por isso, se o homem orienta-se por ele, no livre exercício da sua razão, obtém a posse de si e, conseqüentemente, tornar-se-á mais *capax dei*. Conforme Beirwaltes: «Um “pertencer a si mesmo”, consciente de uma livre auto-apropriação do homem, é um pressuposto necessário para que Deus “pertença” ao homem. O imperativo de Deus: “Sis tu tuus et ego ero tuus” [...], certamente não significa uma autoconstituição própria e original, senão a incitação a uma decisão para aquilo que, *a priori*, é “dado” ao homem por Deus [...]»<sup>136</sup>.

Mais uma vez, a liberdade aparece como um meio necessário para o conhecimento de Deus, e nós pensamos que isso também é possível para o conhecimento do próximo e de nós mesmos. Ademais, ela é a expressão máxima do amor que Deus tem pelas suas criaturas, porque só um amor perfeito e absoluto não aprisiona, não subjuga e, portanto, não necessita da fraqueza do outro para demonstrar a sua força. Ao contrário, a bondade e a magnanimidade de Deus tornam-se ainda mais visíveis quando este coloca no seio das suas criaturas a liberdade, pois com ela o aperfeiçoamento do ser-homem realiza-se na sua plena dinamicidade, com seus avanços e recuos, suas tristezas e alegrias, suas perdas e ganhos, suas identidades e diferenças, enfim, com todas as faces que compõem a vida. Dentre estas está, naturalmente, o *affectus* e o *intellectus* e por isso, ao perguntarmos de que modo seremos de nós próprios para que Deus seja também nosso é-nos dito: «Isto, porém, me ensinas: que os sentidos obedeçam à razão e a razão domine. Por isso, quando os sentidos servem a razão eu sou de mim próprio»<sup>137</sup>. Porém, a exemplo do que escreve na *Carta a Albergati*, como mostraremos a seguir, só a razão não basta, por isso Cristo ensinou duas outras coisas: a fé e o amor: «Pela fé o intelecto aproxima-se do verbo, pelo amor une-se a ele», e mais «Não persuades senão a crer e não ensinas senão a amar. Que há de

---

<sup>136</sup> W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en el...», *art. cit.*, nota 100, p. 277.

<sup>137</sup> «Hoc autem tu me doces, ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi, sum mei ipsius». *De visione dei*, h VI, Cap. V, 26: 4-6, p. 27. ANDRÉ, trad., p. 157.

mais fácil que acreditar em Deus? Que há de mais doce do que amá-lo?»<sup>138</sup>. É, portanto, muito apropriada a análise de Beierwaltes quando afirma que a decisão de pertencer a si próprio, na fórmula cusana *sis tu tuus et ego ero tuus*, só pode realizar-se através da apropriação pensante, vidente e afectiva (amorosa) do fundamento próprio<sup>139</sup>. Deste modo, a liberdade bem gerida e, portanto, a mais capaz de impelir o ser humano à imitação da imagem divina é aquela que consegue conciliar *affectus* e *intellectus*.

Embora estas duas instâncias não apareçam separadas em Deus, visto que este é denominado, segundo o *Sermão XLVIII*, por *purum intellectum* e *purum affectum/bonum*, apresentar-se como semelhante às suas criaturas foi a forma que Deus escolheu para chamar a nossa atenção ou para nos atrair, conforme o texto do *De visione dei*: «Mostras-te, Deus, como se fosses uma criatura nossa, por causa da humildade da tua infinita bondade, para assim nos atraíres a ti. Atraís-nos a ti por todos os modos possíveis de atracção, pelos quais a criatura racional livre pode ser atraída»<sup>140</sup>. Notemos que Deus procura atrair, por todos os meios possíveis, a criatura racional livre, porém, se a liberdade está fundada, por um lado, na nossa racionalidade, por outro, por ser um acto da infinita bondade divina, ou seja, do seu infinito amor, também está fundada na nossa capacidade de amar. Se, como diz a continuação do texto, em Deus coincide o ser amado com o amar e, desta forma,

---

<sup>138</sup> «Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei» e «Non persuades nisi credere, et non praecipis nisi amare. Quid facilius quam credere deo? Quid dulcius quam ipsum amare?». *De visione dei*, h VI, Cap. XXIV, 113: 7-8 e 114: 4-6, p. 86, respectivamente. ANDRÉ, trad., p. 233.

<sup>139</sup> Cf. W. BEIERWALTES, *Visio facialis*, sehen..., *op. cit.*, p. 19. Por outro lado, assinala Kremer, numa dialéctica onde se cruzam a procura e o encontro no máximo amor de Deus e no livre amor do homem: «Dieses Gut bzw. „diesen unzählbaren und unerschöpflichen Schatz“ findet der Mensch nirgendwo anders als in seinem Acker, so daß er sein ist. Beinhaltete das Sehen Gottes, daß Gott die Kreatur und diese ihrerseits zugleich Gott sieht, so ist auch das Suchen und Finden des Menschen in einer dialektischen Einheit zu sehen. Indem der Mensch sich sucht und findet, sucht und findet er zugleich Gott. Und indem er Gott sucht und findet, sucht und findet er zureich sich, den Menschen. Darum macht die freie Liebe des Menschen – die recht verstandene Liebe ist für Cusanus immer nobilis et liber – zu Gott bzw. zu Jesus Christus des Menschen Glückseligkeit aus, wie andererseits Gott allein die Wahrheit ist, die frei macht». K. KREMER, «Gottes Vorsehung...», *art. cit.*, pp. 244-245.

<sup>140</sup> «Ostendis te, deus, quasi creaturam nostram ex infinitae bonitatis tuae humilitate, ut sic nos trahas ad te. Trahis enim nos ad te omni possibili trahendi modo, quo libera rationalis creatura trahi potest». *De visione dei*, h VI, Cap. XV, 66: 1-4, p. 54. ANDRÉ, trad., p. 192.

estamos ligados ao criador, mais ainda deveríamos estar unidos a nós próprios e aos outros homens posto que nos são muito mais semelhantes. Ora bem, «Se, pois, me devo amar em ti na minha semelhança, sou então obrigado maximamente a isso, quando vejo que tu me amas como criatura e tua imagem»<sup>141</sup>.

Todavia, parece mais fácil amar a Deus do que ao próximo, porque Deus nos ama incondicionalmente. Daí, mais uma vez, a imagem do amor divino servir de espelho para os homens<sup>142</sup>. De toda forma, na nossa imagem, porque feita à semelhança da imagem divina, podemos sempre encontrar uma certa nobreza e dignidade e, assim, amamo-nos em Deus na nossa semelhança, que nos revela que somos nós que existimos à semelhança d'Ele. Mais do que isso, descobrimos em nós próprios, e conseqüentemente em cada um dos homens, a presença divina e, desta forma, concordamos com Machetta quando afirma que «o decisivo para a reflexão cusana é que o homem, que não pode não amar a si mesmo, ame tanto mais a Deus quanto mais [o] descobre, e em consequência mais ame a semelhança de Deus que é o próprio homem»<sup>143</sup>. Logo, é no olhar de Deus – simbolizado através do olhar do quadro –, seja quando olhamos para ele, seja

---

<sup>141</sup> «Si ego enim me in te similitudine mea diligere debeo, et tunc maxime ad hoc constringor, quando video te me diligere ut creaturam et imaginem tuam». *De visione dei*, h VI, Cap. XV, 66: 7-9, pp. 54-55. ANDRÉ, trad., p. 192. Desta forma, se não podemos amar o outro como criatura nossa porque não somos, ontologicamente, responsáveis pela sua existência, podemos, pelo menos, amá-lo como imagem nossa, não só porque também queremos ser amados, mas, de igual maneira, porque somos responsáveis, eticamente, pela nossa convivência. Muito embora Nicolau de Cusa não tenha um escrito específico sobre a ética, como já afirmamos, escreve Machetta, «[...]toda la orientación de su obra no puede menos de tener en cuenta la problemática propia de la ética – finalidad del hombre, sentido de la libertad – al referirse ampliamente a temas antropológicos». J. MACHETTA, «Nicolás de Cusa: perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de Dios», in: *Veritas – Revista de Filosofía* (3), v. 44, Porto Alegre, PUC, 1999, p. 824, pp. 823-830. Também não podemos deixar de fazer referência ao nº 26 das *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, toda ela dedicada ao tema da ética.

<sup>142</sup> Quer dizer, chegar ao máximo do nosso autoconhecimento, na imitação do amor que Deus tem por nós, amor tão bem expresso no *De visione dei*, significa sermos capazes de amar o outro nas suas diferenças, mesmo que esse outro não nos ame. Por sua vez, se olharmos para o outro com amor e com respeito, podemos sempre esperar que o nosso olhar, à maneira do que ocorre com a *visio dei*, seja retribuído com a mesma consideração. Posto isto, se não somos capazes, na nossa liberdade, de amar o outro independente do sentimento que este tem para conosco, somos capazes de amá-lo esperando, pelo menos, uma certa reciprocidade e, desta forma, no olhar do outro, seja através do quadro seja através da metáfora da *visio dei*, encontraremos o aperfeiçoamento de nós próprios ainda que nem sempre consigamos ultrapassar a nossa própria imagem.

<sup>143</sup> J. MACHETTA, «Intelecto contemplativo...», *art. cit.*, p. 1692.

quando ele nos olha, que encontramos o caminho não só para o conhecimento divino, mas também, para o autoconhecimento ou para o nosso aperfeiçoamento no espelho divino que reflecte dignidade, excelência e amor. Este reflexo, por sua vez, pode bem ser percebido no movimento de processão, conservação e retorno do amor divino expresso na *Carta a Nicolau Albergati*.

## Capítulo VI – «*Cognoscat amorem, quem non nisi amando cognoscere potest*»: a *Carta a Nicolau Albergati*

Esta Carta é considerada por muitos uma espécie de testamento filosófico-religioso de Nicolau de Cusa<sup>1</sup>, não só porque foi escrita no seu último ano de vida (precisamente em 11-6-1463)<sup>2</sup>, como também porque retoma muitos dos temas dos seus escritos teológico-filosóficos, como já chamamos a atenção. Apesar de não pertencer ao grupo das Cartas endereçadas ao Mosteiro de Tegernsee, o tema das relações entre amor e conhecimento se faz presente, e, se assim podemos dizer, de maneira mais “serena”. A última Carta do grupo estabelecido por Vansteenberghes data do ano de 1456, sendo assim, a Missiva a Albergati foi redigida sete anos depois. Além da distância temporal, o contexto filosófico é outro, ou seja, Nicolau de Cusa não está mais no centro da discussão apaixonada sobre o estatuto do afecto e do intelecto na via para Deus, e, deste modo, pôde repensar com mais maturidade a importância dessas duas instâncias. Por tudo isto, pensamos que esta Carta não só complementa esta parte da nossa tese, como poderá também ajudar-nos na conclusão acerca das relações entre amor e conhecimento, bem como não deixa de ser um bom testemunho de como o tema do amor sempre se manteve presente na filosofia cusana.

Esta Missiva, em comparação às outras, é mais extensa: possui 73

---

<sup>1</sup> Cf. G. von BREDOW, *Das Vermächtnis des...*, *op. cit.*, p. 60. Mas, apesar dessa declaração, esclarece: «Wenn wir den Brief „Vermächtnis“ nannten, so haben wir damit schon eine Bewertung vorgenommen. Er ist eine Zusammenfassung des philosophischen Anliegens, das den Cusaner sein Leben hindurch getragen hat. Das bedeutetet zweierlei: einmal das Anklingen alter Motive, zum anderen ihre Verflechtung zu einem großen Finale. Aber dieses Bild ist nicht richtig, denn es handelt sich nicht um einen großen Schlußsatz wie in einer Symphonie, sondern um einen Brief. Wir haben in ihm kein neues Alterswerk, das den bekannten (Possest, Non aliud, Ludus globi, Venatio sapientiae, Apex theoriae) an die Seite rückte, sondern eine Botschaft, das Facit des philosophisch betrachtenden Lebens». IDEM, *ibidem*, p. 104.

<sup>2</sup> Em 5 de Junho do mesmo ano, o Cusano prega o seu Sermão *CCXCIII*, na Abadia de Montoliveto, por ocasião da ordenação de um jovem noviço italiano, chamado Nicolau Albergati. Alguns dias depois, redige a carta retomando e ampliando o conteúdo do sermão. Segundo Bredow, a carta pode ser lida como um complemento do Sermão: «Andererseits wissen wir, daß Nikolaus bei seinen Notizen für die Predigten rein spekulative Erörterungen mit dem Vermerk „non aedificat“ versah und nicht zum Vortrag bestimmte. Der Zweck des Briefes als Ergänzung zur Predigt schloß gewisse, rein philosophisch interessante Fragen aus». G. von BREDOW, *Das Vermächtnis des...*, *op. cit.*, p. 105.



parágrafos e alguns são muito especificamente destinados, como não poderia deixar de ser, a *Albergati*, no sentido de mostrar sua missão enquanto ordenado. Outros, no mesmo direcionamento, tecem considerações de ordem muito teológica que não ousamos discutir aqui. No entanto, todos os temas abordados estão interligados por uma rigorosidade quase lógica, se assim o podemos dizer. No entanto, seguiremos da mesma forma com que expusemos as outras Cartas, ou seja, limitar-nos-emos aos parágrafos que tocam mais de perto o tema deste capítulo. Podemos começar mostrando que nos primeiros parágrafos da Carta, o nosso filósofo afirma ser Deus o eterno criador de todas as coisas, que cria uma natureza intelectual, o homem, capaz de conhecimento e de reconhecimento. Mostra, também, numa hierarquia muito típica da obra cusana, o homem como fim de toda natureza sensível e inferior e Deus como fim de toda natureza intelectual. Apresenta, assim, a importância do *intellectus*, na medida em que, por meio dele, o homem é capaz do conhecimento de Deus.

Todavia, todas as instâncias – animal, sensível, intelectual, espiritual – estão unidas pelo laço amoroso do criador: «Logo, o criador une todas as coisas sensíveis, o céu e a terra e o que está neles, por um laço amoroso de natureza racional, a fim de que sirvam ao homem, no qual está a imagem viva de Deus»<sup>3</sup>. Assim, depois de mostrar a união de tudo pelo “abraço” do criador, desenvolve o tema do homem como imagem viva de Deus<sup>4</sup>; por outro lado, o

---

<sup>3</sup> «Constringit igitur creator omnia sensibilia, caelum et terram et quae in eis sunt, amoroso nexu rationali naturae, ut serviant homini, in quo est viva dei imago». *Carta a Albergati*, 5: 3-5, p. 28.

<sup>4</sup> Este tema já foi deveras discutido pelos estudiosos cusanos, por isso, limitamo-nos a explorá-lo somente no que toca ao tema deste capítulo. No momento, apenas para ilustrar, sugerimos alguns estudos onde é explorado: G. von BREDOW, «Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)», in: *MFCG* (13), 1978, pp. 58-67 (Die Referate des Symposions in Trier von 6.-8. Oktober 1977 und weitere Beiträge); no mesmo volume W. DUPRÉ, «Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues», pp. 68-87 e R. STEIGER, «Die Lebendigkeit des Erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues», pp.167-181; também, J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze...*, *op. cit.*, pp. 37-58 (Der Menschen als lebendiges Bild Gottes); ainda, G. SANTINELLO, «L'uomo «ad imaginem et similitudinem» nel Cusano», in: *Doctor Seraphicus* (37), Viterbo, 1990, pp. 85-97; e J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, mais especificamente o Cap. VIII, e, do mesmo autor, «O homem como microcosmo – da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da antropologia de Ficino», in: *Philosophica – Filosofia do Renascimento* (14), Lisboa, 1999, pp. 7-30. Também o Cap. 1 da parte 2 da obra de C.

homem só pode ser uma tal imagem quando for capaz não só de conhecer aquele exemplar, mas, sobretudo, de reconhecer-se nele. Conforme Santinello: «Os dois motivos, pelos quais na natureza intelectual a *imago é viva*, são convergentes: para que a inteligência saiba que é imagem é necessário que lhe esteja presente, de algum modo, o exemplar; e tal presença a torna *viva*, quer dizer, capaz de transcender-se em direcção ao exemplar, mesmo que dele permaneça sempre distinta»<sup>5</sup>. Ou seja, não basta somente contemplar o criador (assim como não basta, como já referimos, somente ver Deus), é necessário reconhecer-se como um ser complexo que, na sua complexidade, é capaz de perceber a similitude existente entre o nosso espírito intelectual que cria, pelo *logos* humano, imagens à semelhança do *logos* divino que cria essências, mantendo, assim, mesmo no reconhecimento da semelhança, a distinção entre criador e criatura. A hierarquia posta no início da Carta permanece, pois, como diz Nicolau de Cusa numa outra parte daquele texto, a verdade da rosa não se encontra nela, pelo simples facto de esta não conhecer. Sua verdade está na nossa natureza racional. Por sua vez, a verdade do intelecto criado não está no intelecto criado, mas no incriado, no *logos* divino, fundamento de todas as coisas<sup>6</sup>.

Estamos chamando atenção para a hierarquia existente na argumentação cusana, porque entendemos que esta reflecte a ideia do homem como imagem viva de Deus. Esta auto-reflexão é importante para que o homem não pense que pode ultrapassar os limites do seu conhecimento, ou seja, se ele é o ponto máximo da criação divina, é-o somente em relação às outras coisas criadas. No entanto, o reconhecimento da imagem viva de Deus dá ao homem, sempre, a possibilidade de tornar-se o mais semelhante possível ao modelo divino e, assim, o Cusano oferece-nos uma outra representação desta ideia na *Carta a Albergati*: ali é

---

RICCATI, “*Processio*,, et “*explicatio*,,. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 149-199. Por fim, um estudo mais recente sobre tema, H. SCHWAETZER, «*Viva imago Dei – Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus*», in: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 113-132.

<sup>5</sup> G. SANTINELLO, «L’uomo «ad imaginem...»», *art. cit.*, p. 93.

<sup>6</sup> Cf. *Carta a Albergati*, 21: 13-18, p. 34.

mostrado que se o pintor faz um auto-retrato, este está pronto e acabado, todavia, se ele pudesse retratar a imagem intelectual da sua própria capacidade de pintar, esta se tornaria mais perfeita, e, portanto, mais afim do artista divino<sup>7</sup>. Ora, mais uma vez o dinamismo da filosofia cusana se faz notar, já que se conformar ao criador implica uma práxis experimental que não pode ser aperfeiçoada senão no constante exercício de si mesmo. A manifestação deste exercício mostra-se através das imagens que criamos (frutos da imitação divina) e da nossa relação com o mundo criado, com o mundo que criámos e, neste, com os seres criados com os quais criamos as nossas relações<sup>8</sup>.

Um outro exemplo dessas relações já nos foi dado no *Idiota de mente*, também através da imagem do pintor que é retomada na *Carta a Albergati*, como mostrámos acima. No *Idiota de mente* o Cusano afirma: se um pintor fizesse duas imagens de si mesmo, sendo a primeira morta, mas muito semelhante a ele, e a segunda viva e a ele pouco semelhante, mas fosse capaz de mover-se no sentido de tornar-se cada vez mais semelhante ao artista, ninguém duvidaria de que esta segunda seria muito mais perfeita, posto que imita a arte do pintor, ou seja, a busca da perfeição<sup>9</sup>. Na *Carta a Albergati*, uma das formas de buscar esta perfeição, isto

---

<sup>7</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, §§ 7-8, p. 28.

<sup>8</sup> A ideia de que o homem cria, enquanto imita a natureza, é exposta (na sua relação natureza-arte/exemplar-imagem) da seguinte forma por André: «Resulta daqui que a relação do homem com a natureza pela mediação da arte é de mútua implicação e, de alguma forma, de interacção dialéctica, mas o que funda essa interacção dialéctica é, ainda e mais uma vez, a ideia de “imago” que implica a visão da arte humana como uma contracção da arte divina e a interpretação do operar artístico humano como uma explicação da sua força intelectual, *imagem* da explicação da força criadora divina. É por isso que não há coisas naturais privadas de arte nem coisas artificiais privadas de natureza. E é também por isso que a inteligência, ao mesmo tempo que é arte, é também natureza, tal como as formas naturais têm uma profunda dimensão artística». J. M. ANDRÉ, «O homem como microcosmos...», *art. cit.*, p. 16.

<sup>9</sup> Cf. «[...] quasi si pictor duas imagines faceret, quarum una mortua videretur actu sibi similior, alia autem minus similis viva, scilicet talis, quae se ipsam ex objecto eius ad motum incitata conformiorem semper facere posset, nemo haesitat secundam perfectiorem quasi artem pictoris magis imitantem – sic omnis mens, etiam et nostra, quamvis infra omnes sit creata, a deo habet, ut modo quo potest sit artis infinitae perfecta et viva imago». *Idiota de mente*, h V, Cap. XIII, 149: 5-12, p. 203-204. Acerca do significado da *viva imago* em *De mente*, veja-se: A. EISENKOPF, «Das Bild des Bildes - Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in *Idiota de mente*», pp. 49-74 e A. RUZIKA, «Das Bildsein des Geistes in *Idiota de mente*», pp. 75-94, ambos os textos encontram-se em *Spiegel und Porträt...*, *op.cit.*

é, conformar-se ao artista divino, dá-se por meio do louvor: «Daí, posto que a ciência do louvor é, naturalmente, congênita ao nosso intelecto, a essência do louvor é a participação de Deus; pois, todas as coisas que são apresentadas sobre o próprio, são complicadas no louvor de Deus»<sup>10</sup>. A partir deste ponto, Nicolau de Cusa inicia uma verdadeira *scientia laudis*, a qual é congênita ao homem enquanto ser criado com intelecto, e, portanto, com capacidade para conhecer Deus e reconhecer-se como imagem viva deste que cria para mostrar o próprio louvor e a própria glória.

Desta forma, continua o nosso filósofo na *Carta a Albergati*, quanto mais o homem se esforçar para imitar as coisas dignas de louvor, mais louva Deus e mais se torna semelhante a ele<sup>11</sup>. Ora, qual é a virtude mais digna de ser louvada, aquela que é imortal e que representa, deste modo, o próprio Deus, senão a virtude do amor? Neste mesmo sentido escreve Bredow: «Não há dúvida, de que o espírito não realiza esta transformação por si mesmo, pois trata-se aqui de uma nova forma de existência de comunhão com Deus. Ela é capaz de elevação e não deve, então, ser interpretada como um tornar-se idêntico com o amor absoluto»<sup>12</sup>. A *scientia laudis*, neste ponto da Carta, une-se a uma *scientia amoris*, no duplo genitivo das duas expressões<sup>13</sup>, e celebram a concórdia do *affectus* e do *intellectus* na busca do ser humano de conformar-se ao Artista eterno, e na tentativa de transformar sua vida numa obra de arte digna de ser contemplada e imitada.

---

<sup>10</sup> «Unde cum naturaliter scientia laudis sit intellectui nostro conata, est substantia laudis dei participatio; omnia enim, quae de ipso verificantur, in laude dei complicantur». *Carta a Albergati*, 10: 3-5, p. 30.

<sup>11</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, §§ 10 e 11, p. 30. Esta imitação, já dissemos no capítulo anterior, tem a ver com o sentido do *capax dei*.

<sup>12</sup> G. von BREDOW, *Das Vermächtnis des...*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>13</sup> Não é a primeira vez que Nicolau de Cusa joga com o duplo genitivo de uma expressão. Já o fez, por exemplo, em *De visione dei*, como já vimos no capítulo anterior. Aqui importa perceber que tanto a expressão *scientia laudis* quanto a expressão *scientia amoris* carregam consigo um genitivo objectivo e subjectivo, ou seja, a *scientia laudis* pode ser compreendida como um saber ou uma ciência do louvor, em que o próprio louvor é mostrado como possuindo uma ciência (genitivo subjectivo), ou, do ponto de vista objectivo, em que o louvor é o objecto confrontado pelo homem, dando, assim, origem a uma ciência sobre o louvor, sendo o mesmo raciocínio válido para a *scientia amoris*.

Imitação que acontece através do amor, pois une o homem a Deus, unindo também, por imitação, o homem aos outros seres criados, posto que, como já dissemos, o laço amoroso do criador une todas as coisas.

É interessante notar que até então, neste texto, Nicolau de Cusa havia privilegiado somente o *intellectus* e a sua capacidade de conhecer Deus e reconhecer-se nele. Porém, agora, parece privilegiar o *affectus*, colocando todo o peso da sua argumentação no amor. Ora bem, se na argumentação anterior o homem conformava-se a Deus pela sua capacidade intelectual, agora é o amor que torna o homem semelhante ao infinito amor, ou seja, ao criador, pois: «Por isso, se amamos as virtudes imortais, amamos Deus que é amor e virtude, somos conformados a ele, que é caridade, e somos unidos pelo amor. E quanto <maior> for o amor tanto mais semelhante ao infinito amor de Deus, e mais somos unidos àquele e tanto mais claramente somos convertidos ao absoluto eterno amor»<sup>14</sup>.

O amor, por sua vez, assim como a *scientia laudis* é-nos natural e sem ele não podemos ser felizes. Mais uma vez o Cusano coloca o amor, ontologicamente, como fundador e faz derivar o intelecto dele, já que afirma: «Com efeito, na vida intelectual, a imagem viva não é o que é, senão por causa de Deus que é amor, de quem é imagem, do qual depende inteiramente o seu ser»<sup>15</sup>. No entanto, mesmo fazendo derivar do amor o conhecimento, a interdependência das duas instâncias humanas estão tão imbricadas que nos parece impossível afirmar a supremacia de uma sobre a outra no movimento em direcção a Deus. Talvez por

---

<sup>14</sup> «Ideo si diligimus virtutes immortales, deum qui amor et virtus est diligimus, ei conformamur et ei qui est caritas per amorem conectimur. Et quanto <maior> fuerit dilectio, tanto infinito dei amori magis similes ei magis unimur et in absolutum aeternum amorem clarius convertimur». *Carta a Albergati*, 11: 12-16, p. 30. Sobre essa conformação do amor de si ao amor de Deus e antecipando as ideias da dependência do amor humano a partir do divino, bem como as relações de amar e ser amado expostas nos parágrafos seguintes da carta (§ 12-13), escreve Álvarez-Gómez: «El amor del hombre a sí mismo sólo es posible en cuanto que reconoce a Dios como el amor esencial en cuya virtud subsiste todo lo creado. Tenemos una inclinación fundamental a amar a Dios porque somos únicamente en virtud de su ser. Amar a Dios como amor absoluto e infinito implica reconocer que amarle a él y por tanto amarse a sí mismo sólo es posible en cuanto que somos amados por él». M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*, p. 101.

<sup>15</sup> «Imago enim viva vita intellectuali non est id quod est nisi propter deum qui amor, cuius est imago, a quo esse suum penitus dependet». *Carta a Albergati*, 13: 26-27, p. 30.

isso, Bredow diga que na *scientia amoris* é dada a perfeição do conhecimento. Neste sentido, o parágrafo 14 da *Carta a Albergati* afirma: «Por isso, todo o espírito racional que se separa do amor do seu Deus, que é sua verdade e exemplar, cai na morte eterna. E, por outro lado, se é retirado de qualquer homem o intelecto, ele cai, necessariamente, na bestialidade, na ignorância de si próprio e na morte da razão. Seria melhor que não existisse do que existir, assim, miseravelmente»<sup>16</sup>. O espírito racional precisa do amor, mas o homem também precisa da razão, pois uma razão sem amor cai na morte eterna e um homem sem razão cai na bestialidade, ou seja, passa a ter uma existência miserável e não uma existência feliz.

Ora bem, no parágrafo 24 é-nos dito que Deus concedeu ao homem os meios necessários para atingir uma tal existência, no entanto, quis o intelecto tornar-se semelhante a Deus através do seu saber e do seu inteligir. Porém, o caminho estabelecido por Deus para chegar até ele foi o da obediência, ou, o que quer dizer o mesmo, o da inocência. O tom inicial da Carta, onde foi louvado o intelecto para conformação com Deus, muda completamente a partir daqui. Completamente porque se Nicolau de Cusa começou por louvar o intelecto, depois passou a louvar o amor para poder “concluir”, numa espécie de silogismo, com a união entre amor e intelecto; no entanto, no parágrafo 24 o saber e o inteligir aparecem como obstáculos na busca de Deus. Ora é toda uma outra semântica que é composta aqui, agora Nicolau de Cusa fala de obediência, de inocência, de amor e de cuidado. Chega mesmo a afirmar que: «Assim como a inocência, naturalmente, atrai tudo para o seu amor e para a [sua] conservação e [...] torna os pais solícitos para que tenham cuidado com os filhos, [...] do mesmo modo, Deus recebeu o homem inocente sob o seu cuidado, o colocou no Paraíso, o alimentou e, por fim, o conduziu à visão da glória»<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> «Ideo omnis spiritus rationalis cadens ab amore dei sui, qui est eius veritas et exemplar, in aeternam mortem ruit. Ac si de aliquo homine subtraheretur intellectus, ille necessario rueret in bestialitatem et sui ipsius ignorantiam et rationis mortem, cui melius esset non esse quam sic misere esse». IDEM, *ibidem*, 14: 30-34, pp. 30 e 32.

<sup>17</sup> «Sicut enim innocentia ad sui amorem et conservationem naturaliter omnia trahit et sollicitos facit parentes, ut [...] curam habeant filiorum, [...] ita deus in suam curam recepit innocentem hominem,

Num estudo sobre Nicolau de Cusa, Gabriel Verd diz que, apesar do carácter indizível de Deus, o Cusano não fecha, totalmente, o caminho para Deus e, assim, pautando-se em *De sapientia* e em *De filiatione Dei*, enumera e apresenta alguns caminhos como, por exemplo, as teologias *affirmativa*, *negativa*, *mystica* e *sermocinalis*. Todavia, complementa o autor: «Tudo isto, no entanto, não basta se nosso coração não é puro e humilde, para que a verdade queira apressar-nos primeiro, atraindo-nos “*per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi seipsum ostendat*”(De quaerendo Deum, I 199v)»<sup>18</sup>. Ora, um coração puro e humilde significa um coração obediente e inocente, como afirma o filósofo alemão nos parágrafos 24-25 da *Carta a Albergati*<sup>19</sup>. Já Mestre Eckhart, ao se questionar sobre a superação dos obstáculos que se nos impõem no caminho do retorno para Deus, afirma (no *Sermão 21*) que é preciso ter um coração puro, conforme está estabelecido em Mateus 5, 8. No entanto, não se deve pensar que o uso dos termos obediência, inocência e amor expressa a ideia de uma via meramente afectiva<sup>20</sup>; ao contrário, seria mais correcto afirmar, como Bredow, que

---

posuit in paradiso, ut aleret et demum duceret ad visionem gloriae». IDEM, *ibidem*, 24: 4-8, p. 36. Beierwaltes faz um comentário sobre o homem enquanto imagem viva de Deus e a partir dela comenta, também, a liberdade, o amor e o cuidado: «En calidad de *viva imago Dei*, mediante este acto de su amor el hombre recrea en sí mismo figurativamente (*in aenigmate*) y en libertad la unidad absoluta vidente-amorosa. Haciendo esto, corresponde al *amor Dei*, que para él es constituyente y “vivificante”: él es, antes que nada, en tanto que visto o amado por Dios, pues la mirada o el ver del proprio Dios *es* su amor. Así como el ver de Dios – idéntico a su ser – “le asiste” fundando y conservando de este modo el ser del hombre, así también su amor, en tanto que fundamento cooriginal de su ser, en él “cuida”, “se aproxima” y “enciende”: el amor de Dios que lo funda, es *su proprio amor* a Él». W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en el...», *art. cit.*, p. 277.

<sup>18</sup> G. VERD, «Dios transcendente e imanente en Nicolas de Cusa», in: *Miscelanea comillas* (LIII), 1970, p. 174, pp. 163-195.

<sup>19</sup> Para o tema da obediência em Nicolau de Cusa, veja-se: N. HEROLD, «...als ob in Gehorsam die Freiheit zugrunde ginge...« Die »Doctrina obeodientiae« in den Predigten des Nikolaus von Kues», in: *MFCG* (31), 2006, pp. 167-209. Embora limite-se aos Sermões, o item 1.4 (pp. 181-186) aborda o referido tema no *Sermão CCXCIII*, ou seja, o Sermão de Montoliveto cujo conteúdo Nicolau de Cusa retoma e amplia na *Carta a Albergati*; o item 2.3 (pp. 191-194) oferece-nos alguns aspectos filosóficos da doutrina da obediência, unindo, posteriormente, aqueles aspectos ao tema da vida e do amor (cf. 2.4, pp. 194-197). Por fim, como não poderia deixar de ser, aborda a questão da obediência no seio da liberdade e do homem enquanto imagem de Deus, cf. p. 197 e sqq.

<sup>20</sup> Talvez fosse mais correcto pensar como Jaspers, quando coloca o amor, na filosofia cusana, como critério último: «Liebe das letzte Kriterium. - Was ist der Antrieb in dieser gefährlichen Spekulation? Wohin fällt der Mensch, der sich in sie hineinwirft? Wie entringt er sich den Täuschungen? Allein durch die Liebe. Mit diesem so grenzenlos vieldeutigen und trotz allem

aqueles termos devem fazer parte do caminho do investigador na direcção de uma ciência do louvor<sup>21</sup>. Porém, um tipo de saber é posto como obstáculo para a realização daquela ciência e é preciso compreender de que saber se trata.

O saber que o nosso filósofo coloca como impedimento na busca de Deus não é o que é natural ao ser humano e que, por isso, impele-o ao louvor do Artista divino; é, antes, o saber soberbo (*scientia superba*)<sup>22</sup> eleito pelo abuso da liberdade que o introduz no caminho da ciência humana. Deste modo, louva, com aquele saber, a ciência humana como se fosse a própria ciência divina e esquece que esta última é a ciência digna de ser louvada porque funda todas as outras. É este saber arrogante que Nicolau de Cusa aponta como obstáculo no caminho para o infinito, saber que está afastado da obediência das leis divinas, e que, portanto, trai a inocência (inocência que impele todas as coisas ao amor), traindo, assim, os limites do conhecimento humano. Nesta tentativa de ultrapassar seus próprios limites, o homem esquece que o corpo está subordinado à inteligência e que a inteligência deriva de Deus, devendo, assim, tender para o seu louvor e não para o louvor do homem. Afastado da inocência, ou talvez pudéssemos dizer, afastado da doura ignorância, a criatura esquece que ao louvar o criador, louva, porque tem consciência disto, a própria criação<sup>23</sup>.

Esta flexibilidade, típica do dinamismo impresso na filosofia cusana, é bem apresentada no parágrafo 12 desta Carta, onde o amor é exposto como sendo o centro de três momentos: processão, conservação e retorno. Vejamos o que nos diz o texto:

«Entretanto, ainda que todas as coisas subsistam por causa do amor, todavia, só a natureza intelectual, amando Deus, porque é amor, conhece como amor o próprio Deus e degusta a suavidade

---

Mißbrauch nicht gewichtlos gewordenen, sondern immer noch in die Mitte treffenden Wort nennt Cusanus das letzte Kriterium. Dieses Kriterium bedeutet in Antrieb und Ziel, in Führung und Halt die Liebe Gottes. Von ihr ist alle Liebe Ab-bild. Oder in der Liebe zu Gott findet alle Liebe ihre Vollendung». K. JASPERS, *Nicolaus Kusanus*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1964, p. 53.

<sup>21</sup> Cf. G. Von BREDOW, *Das Vermächtnis des...*, *op. cit.*, pp. 68-70.

<sup>22</sup> Cf. G. Von BREDOW, *Das Vermächtnis des...*, *op. cit.*, pp. 73-75. Esta parte do texto de Bredow intitula-se, exactamente, «Die Wissenschaft des Stolzes».

<sup>23</sup> Cf. *Carta a Albergati*, §§ 24-30, pp. 35-38.



daquele, e esta é a vida eterna. Daí, do mesmo modo que todas as coisas converteram-se no ser desde o amor, que é Deus, assim todas as coisas são conservadas e para Deus retornam pelo amor. Além disso, o intelecto estando na ignorância, sem alegria e sem amor não vive. E porque o intelecto que carece da ciência do amor está na ignorância dele, é necessário que o intelecto, se deve viver na alegria eterna, a que não pode carecer do amor, conheça o amor, o qual não pode conhecer a não ser amando»<sup>24</sup>.

Mais uma vez, Nicolau de Cusa dá ao amor o peso que lhe é devido. Este *pondus amoris* faz com que ele se torne o fundamento de tudo, ou faz com que ele crie todas as coisas e, assim, num movimento de processão, faz com que todas as coisas existam a partir dele em graus escalonados, cabendo à natureza espiritual/intelectual um lugar privilegiado na escala da criação. Por sua vez, este mesmo amor é responsável pela conservação de todas as coisas criadas, não somente na medida em que é a raiz de tudo quanto existe, mas também, na medida em que proporciona a todas as coisas os meios necessários para a sua conservação. Por fim, como uma espécie de movimento circular, todas as coisas criadas tendem, naturalmente, a retornar à sua fonte originária, como um movimento necessário para a conservação de todo ser criado. Assim, como diz o próprio texto, todas as coisas vêm ao ser no amor, pelo amor são conservadas e pelo amor retornam a Deus.

Não obstante, apesar da força fundadora do amor, a natureza intelectual se faz necessária no conhecimento de Deus, pois, se é verdade que as coisas subsistem no amor, é verdade também, conforme o texto da Carta, que só a natureza intelectual, amando Deus, o conhece e pode degustar a suavidade daquele. Impossível querer separar o *affectus* do *intellectus*, pois se o amor é fundador, isto lhe dá uma primazia ontológica frente ao intelecto; contudo, por si só, não basta somente possuir o amor porque este é apenas um dos aspectos que compõe a

---

<sup>24</sup> «Per amorem autem licet omnia subsistant, tamen sola intellectualis natura amando deum, cum sit amor, amor deum ipsum cognoscit et eius suavitatem degustat, et haec est vita aeterna. Unde sicut ex amore qui deus est omnia in esse transiverunt, sic per amorem omnia conservantur et in deum redeunt. Intellectus autem in ignorantia et sine laetitia et amore non vivit. Et quoniam carens scientia amoris est in eius ignorantia, necesse est quod intellectus, si debet vivere in laetitia aeterna, quae non potest carere amore, cognoscat amorem, quem non nisi amando cognoscere potest». IDEM, *ibidem*, 12: 19-24, p. 30.

complexidade humana e porque não há posse do amor sem conhecimento. Por isso, um outro aspecto, o intelectual, se faz necessário, pois dá ao homem a capacidade não só de conhecer, como também de reconhecer-se como ser-amante e ser-pensante, portanto, reconhecer-se como imagem viva de Deus que é, ao mesmo tempo, *purus affectus*, *purus bonus* e *purus intellectus*. Da mesma forma, também não basta só a dimensão intelectual para conhecer Deus, porque, já o mostrámos, ela pode tender para o saber arrogante, destruindo a obediência e traindo a inocência, e, assim, em vez de chegar à visão da glória de Deus, é impelida para as cinzas da sua natureza por valer-se somente do seu saber<sup>25</sup>.

Logo, na mesma tendência das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* e também reforçando a construção de uma ética do amor, a *Carta a Albergati* une conhecimento e amor na busca de Deus. Une tão fortemente estas duas instâncias que chega a defini-las numa única expressão: *scientia amoris*. Segundo André, esta expressão é a que melhor traduz a relação entre conhecimento e amor, e acrescenta que esta relação deve estar pressuposta em todo diálogo que se quer autêntico<sup>26</sup>. Portanto, o espírito a que falta a ciência do amor, diz o nosso místico, é ignorante e vive privado de alegria e de amor, ou melhor, não vive. É necessário, deste modo, que conheça o amor, mas, como conhecê-lo? Mais uma vez, a sua resposta vai no sentido de uma práxis experimental, quer dizer, conhece-se o amor amando, ou seja, no exercício do acto de amar, cujo modelo está no Artista divino, reflectido no seu mandamento maior, o mandamento do amor, e, também, cuja práxis está na vida e na morte do seu único filho. Deste modo, a *Carta a Albergati* celebra uma *scientia laudis*, celebrando, ao mesmo tempo, uma *scientia amoris* na qual o ser humano reconhece-se como imagem viva de Deus, recriando, nas suas relações com o outro

---

<sup>25</sup> Cf. «Sed homo habens a natura liberum arbitrium, ut deo libere per electionem sine coactione et necessitate oboediret et crederet, suo arbitrio abutens a se ipso dirigi voluit per viam scientiae. Voluit enim scire et non credere, excutiens oboedientiam et innocentiam prodens suo se submisit consilio. Ad terram igitur, unde venit homo et a qua in hortum deliciarum innocens translatus fuit a deo, reversus reperit se deceptum. Nam dum ad visionem gloriae dei, quae praestat immortalitatem, in scientia proficiendo se perventurum speraret, in mortem et in cinerem unde erat reversus est». IDEM, *ibidem*, 25: 9-16, p. 36.

<sup>26</sup> Cf. J. M. ANDRÉ, «Conocer es dialogar...», *art. cit.*, pp. 15-38.

(a partir da sua relação com Deus), a união entre *affectus* e *intellectus* numa práxis experimental, na qual reconhece a dependência necessária entre amor e conhecimento, na busca da perfeição da sua obra mais valiosa: a vida.

Apesar de esta grande celebração ser feita com todos os meios dos quais dispõe o ser humano, e, mesmo afirmando que os aspectos ontológico, antropológico, ético e, agora, acrescentamos, também epistemológico se cruzam numa relação necessária entre amar e conhecer que deve culminar num louvor da obra de arte divina, o estatuto das instâncias do *affectus* e do *intellectus* ainda provoca posicionamentos diversos por parte dos estudiosos cusanos<sup>27</sup>. Mesmo assim, aqueles que têm uma leitura mais intelectualista desta Carta e das outras que apresentamos, não deixam de mostrar a importância do *affectus* na reflexão de uma teologia mística por parte de Nicolau de Cusa. Como uma conclusão provisória desta parte da nossa tese, não podemos negar, apoiando-nos nos textos aqui abordadas, o lugar eminente que o bispo de Brixen dá ao intelecto no movimento dos homens para Deus; todavia, também não podemos deixar de perceber a

---

<sup>27</sup> Referimo-nos aqui, tão somente, às Cartas que pertencem ao grupo de Tegernsee e a *Carta a Albergati*. Quanto ao estatuto do *affectus* e do *intellectus*, Hopkins, por exemplo, afirma: «In mystical theology, he answered in a manner reminiscent of Gerson, knowledge must accompany love [...] This judging, or deeming, is the intellectual. Or “cognitive” component that is necessary for love». J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa’s – dialectical...*, *op. cit.*, p.16. Cuozzo, por sua vez, assegura que: «*Fides ed intellectus*, amore e conoscenza, teologia mística e ricerca filosofia si richiamano tra loro indefinitamente, essendo l’una condizione e presupposto dell’altra [...]». G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza...*, *op. cit.*, p. 267. Hoye, apesar de dedicar algumas páginas do seu livro à intelectualidade da teologia mística, alega, logo depois de dizer que o princípio agustiniano («daß man nicht lieben kann, was man über haupt nicht kennt») é várias vezes citado por Nicolau de Cusa: «Es versteht sich von selbst, daß damit die Liebe keineswegs abgelehnt werden sollte; beide gehören zusammen. „Es gibt keine Liebe des Guten ohne jede Erkenntnis des Guten; und es gibt keine Erkenntnis ohne Liebe“». W. J. HOYE, *Die mystische Theologie...*, *op. cit.*, pp. 46-47. Por sua vez, C. D’AMICO, «Nicolás de Cusa ante la polémica...», *art. cit.*, p. 743, assevera: «...el pensamiento cusano, inscripto definitivamente en la tradición neoplatónica, encuentra una misma intuición en la teología mística de Dionisio y en su docta ignorancia entendiendo a ambas como vías de acceso intelectual y no afectivo». Por outro lado, um maior equilíbrio entre *affectus* e *intellectus* pode ser encontrado no estudo de H. BENZ, *Individualität und Subjektivität...*, *op. cit.*, especificamente o § 2 do Cap. 3, pp. 317-345. De qualquer forma, é preciso que sejamos justos com outros grandes estudiosos do pensamento cusano que têm, ao longo dos anos, publicado textos que, se não versam exclusivamente sobre o amor, trazem considerações sobre o tema chamando, de alguma forma, a atenção para a sua importância na filosofia cusana. Dentre estes estudiosos encontram-se M. Álvarez-Gómez, J. M. André, W. Beierwaltes, W. Dupré, A. M. Haas, K. Kremer e H. G. Senger, cujas obras estão referenciadas ao longo deste trabalho e muito nos têm ajudado.

importância dada ao afecto neste mesmo movimento. Todas as citações que fizemos não nos permitem pensar a prioridade de uma instância sobre a outra<sup>28</sup>, ao contrário, só nos autoriza a admitir uma relação intrínseca e interdependente entre *affectus* e *intellectus* ou entre amor e conhecimento. Neste direccionamento, talvez, possamos concluir esta parte fazendo nossas as palavras de Beierwaltes quando escreve: «Em relação à pergunta pela contribuição do Cusano ao debate acerca do conceito correcto de uma *theologia mystica*, há que ser consciente de que o acordo conceptual sobre os traços fundamentais do in-finito, tal como o Cusano o realiza, está enlaçado ou tem que estar enlaçado de modo objectivamente inseparável com a inclinação amorosa e com a união com este in-finito mesmo, na medida em que a “mística” queira considerar-se como a possibilidade suprema (*apex theoriae!*) de todas as forças do homem e, portanto, da unidade consciente de suas capacidades e necessidades (*desideria*) intelectuais e afectivas»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Klaus Kremer, num estudo já referenciado por nós, apesar de intitular seu texto por *Das kognitive und affective Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, assevera um a priori cognitivo na ética cusana (Kap. 2: kognitive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen), mas não afirma com a mesma segurança haver um a priori afectivo (Kap. 3: gibt es auch ein affectives Apriori bei der Erfassung des Sittlichen?). Mesmo assim, o tom inconclusivo com o qual encerra seu estudo, deixa em aberto tal hipótese e, assim, pensamos que o caminho para tal investigação não está fechado, embora não seja o nosso objectivo aqui. Vejamos as palavras finais do texto de Kremer: «Die Frage schließlich, ob Cusanus parallel zum kognitiven Apriori bei der Erfassung des Sittlichen auch mit einem affectiven Apriori operiert, muß ich nach den vorliegenden Erkenntnissen doch mit einem Nein beantworten. Ich kann bisher keinen Beleg dafür anführen. Die bei der Konzeption dieses Symposions im Herbst 1996 sich für mich als höchstwahrscheinlich herauskristallisierende Vorstellung, Cusanus setzte bei der Erkenntnis des Sittlichen nicht nur einen kognitiven, sondern zugleich auch einen affectiven »Vorbegriff« ein, hat sich bei der Ausarbeitung dieses Referates nicht (**oder soll ich sagen: noch nicht**) verifizieren lassen». K. KREMER, «Das kognitive und affective...», *art. cit.*, p. 138, grifo nosso.

<sup>29</sup> W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en el...», *art. cit.*, pp. 277. Desta forma, nossa exposição acerca das relações entre amor e conhecimento, na filosofia cusana, conduziu-nos para o campo da mística, não apenas quando abordámos a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee* e o *De visione dei*, mas também na abordagem que fizemos a partir do *De docta ignorantia* e da *Carta a Albergati*. Esta condução reforça de alguma forma o que dissemos no item 3 do nosso II capítulo.

### III PARTE – A SIMBOLOGIA DO AMOR

#### Capítulo VII – O amor e suas expressões

Apresentadas as relações entre *affectus* e *intellectus* e, com estas, o *De visione dei*, onde o amor pode ser visto a partir da simbologia da visão e dos desdobramentos daquela; bem como, oferecida uma outra visão da *Carta a Albergati* em que o amor divino mostra-se, também, como digno de louvor, já que há uma celebração por parte do homem que se reconhece enquanto imagem viva daquele amor perfeito, queremos agora apresentar o que consideramos ser outras expressões do amor na filosofia cusana. Desta feita, todo este capítulo VII, diferente do que ocorreu com os anteriores, pautar-se-á, com exceção do item 1, nos Sermões. Aqui, queremos mostrar que a hermenêutica do amor (sua importância e sua riqueza) apresenta-se através de várias expressões, como, por exemplo, a Trindade, o desejo, a beleza e a virtude. Ao abordar estes temas acreditamos que estamos expondo a questão do amor que, também como outros temas, aparece na filosofia de Nicolau de Cusa por meio de uma linguagem simbólica.

#### 1. «*Sic amor est de essentia trium*»: a Trindade enquanto expressão do amor

É aqui o lugar para explorarmos o tema da Trindade expresso não só em *De visione dei*, mas também em outros textos do filósofo de Cusa. Se a Trindade, nesses textos, recebe uma série de outras designações<sup>1</sup> diferentes daquelas que aparecem nas citações bíblicas ou, como diz Nicolau de Cusa, diferentes das usadas pelos nossos doutores<sup>2</sup>, em *De visione dei*, particularmente, os termos

---

<sup>1</sup> Cf. *De docta ignorantia*; *Idiota de mente*; *De possessi*; *De venatione sapientiae* e *De apice theoriae*.

<sup>2</sup> Como por exemplo: Unidade, Igualdade e Conexão; Inteligente, Inteligível e Entender; Contraível,

utilizados são: *amor amans*, *amor amabilis* e *nexus amoris amantis* e *amabilis* e, assim, nesse texto, o dogma da Trindade é apresentado através da temática do amor. Entretanto, se, por um lado, o cardeal alemão utiliza o amor para interpretar aquele dogma; por outro lado, usa a própria Trindade para expressar a importância do amor. Desta forma, se o amor pode ser compreendido como uma expressão da Trindade, esta, por sua vez, também pode ser entendida como uma expressão do amor e é isto o que pretendemos mostrar nesta parte do nosso trabalho. Começaremos por visitar o *De docta ignorantia*, depois passaremos pelo *De coniecturis* e, por último, retomaremos o tema a partir do *De visione dei*.

Não é demais lembrar que *A douta ignorância* é um livro a ser sempre retomado quando se trata de explorar a filosofia cusana. Não só por ser um texto fundador, mas também porque nele estão contidos quase todos os temas que serão desenvolvidos nas obras posteriores. Um destes temas, como não poderia deixar de ser, refere-se ao dogma da Trindade. Apesar de utilizarmos o nome “dogma”, não nos parece que Nicolau de Cusa se limite a uma exposição teológica, pelo contrário, ele se esforça para apresentar o tema da Trindade sob um ponto de vista filosófico, ou seja, compreensível, minimamente, por nossa capacidade intelectual. Deste modo, como assevera Flasch, com o qual concordamos, «Nicolau de Cusa faz ver, também, que a unidade que abarca tudo tem que ser uma trindade. Esta reside na sua natureza e é captada, necessariamente pela razão, quer dizer, o pensador de Cusa não está ensinando aqui uma doutrina revelada, senão uma filosofia da trindade»<sup>3</sup>. Lembremos que, muito embora o Cusano tenha sido

---

Contraente e Nexo; Matéria, Forma e Conexão; Potência, Acto e Nexo; *Posse fieri*, *Posse facere* e *Possest*.

<sup>3</sup> K. FLASCH, *Nicolás de Cusa*, trad. C. Ruiz-Garrido, Spain, Herder, 2003, p. 155. O autor refere-se, explicitamente, ao *De beryllo*. Todavia, pensamos que tal assertiva pode ser estendida a outras obras cusanas. Aliás, a mesma assertiva já se encontra em um outro livro de Flasch (*Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 325). Parecer semelhante encontra-se também em S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1969, p. 39. Por outro lado, também não podemos deixar de concordar com Beirwaltes quando este afirma: «[...] das philosophische Begreifen des Cusanus steht – zumindest der Intention nach – in der Funktion des theologischen Gedankes, der freilich nie

influenciado por Agostinho, Boécio e Thierry de Chartres para a construção da sua filosofia da Trindade, também é bastante representativo, ao longo dos seus livros, o número de vezes em que cita Anaxágoras, Platão e Aristóteles, chegando mesmo a fazer referência a Pitágoras no início e no fim do capítulo VII (Livro I), onde introduz o tema da Trindade em o *De docta ignorantia*<sup>4</sup>.

Logo depois de demonstrar que o Máximo absoluto é a unidade infinita e a necessidade absoluta, de modo que compreendêssemos que o Uno é o Máximo<sup>5</sup>, faltava ainda esclarecer a existência da Trindade no seio da máxima simplicidade. Com este intuito, Nicolau de Cusa escreve o VII capítulo do primeiro livro de *A douta ignorância* e intitula-o *De trina et una aeternitate*. Abre o capítulo afirmando que «Nenhum povo houve que não tenha adorado Deus e que não tenha acreditado que fosse o máximo em sentido absoluto»<sup>6</sup>, no entanto, continua, foi Pitágoras – cuja fonte, segundo o aparato da Edição Crítica, vem de J. de Salisbúria (*De septem septenis*) – quem afirmou que aquela unidade (Máximo absoluto) é trina. Não obstante, para mostrar que esse “três” não significa alteridade, ou seja, que o Máximo absoluto continua sendo a suprema simplicidade, o Cusano recorre ao conceito de eterno relacionado à unidade, à igualdade e à conexão. Deste modo, de forma lógica, e elevando ainda mais o espírito para a verdade da afirmação pitagórica, assevera: «Ninguém duvida de que aquilo que precede toda a alteridade seja eterno». Logo: «A unidade é, pois, por natureza, anterior à alteridade, e,

---

naiv historisch oder literarisch erfaßt und isoliert werden kann, sondern immer spekulativ durchdrungen bleibt». W. BEIRWALTES, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1977, p. 29.

<sup>4</sup> Esclarecemos que não faremos um estudo exaustivo sobre o tema da Trindade, mas apenas uma abordagem no que diz respeito a sua relação com o amor. Aquele tema, por si só, seria suficiente para desenvolver um estudo de grande fôlego. Para um trabalho de tal envergadura, veja-se: R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gotets in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus Verlag, 1952. Aí se pode encontrar desde as ideias dos filósofos antigos e medievais que influenciaram a construção da teoria da Trindade em Nicolau de Cusa, até uma apresentação desta teoria ao longo dos textos cusanos, terminando com uma reflexão sobre a especulação simbólico-matemática que culmina na ideia de uma “mística matemática” (die „mathematische Mystik“).

<sup>5</sup> Para a ideia do Máximo absoluto como Uno, cf. *De Docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Caps. V e VI.

<sup>6</sup> «Nulla umquam natio fatio fuit, quae deum non coleret et quem maximum absolute non crederet». *De Docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. VII, 18: 3-4, p. 26. ANDRÉ, trad., p. 14.

porque a precede naturalmente, a unidade é eterna»<sup>7</sup>.

A mesma linha de raciocínio é feita para a ideia de desigualdade e igualdade, bem como para o conceito de divisão ou causa de divisão e conexão ou causa de conexão, levando-o a concluir que: «Demostrámos, pois, que, porque a unidade é eterna, é eterna a igualdade e também, do mesmo modo, a conexão»<sup>8</sup>. Porém, se entendermos que a unidade, a igualdade e a conexão são eternas, à primeira vista poderíamos pensar, também, que há pelo menos três coisas eternas, o que seria um contra-senso, pois conforme o Cusano não pode haver várias coisas eternas pelos seguintes motivos: «Se houvesse várias coisas eternas, então, porque a unidade precederia toda a pluralidade, haveria algo, por natureza, anterior à eternidade, o que é impossível. Além disso, se houvesse várias coisas eternas, uma delas faltaria à outra e, assim, nenhuma delas seria perfeita. Desse modo, seria eterno algo que não seria eterno porque não seria perfeito. Não sendo isto possível, não pode, pois, haver várias coisas eternas»<sup>9</sup>. Ora, conclui o nosso filósofo, mas porque a unidade, a igualdade e a conexão são eternas, resulta daí, necessariamente, que elas são uma só coisa e é isso o que Pitágoras chamou de unidade trina e os cristãos chamam de Trindade. Nicolau de Cusa consegue, assim, mostrar de forma lógica que a unidade é trina e a Trindade é una, usando, para tanto, as expressões *unitas*, *aequalitas* e *conexio*. Uma argumentação semelhante é feita no *Idiota de mente* onde é afirmado: «Portanto, vês, antes de toda a existência temporal das coisas, todas as coisas no nexo que procedem do poder ser feito absoluto e do poder fazer absoluto. Mas aquelas três coisas absolutas são, antes de todo o tempo, a pura simplicidade. Daí, tudo que tu concebes, [concebes] na pura eternidade de modo

---

<sup>7</sup> «Id quod omnem alteritatem praecedit, aeternum esse nemo dubitat». Logo: «Unitas ergo prior natura est alteritate et, quoniam eam naturaliter praecedit, est unitas aeterna». *De Docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. VII, 18: 9-10 e 14-16, p. 26, respectivamente. ANDRÉ, trad., p. 15.

<sup>8</sup> «Quoniam unitas aeterna est, aequalitas aeterna, similiter et conexio aeterna». *De Docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. VII, 21: 1-2, p. 30. ANDRÉ, trad., p. 16.

<sup>9</sup> «Se enim plura essent aeterna, tunc quoniam omnem pluralitatem praecedit unitas, esset aliquid prius natura aeternitate. Quod est impossibile. Praeterea, si plura essent aeterna, alterum alteri deesset ideoque nullum illorum perfectum esset. Et ita esset aliquod aeternum, quod non esset aeternum, quia non esset perfectum. Quod cum non sit possibile, hinc plura aeterna esse non possunt». *De Docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. VII, 21: 3-10, p. 30. ANDRÉ, trad., p. 16.



trino»<sup>10</sup>. Assim como em *De docta ignorantia* não podia haver três coisas eternas, no passo supra-citado também não pode haver três coisas absolutas, logo, o *posse fieri*, o *posse facere* e o *nexus* formam uma unidade<sup>11</sup>. Como podemos notar, apesar de usar uma denominação diferente da usada em *De docta ignorantia*, Nicolau de Cusa mantém a ideia da unidade no seio da Trindade.

Retomando *A douta ignorância*, o Cusano esforça-se no capítulos seguintes (VIII e IX do Livro I) em mostrar como a geração e a processão da Trindade ocorrem, mantendo como foco a ideia da unidade. Utiliza para isso outras expressões que, segundo ele, estariam bastante próximas da Trindade, como *hoc, id e idem* ou *unitas, iditas e identitas*<sup>12</sup>. O que podemos notar é que se os conceitos mudam em relação à primeira e à segunda pessoa da Trindade, não mudam muito no que diz respeito à terceira, ou seja, se antes foi chamada de “conexão ou causa de conexão”, agora recebe a designação de “o mesmo” ou “identidade”, quer dizer, continua a dar a ideia de união/ligação e de causa de união/de ligação, além de significar, também, a ideia de relação entre as duas primeiras pessoas<sup>13</sup>. Retoma, a seguir, a denominação clássica da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), mas que

---

<sup>10</sup> «Vides igitur ante omnem rerum temporalem existentiam omnia in nexu procedente de posse fieri absoluto et posse facere absoluto. Sed illa tria absoluta sunt ante omne tempus simplex aeternitas. Hinc omnia conspicis in simplici aeternitate triniter». *Idiota de mente*, h V, Cap. XI, 131: 6-9, p. 184-185.

<sup>11</sup> Para um maior desenvolvimento do tema da Trindade em termos de *posse fieri*, *posse facere* e *nexus*, veja-se todo o Cap. XI de o *Idiota de mente* e de o *De venatione de sapientiae*, cf. Caps. XXIV-XXVI (para o *nexus*) e Caps. VI, VI e X (para o *posse fieri* e o *posse facere*).

<sup>12</sup> A argumentação não é de toda fácil para ser explicada, por isto, reproduzimos aqui o passo em que se encontra: «Sed nec ab unitate vel unitatis aequalitate gigni dicimus connexionem, quoniam nec ab unitate per repetitionem fit neque per multiplicationem. Et quamvis ab unitate gignatur unitatis aequalitas et ab utroque conexio procedat, unum tamen et idem est unitas et unitatis aequalitas et conexio procedens ab utroque velut si de eodem dicatur: ‘hoc, id, idem’. Hoc ipsum quidem, quod dicitur id, ad primum refertur, quod vero dicitur idem, relatum conectit et coniungit ad primum. Si igitur ab hoc pronomine, quod est id, formatum esset hoc vocabulum, quod est iditas, ut sic dicere possemus: ‘unitas, iditas, identitas’, relationem quidem faceret iditas ad unitatem, identitas vero iditatis et unitatis designaret connexionem, satis propinque trinitati convenirent». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. IX, § 25, p. 34.

<sup>13</sup> Acerca dessa estrutura relacional e, ao mesmo tempo, de identidade, chama-nos atenção Beierwaltes: «Die für Cusanus charakteristische, theologisch motivierte, in ihrer Struktur aber durchaus philosophisch gedachte Form der Selbstidentität ist die trinitarische, also die in sich relationale Selbstidentität». W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz...*, op. cit., p. 25. A partir daí, o autor desenvolve a ideia da diferença pensada no coração mesmo da unidade e da identidade da Trindade.

ele próprio não usa muitas vezes, neste texto, por entender que aquela está ainda muito próxima das coisas perecíveis, o que, de algum modo, dificulta a compreensão do seu fundamento que deve ser pensado, sempre, como eterno, imperecível, anterior a tudo, por cima de tudo ou, como bem esclarece Beierwaltes: «Porque a *trinitas*, *triunitas* ou *unitrinitas* não pode ser entendida como trindade numérica, ela é pensável somente como unidade do três antes do número três como princípio pensável daquele: *tria sunt ante tria*. Todas as declarações que dizem respeito ao ser-antes, ao ser-sobre ou ao ser-absoluto do *non-aliud*, do *idem* ou do *possest* são válidas em igual medida e propriamente também para a trindade. A trindade, na qual o três está superado na unidade e é complicativamente tudo o que pode ser no tempo, é unidade absoluta ou auto-identidade pura, da qual tem origem, primeiramente, toda diferenciação (exterior) no finito e no determinado e através do não-ser delimitado. Como tal, ela está “por cima” de tudo, mas seu rasto é descoberto no Ente: fundamento criador e conservador deste».<sup>14</sup>

Apesar de não ser considerada a melhor designação da Trindade pelos motivos que alegamos no parágrafo acima, Nicolau de Cusa diz que os nossos santíssimos doutores chamaram à unidade Pai, à igualdade Filho e à conexão Espírito Santo<sup>15</sup>. Se Pai e Filho têm uma certa natureza comum que é una, o que os une é uma certa conexão que aqui é denominada de amor natural. Desta forma, conclui o Cusano este capítulo afirmando: «Com base nesta semelhança, ainda que muito remota, a unidade é chamada Pai, a igualdade Filho e a conexão amor ou Espírito Santo, mas só tendo em consideração as criaturas [...]»<sup>16</sup>. Importa notar aqui não a restrição que o filósofo de Cusa faz à terminologia dos doutores da

---

<sup>14</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 25-26.

<sup>15</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. IX, 26, p. 34. É interessante notar que, no *Idiota de mente*, o filósofo que dialoga com o idiota inverte a colocação acima, ou seja, diz que os teólogos usam *unidade*, *igualdade* e *nexo*, em vez de *Pai*, *Filho* e *Espírito Santo*: «Quando autem nostri dicunt theologū unitatem pro patre et aequalitatem pro filio et nexum pro spiritu sancto capientes, quomodo pater est unus, filius est unus, unde hoc?». *Idiota de mente*, h V, Cap. XI, 139: 4-6, p. 191.

<sup>16</sup> «Ex tali quidem licet distantissima similitudine pater dicta est unitas, filius aequalitas, conexio vero amor sive spiritus sanctus creaturarum respectu tantum [...]». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. IX, 26: 12-14, p. 34. ANDRÉ, trad., p. 20.

igreja, mas sim o surgimento de um novo termo para designar a conexão ou o Espírito Santo: o amor. Ele já havia aparecido como elemento de unidade entre Pai e Filho e agora torna a aparecer como elemento de ligação entre a unidade e a igualdade, de tal forma que a Trindade pode ser apresentada, também, através dos termos unidade, igualdade e amor. Em um outro livro, *De possess*, no passo em que a Trindade é designada pelos termos Pai, Filho e Espírito Santo, este último também é denominado *amor*<sup>17</sup>. Mas, por ora, deixemos este acréscimo para ser discutido mais adiante e prossigamos com as denominações da Trindade em *De docta ignorantia*.

No capítulo X do Livro I, por exemplo, intitulado «Quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia», a ideia do Máximo absoluto como simples, mas, ao mesmo tempo, trino, mantém-se, ou melhor, é mesmo afirmado que o Máximo não pode ser compreendido correctamente a não ser que seja compreendido como trino. Assim, à procura de um exemplo mais adequado e também para mostrar que tudo o que existe imita, de alguma forma, a Trindade<sup>18</sup>, Nicolau de Cusa apresenta a unidade do nosso intelecto como trina, ou seja, composta por inteligente, inteligível e entender (*intelligens*, *intelligibilis* e *intelligere*) e acrescenta: «Por isso, se quiseres operar a transposição daquele que é inteligente para o máximo e dizer que o máximo é maximamente inteligente e não acrescentas também que ele é o maximamente inteligível e o entender máximo, não fazes uma concepção correcta da unidade máxima e mais perfeita»<sup>19</sup>. Ora, se as

---

<sup>17</sup> Cf.: «Sed cum Christiani dicant aliam esse personam ipsius absoluti posse, quam nominamus patrem omnipotentem, et aliam ipsius esse, quam quia est ipsius posse nominamus filium patris, et aliam utriusque nexum, quam spiritum vocamus, cum naturalis amor sit nexus spiritalis patris et filii: has personales differentias quomodo in aenigmate videre debeam, non capio». *Dialogus de possess*, h XI<sub>2</sub>, 48: 11-17, p. 59.

<sup>18</sup> Ideia de inspiração agostiniana que encontramos em vários textos de Nicolau de Cusa, como por exemplo, em *De coniecturis*, h III, Pars prima, Cap. VIII, § 35, p. 40-41 e em *De venatione sapientiae*, h XII, Cap. XXIV, §§ 71-72.

<sup>19</sup> «Si igitur ab eo quod est intelligens velis te ad maximum transferre et dicere maximum esse maxime intelligens et non adicias ipsum etiam esse maxime intelligibile et maximum intelligere, non recte de unitate maxima et perfectissima concipis». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. X, 28: 3-7, p. 38. ANDRÉ, trad., p. 21. A propósito das designações *intelligens*, *intelligibilis* e *intelligere*, esclarece-nos o aparato crítico do *De docta ignorantia*, e. minor: «*Erkennendes*,

coisas imitam a Trindade e o seu conhecimento ultrapassa tudo, nada melhor que tentar compreendê-la a partir daquilo que nos é mais próximo e, portanto, mais conhecido. Partindo deste pressuposto, o nosso filósofo esforça-se por demonstrar o princípio uni-trino ou tri-uno a partir dos exemplos matemáticos (os quais não faltam em *De docta ignorantia*), e essa demonstração do Máximo como trino ocupa os capítulos que vão do XI até ao XX e que encerra com a imagem do triângulo máximo enquanto medida simplicíssima de todas as coisas que existem como trinas, de tal forma que é assegurado: «[...] de modo semelhante são também as visões, as intelecções, as volições, as semelhanças, as dessemelhanças, as belezas, as proporções, as correlações, os apetites naturais, etc., cuja unidade de ser consiste na pluralidade, como acontece principalmente com o ser e o operar da natureza que consistem na correlação do agente, do paciente e daquilo que resulta em comum de ambos»<sup>20</sup>.

Além de apresentar tudo como imitação da Trindade, não só por possuir uma estrutura ternária, mas também por possuir uma unidade de ser que consiste na pluralidade, quando esta pluralidade tem uma certa unidade, Nicolau de

---

*Erkennbares und Erkennen*: Diesen aus dem Bereich der „Grammatica speculativa“ stammenden Ternar entnimmt Nikolaus der lullischen Korrelativenspekulation. Vgl. E. Colomer, Nikolaus von Kues und Raimund Llull, Quellen u. Studien zur Gesch. d. Philos. Bd II Berlin 1961 S. 89 ff. Dort Verweise auf Plotin u. Augustinus». H. G. SENGGER (Hrsg.), *op. cit.*, nota 28, p. 119. É interessante notar que a “Grammatica speculativa” ou a especulação correlativa luliana voltará a influenciar Nicolau de Cusa na sua reflexão sobre a Trindade em *De visione dei* como veremos mais adiante. Para a influência de Raimundo Lúlio na filosofia de Nicolau de Cusa, cf. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin, Walter de Gruyter u. Co., 1961. Também, *Cusanus-Texte III, Marginalien, 3. Raimundus Lullus, Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zur den Schriften des Raimundus Lullus, Extractum ex Libris Meditationum Raymundi*, von T. PINDL-BÜCHEL (Ed.), Heidelberg, Carl Winter - Universitätsverlag, 1990. Ainda, *Cusanus-Texte III, Marginalien, 4. Raimundus Lullus, Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, von U. ROTH (Hrsg.), Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999. Para um estudo da influência do pensamento de Lúlio sobre o pensamento cusano, veja-se os artigos que se encontram em: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung...*, *op. cit.*. Para uma breve apresentação destes estudos, cf. nossa recensão na *Revista Filosófica de Coimbra* (30), 2006, pp. 407-409.

<sup>20</sup> «[...] similiter visiones, intellectiones, volitiones, similitudines, dissimilitudines, pulchritudines, proportiones, correlationes, appetitus naturales et cetera omnia, quorum essendi unitas consistit in pluralitate, sicuti est principaliter esse et operatio naturae consistens in correlatione agentis, patientis et communis ex illis resultantis». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XX, 62: 4-9, p. 82. ANDRÉ, trad., pp. 46-47.

Cusa ainda acrescenta três novos termos para pensarmos a Trindade: a correlação do agente, do paciente e do que resulta em comum destes, sendo o “terceiro” elemento, mais uma vez, apresentado como o elo de ligação entre o “primeiro” e o “segundo”<sup>21</sup>. Esta estrutura ternária, como não poderia deixar de ser, repete-se no segundo livro de *A douta ignorância*, onde é apresentada a Trindade do universo. Ora bem, se o Máximo absoluto é necessariamente trino de modo absoluto, o máximo contraído é, também, necessariamente trino, mas de modo contraído. Nosso filósofo pede para que prestemos muita atenção a isso, ou seja, na divindade a perfeição da unidade é tão grande que é Trindade, mas em um ser contraído (o universo) não pode ser da mesma forma, «Pois as correlações não são subsistentes por si a não ser em conjunto; nenhuma qualquer coisa pode, por isso, ser universo, mas todas em conjunto; e uma não é em acto nas outras, mas são do modo que lhes permite a condição da contracção contraídas reciprocamente tão perfeitissimamente que delas surge um universo uno que não poderia ser uno sem essa trindade»<sup>22</sup>. A partir daqui, o Cusano oferece-nos uma nova designação para a Trindade que, apesar de referir-se à trindade do universo, é interessante do ponto de vista do nosso objectivo. Esta designação surge como resultado do que foi dito na passagem acima citada, ou seja, o universo, enquanto máximo contraído ou como a própria contracção, não pode ser sem o contraível, o contraente e o nexo (*contrahibili, contrahente e nexu*). Por sua vez, é acrescentado que o nexo perfaz-se em acto como uma espécie de espírito de amor (*spiritus amoris*) que une o contraente e o

---

<sup>21</sup> Estamos utilizando “primeiro”, “segundo” e “terceiro” entre aspas para que fique claro que não podemos pensar a Trindade em termos da sucessão temporal, pois prioridade ou posteridade não podem ocorrer no eterno. Sobre isso, o próprio Cusano esclarece-nos: «Unde pater non est prior filio et filius posterior, sed ita pater est prior, quod filius non est posterior. Ita pater prima persona, quod filius non est post hoc secunda. Sed sicut pater est prima absque prioritate, ita filius secunda absque posterioritate et spiritus sanctus pariformiter tertia». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, 59: 13-19, p. 78.

<sup>22</sup> «Nam correlationes non sunt subsistentes per se nisi copulate; neque quaelibet propterea potest esse universum, sed simul omnes; neque una est in aliis actu, sed sunt eo modo, quo hoc patitur condicio contractionis perfectissime ad invicem contractae, ut sit ex ipsis unum universum, quod sine illa trinitate esse non posset unum». IDEM, *ibidem*, Liber secundus, Cap. VII, 128: 6-11, p. 50. ANDRÉ, trad., p. 91.

contraível<sup>23</sup>.

Podemos resumir o que aqui foi apresentado da seguinte forma:

<b>De docta ignorantia</b>					
<b>Designações mais adequadas da Trindade</b>	Unitas	↔	Aequalitas	↔	Conexio/nexus
	Pater	↔	Filius	↔	Spiritus Sanctus sive Amor
<b>Designações que poderiam expressar a Trindade</b>	Hoc	↔	Id	↔	Idem
	Unitas	↔	Iditas	↔	Identitas
	Intelligens	↔	Intelligibilis	↔	Intelligere
<b>As coisas que imitam a Trindade no universo</b>	Contrahentis	↔	Contrahibilis	↔	Nexus sive Spiritus Amoris

DIAGRAMA 2

Como podemos notar, se Nicolau de Cusa opta em *De docta ignorantia* pelos termos *unitas*, *aequalitas* e *conexio* para interpretar a Trindade, não deixa de utilizar outras designações não só para mostrá-la, mas também para interpretar o carácter trinitário existente no homem, no universo e em todas as coisas. Como afirma André, apesar de ser um esquema conceptual ainda demasiado estático, o mesmo será reformulado ao longo da última fase do Cusano<sup>24</sup>. Mesmo assim, é também verdade que alguns dos termos que serão melhor desenvolvidos em obras posteriores, como *aequalitas*, *conexio*, *idem*, *nexus* e *amor*, já aparecem em *A douta ignorância*. De toda forma, o que importa perceber, aqui, é que a designação de *amor* é, juntamente com um dos seus significados, uma espécie de movimento que une duas coisas, já se encontra neste livro seja através da própria palavra «amor» seja através das palavras «conexio», «spiritus sanctus», «idem», «identitas», «intelligere» e «nexus». Ora bem, não é preciso argumentar muito em relação ao «spiritus sanctus» e ao «nexus», uma vez que Nicolau de Cusa já diz,

<sup>23</sup> Na mesma direcção, isto é, mostrar a unidade do universo como trina, Nicolau de Cusa diz, ainda, que essa trindade procede da possibilidade, da necessidade da complexão e do nexu (*possibilitate, necessitate complexionis e nexu*) ou da potência, do ato e do nexu (*potentia, actus e nexu*). Retira desta procedência os quatro modos universais de ser, conforme Thierry de Chartres e, “isolando” o primeiro deles (necessidade absoluta, Deus, forma das formas), assevera que os três últimos existem numa só universalidade, ou seja, no máximo contraído. Esses modos de ser existem na necessidade da complexão (modo próprio das coisas, forma das coisas em si), na possibilidade determinada (as coisas podem ser isto ou aquilo em acto) e na possibilidade absoluta (as coisas na medida em que podem ser).

<sup>24</sup> Cf. J. M. ANDRÉ, trad. int e notas de *A visão...*, *op. cit.*, p. 127.

explicitamente, *spiritus sanctus sive amor* ou *nexus sive amor*<sup>25</sup>. Do mesmo modo, não é preciso ir muito longe para entender que *conexio* e *nexus* podem ter o mesmo sentido e se um pode significar amor o outro também pode. Além disso, se os santíssimos doutores chamaram à conexão Espírito Santo e este pode ser denominado amor, ocorre o mesmo com a conexão. Ainda em relação ao Espírito Santo, nosso filósofo afirma que Deus é pai por ter gerado a igualdade da unidade e é Espírito Santo por ser amor de ambos<sup>26</sup>. Em relação ao *idem*, à *identitas* e ao *intelligere* seria mais difícil argumentar de forma tão objectiva, mesmo assim há uma argumentação possível para a presença do amor nestas três últimas designações, mas, no momento, contentamo-nos em dizer que se Deus é amor e é, ao mesmo tempo, uno e trino, como é dito no Cap. XVII do *De visione dei*, o amor tem que estar presente, necessariamente, em todas as “pessoas” da Trindade, independente das nomeações que essas “pessoas” recebiam.

Mesmo assim, se em *De docta ignorantia* a “terceira” pessoa da Trindade ainda não aparece de forma tão explícita como sendo o amor, não ocorre o mesmo com o livro que lhe é, imediatamente, posterior, o *De coniecturis*. Embora não dedique tantos capítulos especialmente à Trindade e, não obstante, use o mesmo esquema conceptual de *A docta ignorantia* para designar a Trindade (*unitas*, *aequalitas* e *conexio*), o *De coniecturis* começa por imprimir àquele esquema um certo dinamismo, sobretudo pela forma como exprime a *conexio*, estabelecendo, a partir daí, sua importância. Mesmo fazendo referências à Trindade nos capítulos da primeira parte do *De docta ignorantia* e, também, em alguns capítulos da segunda parte deste livro, é somente no seu último capítulo, o XVII, sugestivamente intitulado «De sui cognitione», que repensa o homem, trinitariamente, em termos de *unitas*, *aequalitas* e *conexio* e, por isso, é sobre ele que nos debruçaremos agora.

Nicolau de Cusa abre o capítulo dirigindo-se ao Padre Juliano<sup>27</sup> e

---

<sup>25</sup> Conforme também podemos ver no Cap. II desta tese.

<sup>26</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XXIV, § 81.

<sup>27</sup> Trata-se do cardeal Juliano Cesarini a quem dedica o *De coniecturis* e a quem já havia dedicado o *De docta ignorantia*.

afirma que é próprio do homem ser um ser único cuja humanidade participa da unidade na alteridade. Explica, depois, que Juliano pode notar que ele (Nicolau) é um homem e é diferente de Juliano e diferente de cada indivíduo. No entanto, é preciso esclarecer que, se a humanidade é contraível individualmente na alteridade, esta, por sua vez, é alteridade de uma unidade mais absoluta do que aquela que se encontra em nós próprios. O bispo de Brixen conclui esta parte, da qual deriva todo o resto do capítulo, asseverando: «Portanto, percebes que a primeira unidade ou entidade absolutíssima é completamente incontraível, a qual é participada incontraivelmente na variada alteridade»<sup>28</sup>. Observemos que nesta curta apresentação que fizemos das palavras iniciais, contidas no Cap. XVII do livro num questão, já nos são apresentadas as ideias de unidade, alteridade e humanidade em um contexto em que se evidencia não apenas uma estrutura trinitária, mas igualmente um esquema conceptual extremamente dinâmico, posto que aquela estrutura é apresentada a partir do homem e do conhecimento que este pode ter de si mesmo, e não da própria Trindade como ocorreu, por exemplo, em *De docta ignorantia*.

Nesta obra, o Cusano procura apresentar a Trindade a partir dela mesma, utilizando para isso os conceitos de máximo, uno, eterno e trino. Por mais que use outras imagens – como por exemplo a matemática e os seus signos, o universo e a sua constituição, o homem e o seu intelecto –, todas elas quando são usadas na sua relação com a Trindade procuram explicitá-la e explicá-la. Em *De coniecturis*, por sua vez, o tema da Trindade já está estabelecido e, por isto, embora torne a aparecer ao longo do livro, não há necessidade de instituí-lo porque isto já foi feito em *De docta ignorantia*. Todavia, a temática volta a ser referenciada, com ênfase, no último capítulo de *As coniecturas*, mas não se trata do conhecimento da Trindade em si, mas sim do reconhecimento daquela no homem, o que significa, em última instância, a ratificação do homem como ser uni-trino e assim, a partir do

---

<sup>28</sup> «Absolutissimam igitur atque penitus incontrahibilem primam concipis unitatem seu entitatem, quae in alteritate varia incontrahibiliter participatur». *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVII, 172: 1-3, p. 173.



homem, é mais fácil perceber a alteridade na unidade. Mesmo assim, Nicolau de Cusa mantém a mesma ideia que já estava em *De docta ignorantia*, qual seja, de que a precisão daquela verdade (da Trindade) é inatingível. Por conseguinte, no início do *De coniecturis* afirma, fazendo referência ao *De docta ignorantia*, que a precisão da verdade é inatingível e, por isso, devemos concluir que toda proposição afirmativa que podemos formular acerca do verdadeiro é uma conjectura, pois não existe nenhuma proporção entre a nossa ciência (humana) e a ciência máxima. Portanto: «A unidade da verdade inatingível é conhecida pela alteridade conjectural e pela própria conjectura da alteridade na unidade simplicíssima da verdade»<sup>29</sup>.

Posto isto, retornemos ao homem e ao seu conhecimento. Como não poderia deixar de ser, o nosso filósofo recorre a um exemplo para explicar a Juliano a estrutura ternária do homem e ao mesmo tempo volta a falar da Trindade em termos de unidade, igualdade e conexão. Esta estrutura é também demonstrada no *Idiota de mente* no capítulo já aludido por nós, o XI, cujo título já resume bem a ideia da mente humana como imitação da divina, bem como sua estrutura ternária: *Quomodo omnia in deo sunt in trinitate, similiter et in mente nostra; et quomodo mens nostra est ex comprehendendi modis composita*. Em um dado passo deste capítulo afirma: «Com efeito, a nossa própria mente, que é imagem da [mente] divina, deve ser considerada uma força superior, na qual o poder ser assimilada, o poder assimilar e o nexo de ambos são, em essência, uma só e mesma [coisa]. Daí, nossa mente não pode compreender o que quer que seja, do mesmo modo que a mente divina, a não ser que seja uma na trindade»<sup>30</sup>. Em *De coniecturis* já é feita uma argumentação semelhante, mas o exemplo gira em torno da luz, da cor, da participação, do intelecto, da razão e dos sentidos. Não é uma demonstração difícil

---

<sup>29</sup> «Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate. Clarius post haec huius notitiam intuebimur». IDEM, *ibidem*, Pars prima, Prologus, 2: 9-12, p. 4.

<sup>30</sup> «Est enim ipsa mens nostra, ut est similitudo divinae, uti vis alta consideranda, in qua posse assimilari et posse assimilare et nexus utriusque in essentia unum sunt et idem. Unde non potest mens nostra, nisi sit una in trinitate, quicquam intelligere, quemadmodum nec mens divina». *Idiota de mente*, h V, Cap. XI, 133: 2-7, pp. 186-187.

de ser compreendida, mas, como possui muitas divisões, talvez seja mais fácil apresentá-la da maneira que segue<sup>31</sup>:

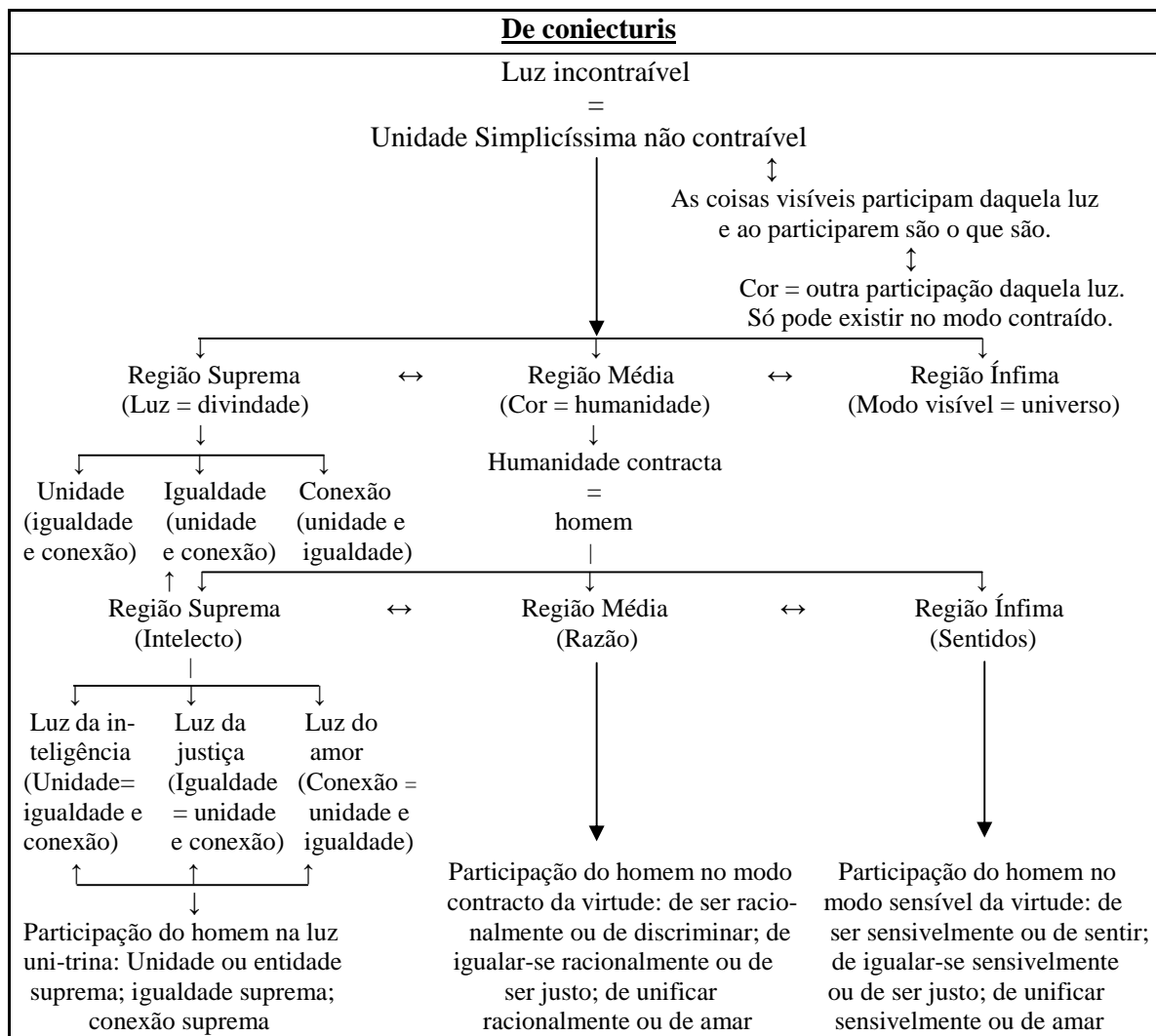


DIAGRAMA 3

Observemos que a Unidade simplicíssima não contractível, ou seja, Deus, é apresentada através da metáfora da luz. Luz que ilumina não apenas o mundo visível, mas também faz com que todas as coisas sejam o que são. Aquela Unidade encontra-se numa espécie de região suprema (só podendo ser alcançada

<sup>31</sup> Nossa intenção, ao fazer o diagrama, não é apresentar a argumentação cusana no sentido de dar conta do movimento que ali se manifesta. Tampouco queremos substituir com o nosso diagrama a figura que aparece no Cap. XIV da parte primeira do *De coniecturis* e que Nicolau de Cusa nomeou *Circulus universorum*. Queremos tão somente mostrar as subdivisões que o cardeal alemão faz no Cap. XVII da segunda parte do seu livro, de forma a evidenciar o carácter trinitário daquelas divisões. Deste modo, nosso diagrama procura mostrar as divisões que aparecem nos §§ 172 a 176.

pela humanidade contracta através da participação) e é, simultaneamente, tri-una ou uni-trina, posto que é composta pela *unitas*, pela *aequalitas* e pela *conexio*. Por sua vez, estas três instâncias, se assim podemos chamá-las, inter-relacionam-se, já que há igualdade e conexão na unidade, unidade e conexão na igualdade e, por fim, unidade e igualdade na conexão. Ora, nada de novo é dito aqui em relação ao que foi exposto em *De docta ignorantia*, por isso, interessa-nos mais de perto observar o que ocorre na região média onde está a humanidade contracta, ou seja, o próprio homem. Este, como podemos depreender do diagrama acima, é composto por três regiões, a exemplo das três primeiras regiões que aparecem no mesmo diagrama. Não obstante, não se trata mais de uma simples tripartição como aquela que vimos em *A douta ignorância* no que dizia respeito à unidade do intelecto em *Intelligens*, *Intelligibile* e *Intelligere*; mas uma tripartição que inclui o intelecto, a razão e os sentidos, fazendo derivar de cada uma dessas instâncias uma outra tripartição de modo que cada uma delas participe, à sua maneira e na sua alteridade, na Unidade divina. Como bem escreve Beierwaltes a este respeito: «[...] – Especialmente o homem tem uma estrutura trinitária, que se lhe torna consciente como a unidade a realizar de razão, justiça e amor na reflexão sobre si mesmo. Com isso, a auto-reflexão ou o autoconhecimento do homem torna-se o ponto de partida para a experiência de uma “analogia trinitatis” no âmbito da finitude, retorno do rasto para o seu fundamento»<sup>32</sup>.

O que o nosso diagrama não mostra, mas encontra-se no texto, exactamente na transição ou na transposição das regiões em geral (divindade, humanidade e universo) para as regiões que compõem o homem, é o apelo que o Cusano faz a Juliano para que este procure descobrir a si mesmo na figuração que está sendo apresentada, de modo a ponderar se ele aparece na suprema, na média ou

---

<sup>32</sup> W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz...*, *op. cit.*, p. 26. Um outro estudo em que se pode perceber bem a relação entre unidade e multiplicidade e a questão da participação no texto em análise é J. KOCH, «Nikolaus von Kues und Meister Eckhart – Randbemerkungen zu zwei in der Schrift *De coniecturis* gegebenen Problem», in: *MFCG* (4), 1964, pp. 164-173.

na ínfima região<sup>33</sup>. Ora, o que o filósofo de Cusa propõe é um mergulho do homem na sua própria humanidade e, a partir disso, a descoberta do seu nível de participação em relação à divindade infinita. Deste modo, se Juliano, que aqui representa todos os homens, consegue ver-se, através do conhecimento de si e das suas acções, mais próximo da região suprema do que da região ínfima, também saberá que participa, ampla e profundamente, da divindade na sua contracção humana. Todavia, aquela participação não é definitiva nem acabada, pois a conjectura que podemos formular daquela verdade será sempre uma conjectura, porém, por isso mesmo, ela poderá igualmente ser reformulada e esta reformulação não significa somente uma “correção” ao nível das ideias, mas principalmente um repensar sobre nós mesmos, sobre as nossas relações com os outros, com o sagrado e com a própria vida. Ademais, repensar o lugar que ocupamos em termos trinitários dá um tal dinamismo à própria ideia da Trindade que nos vemos impelidos, naturalmente, a reflectir sobre a unidade e a alteridade não só em relação à Trindade, mas, de igual modo, em relação à nossa humanidade. Quer dizer, se por um lado somos seres diferentes em relação a cada homem, por outro lado somos o mesmo ser em relação a nós próprios. Por sua vez, essa “mesmidade”, que nos funda e nos identifica enquanto seres únicos e irrepetíveis, envolve uma série de outras coisas que podem, conforme podemos notar em Nicolau de Cusa, ser compreendidas através de uma estrutura ternária.

Esta estrutura, como já demonstrámos, inclui o intelecto, a razão e os sentidos, e embora cada uma dessas instâncias participe, tripartidamente e à sua maneira, da luz da região suprema, fiquemos somente com a instância que se encontra na região suprema da natureza contracta, ou seja, o intelecto, e reflectamos um pouco mais acerca da sua natureza trinitária. Diferente do que ocorre em *De docta ignorantia*, a unidade do intelecto não é mais definida em termos de

---

<sup>33</sup> Cf. *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVII, § 173. Conforme podemos depreender deste mesmo parágrafo, o Cusano julga que Juliano encontra-se na região suprema. Todavia, é preciso considerar que Nicolau de Cusa tem em mente o seu *Circulus universonum* e não o nosso diagrama estático.

*inteligente, inteligível e entender*, mas, como mostra o nosso diagrama 3, pelas designações *luz da inteligência* («*lumen intelligentiae*»), *luz da justiça* («*lumen iustitiae*») e *luz do amor* («*lumen amoris*»). Desta forma, o homem participa da luz uni-trina não somente por possuir a virtude de entender, mas, de igual modo, também por possuir a virtude de ser justo e a virtude de amar. Naturalmente que em *De docta ignorantia* a capacidade intelectual não deixa de fora a capacidade de ser justo e de amar, todavia, isso só fica claro nas leituras dos sinais que aparecem ao longo do livro e que já apontámos no nosso terceiro capítulo. No livro que ora analisamos, *De coniecturis*, a justiça e, sobretudo, o amor aparecem de forma explícita, não sendo possível pensar no intelecto ou na sua importância sem pensar, igualmente, na justiça e no amor, por isso é afirmado que o intelecto «[...] é a virtude de compreender e a virtude de unir ou de amar que procede do intelecto e da sua inteligência, pois o intelecto ama o seu entender. Na verdade, o amor intelectual supõe o intelecto e aquele que entende»<sup>34</sup>.

Ao nomear o amor, na passagem acima, por *amor intellectualis*, Nicolau de Cusa estreita as relações entre amar e entender ao ponto de o acto de amar fazer parte da região suprema do homem, o que não fica tão evidente no diagrama que apresentamos, porém se torna claro no seguinte passo do livro em epígrafe: «Portanto, o intelecto é inclinado a compreender e a amar, a fim de que a natureza daquele seja aperfeiçoada, do mesmo modo que a razão [é inclinada] a raciocinar e os sentidos a sentir»<sup>35</sup>. Depois disso, o místico moselano explica a Juliano como este existe à similitude de Deus. Assim como a unidade, a igualdade e a conexão mantêm uma unidade de sentido e de existência através das suas inter-relações, assim o homem, ao modo da Trindade, une as suas três regiões numa relação de complementaridade, mas tendendo sempre para a sua região suprema na

---

<sup>34</sup> «[...] est intelligendi virtus, atque virtus conectendi amandive, quae ex intellectu eiusque intellectione procedit; amat enim intellectus intelligere suum. Intellectualis enim amor intellectum et ipsum intelligentem supponit». *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVII, 176: 18-21, p. 177.

<sup>35</sup> «Inclinatur igitur intellectus ad intelligere et amare, ut perficiatur natura eius, ita ratio ad ratiocinari, sensus ad sentire». IDEM, *ibidem*, 177: 11-12, p. 178.

busca da unidade da luz da inteligência, da justiça e do amor. Desta forma, realiza-se na unidade por sua virtude intelectual, na igualdade por sua virtude de ser justo e na conexão por sua virtude de amar. É interessante o modo gradual com que apresenta a concepção de humanidade, através dos termos *unitas*, *aequalitas* e *conexio*, asseverando que a humanidade contracta em Juliano é uni-trina e a unidade ou a entidade individualmente contraída é na igualdade e na conexão. De tal modo, Juliano existe como homem através da entidade da humanidade, na qual há igualdade, justiça ou ordem e conexão ou amor<sup>36</sup>. Conclui esta argumentação com as seguintes palavras: «E, como na própria unidade está aquela ordem da justiça, do mesmo modo, na unidade [está] uma certa conexão amorosa. Na verdade, a conexão está na própria entidade para que todas as coisas sejam um único homem. Pois, depois que a própria conexão deixa de existir na unidade, de forma semelhante, será forçoso faltar o teu ser próprio humano na sua unidade»<sup>37</sup>.

Notemos que apesar da gradação com a qual o Cusano apresenta a unidade de todas as coisas no homem, ele termina por mostrar que embora haja uma gradação, o mais importante para que esta se mantenha numa unidade de sentido – onde as diferenças ou a pluralidade das coisas não se percam numa alteridade sem referência à unidade – é que não lhe falte a conexão na unidade, quer dizer, que não lhe falte o amor. Beierwaltes compreende a referência da Trindade à unidade como regresso pensante do uno a si mesmo, regresso que é amor ou conexão e que se realiza enquanto auto-identidade relacional e reflexiva<sup>38</sup>. Ora, para que todas as coisas estejam em um só homem, fazendo deste um ser único e irrepetível, é

---

<sup>36</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, § 179. Acrescenta que tudo o que existe no homem é ordenado, de forma justa, na própria unidade. E assim os membros do corpo são ordenados em relação ao corpo, este em relação à alma vital, esta em relação à sensível, esta em relação à racional, esta em relação à intelectual e assim sucessivamente.

<sup>37</sup> «Et quomodo in ipsa unitate est iustitialis ille ordo, ita quidem et conexio amorosa in unitate. Conexio enim in ipsa entitate est, ut omnia sint unus homo. Postquam enim conexio ipsa in unitate esse desinit, unum tuum humanum esse similiter deficere necesse erit». *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVII, 179: 11-15, p. 180. Volta a afirmar em *De possess* a importância da conexão para a existência de todas as coisas, entretanto, usa o termo *nexus*, cf. *Triologus de possess*, h XI<sub>2</sub>, §§ 47 e 51, pp. 58 e 62.

<sup>38</sup> Cf. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz...*, *op. cit.*, pp. 27-28.

necessário que a conexão esteja na própria entidade e assim, como mostra o passo referenciado no fim do parágrafo anterior, se deixar de existir a conexão na unidade, igualmente deixará de existir o próprio ser humano. Aqui reside a importância da explicitação da palavra *conexio*, pois o nosso místico não escreve «se deixar de existir o *inteligir* ou o *intelecto* na unidade...», mas «se deixar de existir a *conexão* na unidade...»<sup>39</sup>. O que nos faz lembrar mais da importância do amor do que da relevância do intelecto para a assimilação ao divino, no sentido mesmo do Hino à caridade de São Paulo e que o nosso filósofo retoma e reitera ao longo dos seus escritos. De tal modo, ele pode acrescentar que Deus é a conexão infinita ou o infinito amor absoluto e, por isso, todo o amor com o qual amamos é sempre menor do que o amor com o qual ele pode ser amado; mesmo assim, quanto mais o amamos mais participamos da sua divindade<sup>40</sup>.

Ele chega a afirmar que aquela conexão de amor é a mais duradoura e que dizer amor significa dizer conexão ou unidade. Por outro lado, este amor que une tanto o amante ao amável quanto a cabeça ao corpo, procede da unidade e da igualdade<sup>41</sup>. Desta forma, mostra, novamente, a necessidade de pensar aquelas três categorias (*unitas*, *aequalitas* e *conexio*) como uma unidade que faz de cada indivíduo um ser único e irrepitível. Juliano e, portanto, cada um dos homens deve procurar o seu lugar naquela unidade trina, repensando a sua maneira de agir enquanto ser intelectual, justo e amante. No entanto, neste repensar, Nicolau de Cusa dá, mais uma vez, um especial destaque ao amor e por isso afirma, chamando novamente a atenção de Juliano: «Além disso, sabes isto: amar Deus é ser amado

---

<sup>39</sup> Colocadas as coisas nestes termos, não é do intelecto enquanto capaz de entender que nos lembramos, mas do homem enquanto capaz de amar, embora esta capacidade pertença, já o dissemos e mostrámos no diagrama 3, à instância intelectual.

<sup>40</sup> Cf., *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVII, § 182. Não se trata aqui, naturalmente, de afirmarmos que Nicolau de Cusa, em *De coniecturis*, dá prioridade ao amor face ao intelecto. Trata-se de chamarmos atenção (sendo este um dos objectivos do nosso trabalho) para a importância que o amor desempenha nos textos cusanos.

<sup>41</sup> Com isto, retoma não só a designação da Trindade usada em *De docta ignorantia* (*unitas*, *aequalitas* e *conexio*), como também antecipa a nova nomeação que será usada em *De visione dei* (*amor amans*, *amor amabilis* e *nexus* de ambos).

por este, porque Deus é caridade»<sup>42</sup>. Participar deste amor é participar da Trindade divina e assim, quanto mais amamos mais participamos. Além disso, do facto de Deus ser amor verdadeiro, absoluto e infinito, nada de grave poderá acontecer àquele que ama, assim como, lembrando mais uma vez o Hino à caridade de São Paulo, tudo pode ser suportado se amarmos verdadeiramente a Deus na igualdade da unidade de ser e de amar. Ao menos é com essa ideia que encerra o *De coniecturis*: «Nada de grave ou de adverso poderá acontecer a ti, se compreendes e aceitas que tudo aquilo, que parece contrário aos sentidos, deve ser suportado na igualdade do ser e do amar, porque isto é participar de forma feliz e nobre da divindade. Vês, também, naquela própria igualdade, já referenciada, ser complicada toda virtude moral que não pode ser virtude a não ser que exista na participação daquela igualdade»<sup>43</sup>.

Verificamos, assim, que as palavras *unitas*, *aequalitas* e *conexio* tornam a ser usadas em *De coniecturis*, mas são revestidas de uma outra iluminação da qual derivam a luz da inteligência, a luz da justiça e a luz do amor. Com isto, Nicolau de Cusa procura explicitar a ideia da Trindade utilizando as próprias virtudes humanas, dando a entender que assim como a Trindade, o homem realiza a sua plena unidade humana (como a Trindade realiza a sua plena unidade divina) na conexão da inteligência, da justiça e do amor. Como Deus é *purus intellectus*, *purus bonus* e *purus affectus*, procurar imitá-lo nas acções de ser inteligente, ser justo e ser amante significa procurar participar da divindade do modo que é possível ao homem, pressupondo um constante aperfeiçoamento dele próprio. De tal forma, a *unitas*, a *aequalitas* e a *conexio*, revestidas ou pensadas a partir das virtudes

---

<sup>42</sup> «Cognoscis etiam hoc esse deum amare quod est amari a deo, cum deus sit caritas». *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVII, 182: 6-7, p. 182.

<sup>43</sup> «Nihil tibi grave adversumve evenire poterit, si id omne, quod sensibus adversum videtur, intelligis atque ita amplexaris in aequalitate unitatis essendi atque amandi ferendum, cum hoc sit divinitatem nobiliter feliciterque participare. Vides autem in ea ipsa aequalitate iam dicta omnem moralem complicari virtutem nec virtutem esse posse, nisi in huius aequalitatis participatione existat». IDEM, *ibidem*, 183: 9-15, p. 182. Na verdade, estas palavras não encerram o *De coniecturis*, embora possamos dizer que encerram a argumentação cusana. Há ainda o parágrafo 184, no qual Nicolau de Cusa faz somente breves considerações sobre a sua intenção ao escrever o livro, embora seja interessante notar que o texto encerra-se com a unidade do amor.



humanas, ganham outros contornos e dão um certo dinamismo ao mesmo esquema conceptual de *A douta ignorância*<sup>44</sup>. Para concluir esta parte, podemos dizer que apesar das muitas divisões que acompanhamos ao longo do Cap. XVII de *As conjecturas*, o terceiro elemento da estrutura trinitária mantém-se como *amor* e como o sentido fundamental de algo que une e, portanto, que reconduz todas as coisas à unidade.

Em *De docta ignorantia* a Trindade é pensada em termos de *unitas*, *aequalitas* e *conexio*, em *De coniecturis* aquelas designações são “complementadas” pelas expressões *lumen intellectualis*, *lumen iustitiae* e *lumen amoris*, em *De visione dei*, por sua vez, Nicolau de Cusa adota as expressões *amor amans*, *amor amabilis* e *nexus amoris amantis et amoris amabilis*<sup>45</sup>. Desta forma, o que podemos perceber, gradativamente, é que ele apresenta o dogma da Trindade

---

<sup>44</sup> Não quer isto dizer que já não haja um certo dinamismo no esquema conceptual do *De docta ignorantia*, sobretudo no livro III, onde é abordada a ideia da encarnação descrita sob os moldes da Trindade. Assim explicita André, logo depois de reflectir sobre as relações entre Pai, Filho e Espírito Santo naquele contexto: «Todavia, ao afirmar-se, assim, a concretização da plenitude da mediação na figura de Jesus, este constitui-se em modelo do homem como tarefa, acentuando ainda mais todo o dinamismo inerente a esta antropologia: se o Verbo, enquanto Filho, é a igualdade (na trindade da unidade, da igualdade e da conexão), o homem é tendência para a igualdade, e se a filiação divina, realizada em Cristo, é igualdade da identidade, a filiação a realizar pelo homem é semelhança dessa igualdade. E se a primeira é uma filiação natural e absoluta, a segunda é aquilo a que Nicolau de Cusa chama uma “filiação por adopção”. Tal filiação por adopção é entendida também ela como um processo, o processo da *deificatio* ou da *deiformitas*, que inscreve uma dimensão escatológica como configuradora de toda esta antropologia e que se prende com a concepção do homem como *imago viva*, ou símbolo vivo, dotado da capacidade de se tornar cada vez mais semelhante àquele de quem é imagem, tomando como modelo (ou seja, como “caminho”, como “verdade” e como “vida”) Cristo, mediador universal». J. M. ANDRÉ, trad., int. e notas de *A douta...*, *op. cit.*, pp. XXXV-XXXVI.

<sup>45</sup> Conforme podemos ler no aparato crítico da edição do *De visione dei*, os três termos provêm de Agostinho e de Raimundo Lúlio, sendo esta ideia confirmada por Haubst e Colomer (cf. §§ 71, 72 e 81, pp. 58, 59 e 64). No entanto, esclarece-nos Romano, num texto muito didáctico sobre a influência de Raimundo Lúlio na Trindade do *De icona* em Nicolau de Cusa, que Haubst depois de reclamar, em primeiro lugar, como fonte daquelas designações o *De trinitate* de Agostinho percebe que «[...] l’argomento agostiniano qui richiamato si conclude nella dualità dell’atto di conoscere e amare e del soggetto amante e amato. Haubst conclude da ciò che per superare la dualità è necessario supporre in Cusano l’eredità delle letture lulliane». Dando prosseguimento ao texto, afirma, depois de introduzir as ideias de Colomer em que este reconhece a influência de Agostinho no passo reportado por Haubst, mas observa que «[...] in Agostino manca il termine ‘amabilis’: la fonte letterale deve derivare allora dalla teoria dei correlativi di Lullo, che dà la compiuta forma triadica alle dinamiche dell’amore descritte da Agostino». M. ROMANO, «La manifestazione della trinità nel *De visione dei* di Cusano: tracce di Lullo letterali e non», in: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung...*, *op. cit.*, pp. 159 e 160 respectivamente, pp. 155-174.

através da temática do amor e assim, como ápice desta gradação, gostaríamos de nos concentrar, agora, no *De visione dei*. Já chamamos atenção no nosso capítulo anterior para a riqueza dos termos que podem ser extraídos daquele livro. Ao mesmo tempo, mostrámos também que todos os temas derivam da metáfora do olhar que é, simultaneamente, uma metáfora do amor. Com o tópico da Trindade ocorre a mesma coisa, ou seja, assim como Deus é visível, é visto e é nexo de ambos, é também amante, amável e nexo de amor amante e de amor amável. Logo, a interpretação da Trindade exposta em *A visão de Deus*, de igual modo, está fundada na identificação de ver e amar. Como já muito discorremos sobre o ver, queremos dedicar esta parte do nosso texto somente ao amor. Vejamos, então, como Nicolau de Cusa refere-se à Trindade em *A visão de Deus*.

Diferente do que ocorre em *De docta ignorantia*, o *De visione dei* não dedica, expressamente, muitos capítulos ao tema da Trindade e, por isso, restringir-nos-emos aos capítulos XVII e XVIII. O primeiro coloca o princípio unitrino como necessário para a perfeição divina, o segundo aborda a questão da felicidade que não poderia existir se Deus não fosse trino. Retoma-se, portanto, as relações entre a identidade e a diferença na sequência da exposição sobre a liberdade e, com esta, do conhecimento de si que nos faz lembrar a abordagem feita em *De coniecturis*. Todavia, se neste livro somente o “terceiro” elemento da Trindade era designado por *amor*, em *De visione dei* os “três” elementos assim são nomeados.

O Cap. XVII, intitulado «Quod deus non nisi unitrinus videri perfecte potest», é orientado por três ideias: Deus como amor perfeito e natural, o muro do Paraíso como limite do intelecto e a reflexão da Trindade a partir do próprio homem. Como o próprio título do capítulo já indica, a perfeição do amor divino provém da sua Trindade, incluindo ali a sua infinitude<sup>46</sup> e a sua unidade. Não é ao acaso, portanto, que Nicolau de Cusa ao pensar a Trindade nesta parte do seu texto trabalhe não só com a ideia do *amor amante*, do *amor amável* e do *nexo*

---

<sup>46</sup> Os dois capítulos sobre a Trindade vêm imediatamente após os dois capítulos sobre o infinito.

*de ambos*, mas acrescenta ao facto de Deus ser amor a noção de infinito e de unidade. Assim o diz: «Efectivamente, a tua amabilidade, que é o poder ser infinitamente amado, deve-se ao facto de ser simultaneamente o poder amar infinitamente. Do poder amar infinitamente e do poder ser infinitamente amado provém o nexu infinito do amor entre o amante infinito e o infinito amável», ou ainda, «e isto não é senão o que vejo na tua absoluta unidade, na qual vejo a unidade que une, a unidade unível e a união de ambas»<sup>47</sup>. Desta forma, do facto de Deus ser amor, entenda-se, amor infinito, provém o nexu entre o amante infinito e o infinito amável, logo, ele é o infinito amante, o infinito amável e o nexu. De igual modo, como a ideia do amor enquanto elo de ligação ou de união mantém-se, independente do nome que receba a “terceira” pessoa da Trindade, Deus também é a unidade que une, a unidade unível e a união entre ambas.

Por conseguinte, o que podemos perceber, seja através da designação de *amor* seja pelos termos *infinito* ou *unidade*, é que a perfeição de Deus é apresentada como algo trino; no entanto, é preciso compreender, também, que aquela estrutura ternária é simples, daí, como diz o título do Cap. XVII, Deus não pode ser visto perfeitamente a não ser como uni-trino. Esta ideia da unidade da trindade e da perfeição de Deus é repetida ao longo do referido capítulo de diferentes formas, culminando na afirmação de que a essência de Deus é trina e de que essa essência não seria tão natural e tão perfeita se assim não o fosse. Obviamente que é necessário salvaguardar a unidade divina e, por isso, a trindade desta não pode ser compreendida como sendo composta por três coisas<sup>48</sup>. Logo,

---

<sup>47</sup> «Amabilitas enim tua, quae est posse in infinitum amari, est, quia est posse in infinitum amare. A posse in infinitum amare et posse in infinitum amari oritur amoris nexus infinitus ipsius infiniti amantis et infiniti amabilis», ou ainda, «Et hoc non est aliud quam illud, quod video in absoluta unitate tua, in qua video unitatem unientem, unitatem unibilem et utriusque unionem». *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 71: 7-10 e 16-18, pp. 58-59, respectivamente. ANDRÉ, trad., pp. 197-198.

<sup>48</sup> Em *De possess* torna a repetir a ideia da unidade da Trindade, chamando atenção, mais uma vez, para o facto de não se tratar de uma unidade matemática, mas de uma unidade verdadeira e viva que complica todas as coisas. Do mesmo modo, também não se trata de uma Trindade matemática, mas de uma Trindade de relações entre si na qual existe alegria e perfeição. De uma vida assim, una e trina, procede o espírito de amor e a alegria sempiterna. Cf. *Triialogus de possess*, h XI<sub>2</sub>, §§ 49-50, pp. 59-62.

devemos entendê-la como uma pluralidade que é unidade e uma unidade que é pluralidade, valendo, aqui, o princípio da supertranscendência divina que já encontramos em *De docta ignorantia* e que atravessa todos os textos cusanos<sup>49</sup>. Por tudo isso, pode o nosso filósofo asseverar: «Mas, quanto mais simples o amor tanto mais perfeito. Tu, porém, Deus meu, és o amor sumamente perfeito e simples. Por isso, tu és a própria essência perfeitíssima, simplíssima e naturalíssima do amor»<sup>50</sup>.

É interessante notar que, ao falar da simplicidade de Deus, Nicolau de Cusa continua a usar uma estrutura trina, ou seja, Deus é a própria essência *perfeitíssima, simplicíssima e naturalíssima* do amor. Também percebemos aqui os ecos do grau superlativo usado pelo pseudo-Dionísio na sua *Mystica Theologia*, como já chamamos atenção no nosso Cap. V. Ora, o cardeal alemão está a preparar o leitor, mais uma vez, para a compreensão do que vai ser dito, pois isto ultrapassa todo o nosso intelecto. Por um lado, não é possível pensar a Trindade em termos racionais porque a distinção entre a unidade e a pluralidade não é uma distinção numérica, mas de essência: a unidade divina é essencialmente trina e não pode ser concebida de outra forma, porém, essa essência trina também não pode ser concebida fora da ideia de unidade porque, assim, a unidade absoluta, que é o próprio Deus, se perderia na multiplicidade das coisas. Logo, não é pela distinção numérica, ou seja, pela razão, que podemos alcançar o sentido daquelas relações, porque Deus, como afirma o místico moselano, não é nem o singular nem o plural do número, mas é o que está acima de toda a pluralidade e de toda singularidade, sendo, portanto uni-trino e só podendo ser percebido de tal forma pela nossa capacidade intelectual que alcança o muro do Paraíso.

---

<sup>49</sup> Para a relação unidade-pluralidade na filosofia cusana, remetemos ao já citado estudo de W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz...*, *op. cit.*. Também para o que acabamos de afirmar no nosso texto, veja-se as considerações deste autor contidas nas páginas 25-26, das quais citamos um excerto quando abordamos o *De docta ignorantia* no início desta parte do nosso trabalho, cf. nota 13.

<sup>50</sup> «Quanto autem amor simplicior, tanto perfectior. Tu autem, deus meus, es amor perfectissimus et simplissimus. Tu igitur es ipsa essentia perfectissima et simplicissima et naturalissima amoris». *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 72: 10-12, p. 59. ANDRÉ, trad., p. 198.

Não é a primeira vez que Nicolau de Cusa usa a metáfora do muro do Paraíso em *De visione dei*. Já o tinha feito em capítulos anteriores ao XVII e volta a fazê-lo nos capítulos XX e XXIII. Apesar desta recorrência, não vamos explorar aqui todas as dimensões que aquela metáfora comporta, mas gostaríamos de explicitá-la como limite do intelecto, ou seja, a imagem do muro significa não só um limite real, posto que todo muro demarca ou delimita um espaço, mas significa, também, um limite epistemológico, uma vez que, como afirma o Cusano, aqueles que se aproximam de Deus deparam-se com o muro que cerca o lugar em que Deus habita na coincidência<sup>51</sup>. Deparar com o muro quer dizer, metaforicamente, encontrar o próprio limite do que pode o nosso conhecer. Por outro lado, se o muro demarca, dividindo assim o que pode ser visto aquém e além dele mesmo, ele também determina o cruzamento de dois espaços diferentes, já que é definido como «[...] a coincidência em que o depois coincide com o antes, o fim coincide com o princípio em que alfa e ômega são o mesmo»<sup>52</sup>. Logo, o muro, aqui entendido como limite, não é só o que separa, mas igualmente o que une<sup>53</sup>.

Neste sentido, e falando em termos cusanos, o muro é a disjunção e simultaneamente a conjunção, é tudo e ao mesmo tempo nada; porém, Deus está além do muro e, portanto, para lá da coincidência dos opostos e permanece desligado (*absolutus*) de tudo que pode ser dito ou ser pensado<sup>54</sup>. Daí a razão só chegar até o muro, pois se ela não consegue pensar a coincidência dos opostos, também não seria capaz de ver para além daquela. É preciso, pois, transpor o muro e perceber que em Deus o impossível é necessário e, assim, afrontar o *murus*

---

<sup>51</sup> *De visione dei*, h VI, Cap. X. Para metáfora do muro do Paraíso enquanto uma “cartografia do conhecimento”, remetemos ao texto já referenciado de J. M. ANDRÉ, «A metáfora do «muro do Paraíso»...», *art. cit.*. Para a mesma metáfora e a exploração dos seus múltiplos sentidos, também já referido por nós, R. HAUBST, «Die erkenntnistheoretische und mystische ...», *art. cit.*. Para a relação daquela com a Trindade, mais especificamente a III parte do artigo de Haubst, p. 183 e sqq.

<sup>52</sup> «[...] coincidentia illa, ubi posterius coincidit cum priore, ubi finis coincidit cum principio, ubi alpha et o sunt idem». *De visione dei*, h VI, Cap. X, 42: 8-9, p. 38. ANDRÉ, trad., p. 171.

<sup>53</sup> Pelos títulos dos capítulos em que aparece a metáfora do muro, já podemos ter uma ideia da riqueza daquela imagem, bem como a certeza de que ela é ali posta para que experimentemos, um pouco, a coincidência dos opostos.

<sup>54</sup> Cf. *De visione dei*, h VI, Caps. XI e XII.

*absurditatis*. No capítulo em que ora nos detemos, esse afrontamento refere-se à uni-trindade ou à tri-unidade divina. No muro do Paraíso o que o nosso intelecto “vê” é que a pluralidade coincide com a singularidade, vê também que aquela pluralidade é sem número, porque numerar é alterar e na Trindade não há alteração; por isto, a pluralidade que vemos em Deus é alteridade sem alteridade, ou seja, é a própria identidade<sup>55</sup>. Posto isto, Nicolau de Cusa conclui sua incursão pela metáfora do muro dizendo: «O muro delimita, pois, a potência de todo o intelecto, ainda que os olhos observem mais além o Paraíso. Todavia, não podem dizer nem entender aquilo que vêem. Trata-se, pois, do seu amor secreto e de um tesouro escondido que, ainda que encontrado, permanece escondido, pois encontra-se dentro do muro da coincidência do escondido e do manifesto»<sup>56</sup>. O intelecto, assim, chega até à coincidência dos opostos conseguindo captar o cruzamento do antes com o depois do muro, mas é aí o seu limite, ainda que os olhos observem o Paraíso. No muro da coincidência é possível compreender, limitadamente, como Deus é trino e uno ao mesmo tempo, porém, seu amor ou a posse deste permanece secreta e escondida, podendo, no entanto, ser pré-saboreável na representação, pois o que pertence à essência do amor contraído não pode faltar ao amor absoluto que comunica o seu ser a todas as coisas. Estabelecido isto, nosso filósofo procura agora compreender a Trindade a partir da sua representação no homem.

Deste modo, depois de mostrar a Trindade com o amor perfeito e natural, apresentando também a experiência que dela podemos ter, ainda que limitada, através da metáfora do muro do Paraíso, Nicolau de Cusa, à maneira do que acontece em *De coniecturis*, transporta aquelas imagens para o próprio modelo humano à medida que este possui, contraidamente, o amor absoluto que é trino e uno. Por conseguinte, o homem reconhece-se como amante, amável e nexa,

---

<sup>55</sup> Para todos os passos da argumentação cusana, veja-se os §§ 74 e 75 do Cap. XVIII do *De visione dei*, h VI, Cap. XVIII, §§ 74 e 75.

<sup>56</sup> «Claudit enim murus potentiam omnis intellectus, licet oculus ultra in paradysum respiciat, id autem, quod videt, nec dicere nec intelligere potest. Est enim amor secretus suus et thesaurus absconditus, qui inventus manet absconditus. Reperitur enim intra murum coincidentiae absconditi et manifesti». *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 75: 9-14, p. 61. ANDRÉ, trad., p. 200.

reconhecendo-se, ao mesmo tempo, como uno. Assim, como uma espécie de oração, diz:

«Concedes-me, assim, Senhor, que em mim veja o amor, porque me vejo como o amante. E na medida em que vejo que me amo a mim próprio, vejo-me como amável. E vejo que sou o nexo assaz natural de ambos. Eu sou o amante, eu sou o amável, eu sou o nexo. Um só é o amor, sem o qual não pode haver nenhum três. Sou um só, eu que sou o amante, eu mesmo que sou amável, eu mesmo que sou o nexo que brota do amor com que me amo»<sup>57</sup>.

A forma como o Cusano desenvolve a ideia da uni-trindade ou da tri-unidade, exposta na passagem acima, reflecte-se de maneira simples e extremamente profunda no conhecimento que o homem pode ter de si próprio. Logo, se admitimos que o nosso amor é a nossa essência, como o é em Deus, então na unidade da nossa essência haveria o amante, o amável e o nexo e, na trindade destas três coisas, haveria a unidade da essência. Apesar disto, somos capazes de perceber que o amante, o amável e o nexo distinguem-se um do outro, pois, podemos amar alguém e não sermos amados por este alguém, como por exemplo, um filho, por vezes, não cuida da mãe que com tanta ternura o ama<sup>58</sup>.

Em vista disso, cada um de nós é o amante, o amável e o nexo, pois o amor é de uma essência ternária e não podemos amar a nós próprios, nem a Deus, nem aos outros sem amor; contudo, se em relação a cada ser essas três coisas são uma unidade porque o amor é trino e não é possível amar sem amor, em relação ao outro aquelas três coisas são distintas, pois ainda que amemos a ponto de estendermos o nosso amor amante ao ser amado, o nosso amor amante não arrasta connosco o nosso amor amável, logo, nem sempre nos tornamos amáveis para o ser amado. Desta forma, Nicolau de Cusa procura mostrar a unidade da Trindade e a

---

<sup>57</sup> «Tu enim sic das, domine, quod in me video amorem, quia video me amantem. Et quia video me amare me ipsum, video me amabilem, et naturalissimum nexum me esse video utriusque. Ego sum amans, ego sum amabilis, ego sum nexus. Unus est igitur amor, sine quo non posset aliquid trium esse. Ego unus sum, qui sum amans, et ille idem, qui sum amabilis, et ille idem, qui sum nexus exurgens ex amore, quo me amo». *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 76: 4-10, p. 61. ANDRÉ, trad., pp. 200-201.

<sup>58</sup> *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, § 77.

trindade da unidade através do amor que é, ao mesmo tempo, amante, amável e nexo. Apesar do seu esforço, o capítulo encerra-se com as seguintes palavras: «Mas sabes onde cheguei. Eu, porém, não sei e basta-me a tua graça com a qual me dás a certeza de que és incompreensível e me elevas à firme esperança de chegar ao gozo de ti, se te escolher como guia»<sup>59</sup>. A incerteza em relação ao ponto de chegada demonstra, de alguma forma, não só a ideia de que Deus somente é compreensível incompreensivelmente, como também a ideia de que a sua compreensão só se realiza enquanto busca. Assim, depois de afirmar que Deus só poderia ser visto perfeitamente como uni-trino, intitula o outro capítulo dedicado à Trindade por «Quod nisi deus trinus esset, non esset felicitas».

Se a compreensão daquilo que nos ultrapassa realiza-se enquanto busca, esta, por sua vez, realiza-se através do amor divino que é trino e uno, posto que Deus como amor amante não odeia ninguém, como amor amável ama tudo que é amável e como nexo derrama o seu amor sobre todas as criaturas. No entanto, apesar de amar cada uma das suas criaturas e de estender o seu amor sobre todas elas, nem todas são capazes de amá-lo, conforme já demonstrámos no capítulo anterior quando abordámos o tema da liberdade no mesmo livro. Por este motivo, deixemos a liberdade – sem esquecer a importância que ela desempenha para a felicidade humana – e concentremo-nos no amor divino como meio para atingir a felicidade, uma vez que pergunta o místico alemão: «Mas, Deus meu, como é que pode atingir o seu fim a tua esposa, a alma humana, se tu não fosses amável de tal maneira que amando-te, assim, amor amável, possa atingir o nexo e a união da suprema felicidade?»<sup>60</sup>. Apesar do tom afectuoso com que dirige a pergunta, a resposta dada remete para a conjunção do intelecto e da vontade e por isso ele responde: «Na verdade [...] pode então o intelecto criado atingir em ti, Deus, seu

---

<sup>59</sup> «Quo autem perveni, tu scis, ego autem nescio, et sufficit mihi gratia tua, qua me certum reddis te incomprehensibilem esse, et erigis in spem firmam, quod ad fruitionem tui te duce perveniam». IDEM, *ibidem*, 79: 11-14, p. 63. ANDRÉ, trad., p. 203.

<sup>60</sup> «Sed quomodo posset attingere finem suum sponsa tua, deus meus, anima humana, nisi tu fores diligibilis, ut sic te diligibilem diligendo ad nexum ac unionem felicissimam pertigere posset?». *De visione dei*, h VI, Cap. XVIII, 80: 21-24, p. 64. ANDRÉ, trad., p. 205.



inteligível, a união contigo e a felicidade. E igualmente porque és o amor amável pode a vontade amante criada obter em ti, Deus, seu amável, a união e a felicidade»<sup>61</sup>.

Notemos que o nosso filósofo, a exemplo do que já fizera em *De docta ignorantia*, torna a denominar a Trindade por intelecto inteligente, intelecto inteligível e nexo de ambos, o que permite ao intelecto criado (o homem) atingir em Deus (seu inteligível) a felicidade. Do mesmo modo, o facto de Deus também ser o amor trino (amante, amável e nexo) faculta à vontade amante criada (o homem) obter em Deus (seu amável) a felicidade. Esta, neste contexto, não é outra coisa senão a união com Deus e, mais uma vez, percebemos que o homem une-se ao divino imitando-o naquilo que ele tem de mais semelhante com Aquele, o intelecto e o afecto ou o inteligível e o amável. Assim, o homem só pode chegar à união com Deus porque este, de forma semelhante, mas em grau absoluto, é amável e inteligível e, como podemos ler na sequência do texto, o “objecto” do amante (homem) é o amável (Deus), do mesmo modo que o “objecto” do intelecto (homem) é o inteligível (Deus). Logo, na relação de amar e ser amado ou de compreender e de ser compreendido reside o nexos, que na sua estreiteza ou na sua capacidade de unir fortemente o amante ao amável ou o intelecto ao inteligível, pode ser denominado filiação e é com referência a esta que Nicolau de Cusa encerra este capítulo:

«[...] na verdade, não conhecemos nexos mais estreito que o da filiação. Se este nexos de união é o máximo, pois maior não pode haver, então acontecerá necessariamente que, não podendo tu, Deus amável, ser mais amado pelo homem, tal nexos atinja a filiação mais perfeita, de tal maneira que essa filiação seja a perfeição que complica toda filiação possível, pela qual todos os filhos alcançam a última felicidade e a perfeição. Neste filho altíssimo está a filiação como a arte no mestre ou a luz no sol. Nos outros, em contrapartida, está como a arte nos discípulos ou a luz nas estrelas»<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> «Nam [...] intellectus creatus in te deo suo intelligibili unionem tui et felicitatem assequi potest. Sic cum sis amor amabilis, potest creata voluntas amans in te deo suo amabili unionem et felicitatem assequi». *De visione dei*, h VI, Cap. XVIII, 81: 4-12, p. 64. ANDRÉ, trad., p. 205.

<sup>62</sup> «[...] nexos enim filiationis non cognoscimus strictiorem. Quod si hic nexos unionis est maximus, quo

É interessante o facto de Nicolau de Cusa encerrar este capítulo com a ideia da filiação, já que esta representa o nexo mais estreito ou mais forte entre o homem e Deus. É certo que esta referência à filiação prepara o leitor para o tema do dogma da encarnação que será desenvolvido nos capítulos que se seguem e, por isso, no fim do passo citado é comparada a filiação de Jesus Cristo, filho altíssimo, com a filiação dos outros homens. Mesmo assim, é certo também que este nexo de união, relativamente ao qual não pode haver maior, revela a importância do amor na sua relação com a Trindade posto que o nexo é nexos de amor e somente por ele é possível atingir a união da suprema felicidade. Mas do que isto, o nexos une o amante ao amável de forma perfeita – já que não existe amor perfeito sem o amante, o amável e o nexos – por isso, quando o nosso amor amante não arrasta conosco o nosso amor amável, o nexos não é suficientemente forte para que haja reciprocidade, pois amamos, mas não somos amados; ao contrário, quando a reciprocidade acontece ou quando o amante se funde com o amado num nexos de união estreito e forte, realiza-se o amor perfeito, que assim não poderia ser sem o amante, o amável e o nexos, ou seja, sem essa estrutura trina que é, ao mesmo tempo, una. Desta forma, encerrar o capítulo com o nexos – que pela sua forma de união pode receber o nome de filiação – significa chamar a atenção para a importância do amor, pois, como é afirmado no capítulo que se segue: «Por isso, todas as coisas têm no teu conceito amável a causa ou a razão de ser. E não há causa

---

maior esse nequit – hoc evenire necesse erit, quia tu, deus amabilis, plus diligi non potes ab homine – tunc nexus ille usque ad perfectissimam filiationem pervenit, ut filiatio illa sit perfectio complicans omnem possibilem filiationem, per quam omnes filii ultimam felicitatem et perfectionem assequuntur. In quo altissimo filio filiatio est ut ars in magistro aut lux in sole, in aliis vero ut ars in discipulis aut lux in stellis». *De visione dei*, h VI, Cap. XVIII, 82: 4-12, p. 65. ANDRÉ, trad., p. 206. Ao tema da filiação divina, Nicolau de Cusa dedicou um dos seus escritos, *De filiatione dei* (1445). O mesmo tema é apresentado em *De deo abscondito* e em *De quaerendo deum*. A prova de que se trata de um tema importante no pensamento cusano é o facto de o mesmo ser retomado em escritos posteriores aos que referimos acima, como por exemplo, o *De visione dei* e o *De pace fidei*, bem como por ser repetido ao longo dos seus *Sermões*. Para uma boa reflexão sobre o tema em *De filiatione dei*, mas sem deixar de fazer referência a outros escritos, veja-se R. HAUBST, «Nikolaus von Kues ueber die Gotteskindschaft», in: Vari (Ed.), *Nicolò da Cusa, Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1962, pp. 29-46. Para o mesmo tema, porém, fazendo uma comparação com a filosofia eckhartiana, leia-se o estudo de H. SCHWAETZER, «L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de *filiatio Dei*», in: *La naissance de Dieu dans...*, op. cit., pp. 101-121.

diferente de todas as coisas a não ser que assim te agrade. E nada agrada ao amante como amante senão o amável»<sup>63</sup>.

Para concluir nossa incursão no *De visione dei*, retomemos os termos utilizados para nomear a Trindade ou a estrutura trinitária que aqui se apresenta, somente para termos uma visão de conjunto, como fizemos com os dois textos que abordámos anteriormente. Assim, temos:

<u>De visione dei</u>					
<b>Designações utilizadas para expressar a Trindade</b>	Amor amantis	↔	Amor amabilis	↔	Nexus amoris amantis et amabilis
	Infinitus amantis	↔	Infinitus amabilis	↔	Nexus Infinitus amantis et amabilis
	Unitas unientis	↔	Unitas unibilis	↔	Utriusque unio
	Intellectus intelligens	↔	Intellectus Intelligibilis	↔	Utriusque nexus

DIAGRAMA 4

Como já havíamos chamado atenção, o amor, aos poucos, vai tornando-se mais explícito como designação da Trindade. Se em *De docta ignorantia* ele só aparece explicitamente no terceiro elemento da Trindade (*Spiritus Sanctus sive amor*), em *De coniecturis* já aparece nas três regiões (baixa, média e suprema), tendo como representantes, respectivamente, os sentidos, a razão e o intelecto, aparecendo, também, como terceiro elemento da luz-unitrina (*lumen amoris*). Em *De visione dei*, como podemos perceber, apesar de também aparecer *unitas* e *intellectus* para designar a Trindade, aparece, explícita e frequentemente, *amor*, não somente para o terceiro elemento, como ocorreu em *De docta ignorantia* e em *De coniecturis*, mas também para os três componentes da Trindade e isso faz dela o próprio amor ou faz deste a própria Trindade, de forma que não podemos conceber a Trindade sem amor e, igualmente, conceber um amor que não seja trino. Se o peso da argumentação recai, em *De visione dei*, sobre o amor significa dizer

<sup>63</sup> «Omnia igitur in conceptu tuo amabili causam seu rationem habent essendi, neque est alia rerum omnium causa, nisi quia sic tibi placet. Nihil placet amanti ut amanti nisi amabile». *De visione dei*, h VI, Cap. XIX, 83: 11-13, p. 66. ANDRÉ, trad., p. 207.

que uma nova dinâmica é impressa às relações do homem com Deus e, por extensão, com os outros homens: a dinâmica do acto de amar.

O *De visione dei*, mais uma vez, incita-nos a ultrapassar a relação homem-Deus ali apresentada e nos faz pensar, a partir daquela, na nossa relação com o outro. Por exemplo, se nós estendemos o nosso amor amante para outro ser diferente de nós, mas não nos tornamos amáveis para aquele ser, não quer significar que nós devamos “recolher” o nosso amor ou mesmo odiar aquele que não nos ama. Pelo contrário, se nós nos reconhecemos como a contracção do amor amante absoluto não podemos odiar ninguém. Todavia, escolher ou não Deus como guia e por isso, imitar ou não a nobreza do seu amor, que ama cada uma das suas criaturas independentemente de ser amado por elas, está no uso que fazemos da liberdade que nos foi outorgada. De toda forma, a única maneira de tornarmo-nos amáveis para o outro é, primeiramente, amando-nos, pois, como afirma o Cusano, à medida que vemos que nos amamos, vemo-nos como amáveis e, depois, amando o outro, já que reitera o nosso místico: o acto de amar une o amante e o amável no amor («*quemadmodum amare unit amantem et amabile in amore*»). Logo, se o outro não nos ama, não é não o amando que podemos tornar-nos amáveis para ele. Assim, o acto de amar continua sendo mostrado não só como uma imitação do amor divino, mas também como um constante exercício do autoconhecimento humano e daquilo que queremos na nossa relação com o outro que é diferente de nós, posto que cada ser é único e irrepitível, mas também semelhante já que é, igualmente, a unidade contraída do amor amante, do amor amável e do nexos de ambos.

Do exposto, podemos afirmar que a Trindade é uma das muitas expressões do amor em Nicolau de Cusa, seja quando o termo aparece na “terceira” pessoa em *De docta ignorantia*, seja quando aparece sob o signo da luz em *De coniecturis* ou seja quando une, tão fortemente, os “três” elementos da Trindade numa unidade necessária como ocorre em *De visione dei*. Embora o termo *amor* não seja o único a designar as três pessoas da Trindade ao longo dos textos cusanos, podemos perceber, no entanto, que o sentido do amor, mesmo quando não aflora à

superfície da reflexão sobre a Trindade, é um sentido importantíssimo para a exposição de tal temática. Afinal, implícita ou explicitamente, o amor é não só o elo de união entre as duas primeiras pessoas da Trindade, mas também o nexo mais estreito e mais forte que pode haver entre aqueles dois elementos e, por extensão, entre dois seres humanos. Logo, o amor une, não somente o Filho ao Pai ou o homem a Deus, como, igualmente, une o homem aos outros homens, fazendo-nos pensar sobre a alteridade ou sobre a multiplicidade a partir do coração mesmo da unidade divina que é, ao mesmo tempo, trina e una, ou seja, amante, amável e nexo e/ou amor absoluto sumamente desejável, como veremos a seguir.

## **2. «*Nihil enim ex desiderio petitur, nisi quod amatur*»: a profunda relação entre desejar e amar**

Gostaríamos de retomar agora a pregação do nosso filósofo não só com o intuito de complementar as ideias já expostas, mas, principalmente, com o objectivo de pensar a relação existente entre desejar e amar, procurando explicitar que o desejo é uma outra expressão do amor nos seus textos. Quer isto dizer que o amor não se apresenta somente pelas designações que o nomeiam expressamente (amor, caritas e dilectio), mas também se diz e se mostra através do desejo, afinal, como afirma Nicolau de Cusa no *Sermão XLI*, nada é procurado pelo desejo senão o que é amado<sup>64</sup>. Logo, há uma relação intrínseca e profunda entre desejar e amar nos Sermões cusanos. Além disso, do mesmo modo que o amor é apresentado de diferentes formas, o desejo, igualmente, é exposto de muitas maneiras. Apesar disso, assim como o tema do amor, o do desejo foi, até agora, pouco explorado pelos estudiosos do pensamento cusano<sup>65</sup> e, embora não tenhamos a intenção de

---

<sup>64</sup> «*Nihil enim ex desiderio petitur, nisi quod amatur*». *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 6: 21-22, p. 144.

<sup>65</sup> Encontramos, nos estudos dedicados a Nicolau de Cusa, muitas alusões ao desejo, sobretudo à noção de *desiderium intellectuale*. Nós próprios dedicamos um pequeno artigo a este tema: M. S. M.

preencher esta lacuna, pretendemos, pelo menos, explorar algumas das suas vertentes, insistindo, naturalmente, no desejo enquanto expressão do amor.

Ao longo dos Sermões a questão do desejo é apresentada desde a sua relação com o saber e o conhecimento, passando por uma explicação sobre os vários tipos de desejo, onde explicita também a ligação do desejo com o olhar, com a iluminação do homem, com o movimento para Deus, com o arrebatamento místico até a menção daquele tema no sentido negativo, ou seja, relacionado à carne e ao pecado. Dentre todos estes temas, a conexão entre desejar e amar mantém-se latente, embora nem sempre possamos percebê-la de forma explícita. De todo modo, Álvarez-Gómez esclarece-nos que Nicolau de Cusa não se preocupa em estabelecer uma relação precisa entre desejo e amor. Mesmo assim, diz ainda o estudioso espanhol, de acordo com o contexto geral, parece mais exacto afirmar que desejo e amor identificam-se, posto que o amor verifica-se como um desejo e este é já uma união com o bem desejado<sup>66</sup>. De toda forma, procuraremos ver e explicitar

---

NOGUEIRA, «Desejo e conhecimento em Nicolau de Cusa», in: J. R. de SOUZA (Org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, EST, 2006, pp. 336-345. Todavia, um estudo que aborde em profundidade o tema em questão, só encontramos, até o momento, o texto de M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*, pp. 67-101. O referido estudo tem-nos servido de inspiração e muito nos tem esclarecido sobre a questão do desejo na obra cusana. Apesar de estarmos usando uma edição publicada em 2004, o estudo de Álvarez-Gómez foi publicado pela primeira vez em 1967, na mesma época em que redigia a sua tese de doutoramento sobre a filosofia cusana e que foi publicada em 1968. Também, deste mesmo ano, podemos ler algumas páginas do livro de K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus – Die Philosophie...*, *op. cit.*, trata-se do Cap. 5 da parte IV, pp. 137-145 e intitula-se *Die Sehnsucht als Grundverfassung der mens (desiderium intellectuale)*. Mas, ao contrário de Álvarez-Gómez, Volkman-Schluck faz uma abordagem mais geral, citando, explicitamente, um único texto de Nicolau de Cusa (o *Idiota de Sapientia*). Na sequência, Cap. 1 da parte V, pp. 146-158, encontramos mais algumas páginas que tem como título *Desiderium intellectuale und ars – Das Problem der Renaissance*, que procura aproximar a filosofia cusana à Filosofia do Renascimento, no que diz respeito ao desejo e à arte, mostrando que aquela é um pensamento de transição da Idade Média para a Modernidade e que já contém ou antecipa muitos temas da filosofia do Renascimento. Ver também o estudo de K. KREMER, que também versa sobre o desejo: «Weisheit als Voraussetzung...», *art. cit.*, pp. 105-141. Mais semelhante ao texto de Álvarez-Gómez, faz muitas referências aos diferentes textos cusanos e aborda as várias problemáticas subjacentes à questão do desejo, sobretudo, o tema da sabedoria divina e sua *praegustatio*. Aliás, há uma publicação mais recente (2004) que reúne os vários estudos de Kremer e que ele intitulou, sugestivamente, por *Praegustatio naturalis sapientiae...*, *op. cit.* Por último, há uma publicação recente de Haas que dedica algumas páginas à questão do desejo, cf. A. M. HAAS, «...das Letzte unserer Sehnsüchte erlange...», *op. cit.*, pp. 11-19.

<sup>66</sup> Cf. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*, nota 25, p. 76.

aquela identificação ao longo desta parte do nosso trabalho. Importa, inicialmente, tentarmos compreender a questão do desejo em si e, para isso, propomos dois Sermões que poderão ajudar-nos nesta tarefa. Trata-se do *Sermão CCLVIII, Multifarie multisque modis*, e do *Sermão CCLXXXIII, Sublevatis oculis*.

O primeiro Sermão, *CCLVIII*, é de 1456 e foi pronunciado no dia de Natal em Brixen. Como a maioria dos Sermões<sup>67</sup>, parte de uma citação do texto bíblico, neste caso um passo da Carta aos Hebreus<sup>68</sup> e depois prega acerca da palavra de Deus, sobre a revelação de Deus que é inefável e invisível, a respeito dos quatro graus da cognição de Deus, terminando com uma reflexão sobre a nossa felicidade, retomando, posteriormente, a Carta aos Hebreus. Não será produtivo para a nossa proposta comentar ou analisar o Sermão em epígrafe na sua totalidade, por isso, deter-nos-emos nos passos significativos sobre o desejo. Estes, por sua vez, aparecem logo depois de Nicolau de Cusa ter apresentado Deus como invisível e inefável, mas sendo, mesmo assim, desejado pelo homem e designado por este pelos nomes do desejo natural da sua inclinação. Assim, afirma o bispo de Brixen: «[...] ainda que Deus seja inominável, contudo, o desejo intelectual, que é expresso pelos nomes intelectuais, conduz a alma pelos nomes dos seus desejos para a fonte inefável do bem [...]»<sup>69</sup>. Pensemos, inicialmente, no desejo e na nossa tentativa de expressar, intelectualmente, Deus.

Assim como o amor, o desejo também não recebe nos Sermões uma definição precisa, logo, é preciso perseguir os sinais que vão sendo indicados, mesmo quando o termo designativo aparece explícito. Deste modo, por exemplo, no passo acima referenciado, o desejo aparece relacionado ao intelecto

---

<sup>67</sup> Para uma melhor contextualização dos Sermões, para as ideias gerais que envolvem estes, bem como para a sua importância no conjunto da obra cusana, remetemos ao item 1 do Cap. II da nossa tese. Acerca da bibliografia subsidiária, vejam-se os títulos ali referenciados.

<sup>68</sup> «Multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula». *Sermão CCLVIII*, h XIX<sub>5</sub>, 1: 1-4, p. 377.

<sup>69</sup> «[...] etsi Deus sit innominabilis, tamen intellectuale desiderium, quod nominibus exprimitur intellectualibus, ducit animam per nomina desideriorum suorum ad fontem boni ineffabilem [...]». IDEM, *ibidem*, 9: 4-7, p. 381.

(«intellectuale desiderium») e aos nomes («nomina desideriorum»). No entanto, embora Nicolau de Cusa situe o leitor ou os seus ouvintes no contexto das designações dos nomes divinos, explicita, de igual modo, o desejo como *motus* que conduz a alma para Deus, fonte inefável do bem, possibilitando, desta forma, uma primeira noção do termo *desiderium*. Mas voltemos ao âmbito dos nomes, posto que o nosso filósofo reitera: «Mas as afirmações que são feitas a respeito de Deus não são, propriamente, os nomes de Deus, mas nomes dos desejos do nosso espírito»<sup>70</sup> e, por isso, seguindo de perto a teologia negativa do pseudo-Dionísio, diz que o conhecimento perfeito de Deus não é alcançado nem pela afirmação nem pela negação, embora esta última seja preferível.

Apesar de optar, neste contexto, pela *via negationis*, é significativo que ao falar da *via affirmationis* mantenha a ideia de que os nomes que usamos para exprimir Deus manifestam os nossos desejos (daí a denominação de *nomina desideriorum spiritus nostri*) e estes, por sua vez, revelam o nosso maior e melhor fim. Vejamos um passo importante sobre isso:

«E ainda que Deus esteja para além de tudo que é nominável, todavia, nós atribuímos àquele os nomes dos desejos do nosso espírito, assim como não estamos inclinados em todos os nossos desejos senão para aquele a partir do qual somos, conforme o homem interior, assim também, em todos os nomes que significam os nossos desejos não pretendemos senão significar Deus. Com efeito, o desejo é levado, naturalmente, para o excelente, melhor do que o qual não pode pensar e, ainda mais, é melhor do que o que possa ser pensado. E o que não desejamos, dizemos que é alheio a Deus»<sup>71</sup>.

Notemos que os nossos desejos, conforme o homem interior, inclinam-se para designar aquele que proporciona a nossa existência («ad eum a quo sumus»), o que significa dizer que se agirmos de acordo com a nossa melhor parte, estaremos

---

<sup>70</sup> «Sed affirmationes quae sic de Deo fiunt, non sunt proprie nomina Dei, sed nomina desideriorum spiritus nostri». IDEM, *ibidem*, 11: 9-11, pp. 382-383.

<sup>71</sup> «Et licet Deus sit ultra omne nominabile, tamen nomina desideriorum spiritus nostri illi attribuimus, quia sicut in omnibus desideriis nostris non inclinamur secundum interiorem hominem nisi ad eum a quo sumus, ita in omnibus nominibus, quae desideria nostra significant, non nisi Deum significare intendimus. Desiderium enim ad optimum, quo melius cogitari nequit, fertur scilicet. Et hoc Deum dicimus, quo melius cogitari nequit, immo qui melior est quam cogitari possit. Et quae non desideramus, a Deo dicimus aliena». IDEM, *ibidem*, 10: 9-20, p. 382.



fortemente inclinados para a vida verdadeira, intelectual, justa e boa. Ora, estes nomes que, de alguma forma, expressam os nossos desejos são os mesmos nomes com os quais, muitas vezes, procuramos denominar Deus. Por isso, Nicolau de Cusa pode afirmar que os nomes procuram nomear Deus a partir dos nossos desejos, o que implica, ao mesmo tempo, dizer que os *nomina desideriorum* apesar de se limitarem à questão designativa, constroem uma imagem que, de alguma forma, nos faz pré-saborear aquilo que buscamos. Logo, a relação entre desejar e nomear, neste Sermão, está tão fortemente inter-relacionada que o desejo ao nomear o nosso movimento em direcção a Deus torna-se, igualmente, nome divino, posto que é afirmado, no texto supra citado, que aquilo que não desejamos é alheio a Deus.

Se o que desejamos é Deus, sentimos uma necessidade natural de apreender o desejo e, apreendê-lo significa, pelo menos, termos uma certa cognição daquele que desejamos. Deste modo, logo depois de colocar a questão do desejo e de dizer que não podemos ter um conhecimento perfeito de Deus nem pela *via affirmationis* nem pela *via mystica negationis*, expõe, assim mesmo, os quatro graus da *cognitionis Dei* que também se mostram importantes para a nossa reflexão sobre o desejo, são eles: 1. o natural, que obtemos através dos desejos do espírito racional; 2. o místico, onde Deus é revelado à alma como aquilo que existe sobre todas as coisas, mas, apesar disso, pode ser expresso pelos nomes dos desejos; 3. o da apresentação da face de Deus, que habita nas trevas e permanece, portanto, oculta; 4. o próprio conhecimento da quiddidade de Deus ou a *cognitio facialis*, que mesmo posta sob estes termos, excede toda a medida do nosso conhecimento<sup>72</sup>.

Podemos notar que, mesmo havendo um forte apelo à *via negationis*, a questão do desejo apresenta-se nos quatro graus da *cognitionis Dei* seja de forma mais explícita (o que acontece com os dois primeiros graus), seja de forma mais implícita (como ocorre com os dois últimos). Assim, no primeiro grau, movidos naturalmente pelos desejos do nosso espírito racional temos um certo

---

<sup>72</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, §§ 12, 13 e 14, pp. 383-385.

conhecimento de Deus, o que corrobora o conceito do desejo enquanto *motus*. No segundo grau reaparece a noção do desejo como designativo dos nomes que podem expressar o divino. Nos últimos graus a *cognitio Dei* aparece sob a forma da ocultação da face de Deus e, conseqüentemente, sob a negação de qualquer possibilidade de virmos, algum dia (em vida), a ter uma *cognitionem facialis* ou um perfeito conhecimento da quiddidade divina. Assim, no terceiro grau, o Cusano remete-nos para as ideias já expostas em *De docta ignorantia* e em *De visione dei*, ou seja, ao falar do conhecimento que podemos ter mediante a apresentação da face de Deus, afirma que por mais perfeito que possa ser este conhecimento, ele só se realiza, plenamente, enquanto ignorante, ou melhor, como uma douta ignorância, posto que esta é o saber máximo que podemos ter das coisas divinas. Da mesma forma que aquele que se submete ao arrebatamento tem uma visão revelada irrevelável («visionem revelatam irrevelabilem») e, por isso, não sabe onde chegou, mas isto basta ao homem de fé, assim como basta a graça divina («et sufficit mihi gratia tua»)<sup>73</sup>.

Entretanto, no que diz respeito ao quarto grau, Nicolau de Cusa parece realmente declarar que a *cognitio facilis* é possível ao homem, mesmo demonstrando a impossibilidade de um perfeito conhecimento da quiddidade divina. Desta forma, afirma: «Daí a *cognitio facialis* é o conhecimento que sacia o desejo, do mesmo modo que a bebida sacia aquele que tem sede, ainda que quem beba desconheça a quiddidade daquilo que bebe»<sup>74</sup>. Ora, se a *cognitio facialis* é posta como o último grau do conhecimento de Deus, e se existe uma gradação naqueles graus, é lógico que o último grau seja o mais perfeito que o homem possa alcançar. Logo, Nicolau de Cusa não nega o alcance desse último grau por parte do homem, embora, naturalmente, este grau máximo (para o homem) só ocorra na vida eterna.

---

<sup>73</sup> Cf. *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 79: 9-14, p. 63.

<sup>74</sup> «Unde cognitio facialis est cognitio satians desiderium, sicut potus satiat sitientem, licet bibens nesciat quidditatem eius quod bibit». *Sermão CCLVIII*, h XIX<sub>5</sub>, 14: 23-25, p. 385. Optámos aqui por manter a expressão *cognitio facialis*, posto que mesmo dentro do contexto, a tradução *conhecimento facial* ou *cognição facial* parece, do ponto de vista estilístico, pouco elegante.

O que ele nega, sendo coerente, portanto, com toda a sua filosofia, é a possibilidade de o homem possuir um perfeito conhecimento da essência de Deus nesta vida. Desta forma, a *cognitio facialis* pode ser alcançada pelo homem e, como último grau é o conhecimento mais perfeito que o ser humano pode ter do divino.

Diante disto, é preciso esclarecer, ainda, a ideia de que a *cognitio facialis* sacia o desejo. Ora, no mesmo lugar em que essa sentença é proferida, Nicolau de Cusa já nos dá as indicações para compreendê-la, ou seja, assim como aquele que bebe ignora a essência daquela bebida, aquele que “vê” a face de Deus ignora o que vê. Deste modo, a *cognitio facialis* sacia, na vida eterna, se assim podemos dizer, o desejo de ver Deus face a face. Primeiro porque, por mais perfeita que seja aquela visão, esta perfeição é dita do ponto de vista humano, logo, comparada à perfeição divina é a melhor que o homem pode alcançar, mas estará sempre aquém da perfeição absoluta. Daí afirmarmos que a saciedade, mesmo naquela vida, é momentânea<sup>75</sup>. Segundo, o facto de Deus ser infinito, inefável e incompreensível, como afirma nosso filósofo ao longo do Sermão em questão, levamos a pensar que ele só pode ser apreendido no próprio desejo. Além disso, a incompreensibilidade de Deus é posta como necessária para a nossa felicidade, ou seja, depois de expor que não podemos ter um conhecimento perfeito da essência divina, mesmo na *cognitio facialis*, assevera, citando Paulo (I Cor. 13,12), que o facto da quiddidade de Deus ser incompreensível (mesmo num conhecimento face a face) é necessário para a nossa felicidade («est nostrae felicitati necessarium») e, fazendo referência a Anselmo, torna a repetir a mesma ideia<sup>76</sup>.

Ora bem, se a incompreensibilidade divina é necessária para a felicidade humana, voltamos a pensar que o desejo não só nos impulsiona para a

---

<sup>75</sup> Momentânea aqui não quer significar passageira, posto que se trata da visão que temos de Deus na vida eterna. Quer dizer somente que sacia aquele que deseja sem, no entanto, fazer com que o desejo diminua. Vejamos sobre isto um passo esclarecedor de o *Idiota de sapientia*, h V, Liber primus, 18: 12-16, pp. 40-41: «Semper enim gaudiosissimo desiderio movetur, ut attingat quod numquam delectabilitate attactus fastiditur. Est enim sapientia cibus saporosissimus, qui satiando desiderium sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione numquam cesset delectari».

<sup>76</sup> Cf. *Sermão CCLVIII*, h XIX<sub>5</sub>, §§ 15 e 16, p. 385.

fonte do bem, mas também nos permite apreender aquele bem através da capacidade que temos para, naturalmente, desejá-lo. Dito de outra forma, sendo Deus o fim do desejo e, portanto, o desejado em último grau, é forçoso que o apreendamos enquanto o desejamos. No entanto, para averiguação desta ideia, é preciso que recorramos a um outro *Sermão*, o *CCLXXXIII, Sublevatis oculis*. Este é de 1457 e versa, sobretudo, acerca do Evangelho de João. A primeira parte expõe João 17, 1-10 e a segunda, João 16, 23-30. Ambas falam sobre morte e a ressurreição de Cristo e o conhecimento de Deus a partir do reconhecimento de Cristo como único mediador entre Deus e os homens. Assim, logo depois da exposição dessas ideias e na sequência da afirmação de que viver é um movimento agradabilíssimo («*motus delectabilissimus*») que não existe sem amor e que, por conseguinte, na vida eterna há um conhecimento que é amor, apresenta a questão do desejo com as seguintes palavras:

«Com efeito, o intelecto deseja saber com um certo amor naturalíssimo, e este desejo é o que em si carrega a verdade, porque quem deseja saber, deseja saber a verdade. Portanto, saber este desejo é apreender o desejado no desejo. Daí, quem concebe que Deus é caridade e fim do desejo e, naturalmente, [é] bondade, esse vê de que modo na apreensão da caridade é saciado o desejo da alma»<sup>77</sup>.

O passo em epígrafe é pleno de afirmações que unem intelecto, amor, desejo e verdade numa unidade de sentido em que o amor é a forma com que o intelecto deseja saber, o que ele deseja saber é a verdade, esta, por sua vez, é a caridade que é o próprio Deus e este sacia o desejo, posto que é o fim desejado.

---

<sup>77</sup> «Intellectus enim quodam naturalissimo amore scire desiderat, et hoc desiderium est quod in se gestat veritatem, quia qui scire desiderat veritatem scire desiderat. Scire igitur hoc desiderium est apprehendere desideratum in desiderio. Unde qui concipit Deum esse caritatem et finem desiderii, scilicet bonitatem, ille videt quomodo in apprehensione caritatis satiatur desiderium animae». *Sermão CCLXXXIII*, h XIX<sub>7</sub>, 10: 1-9, pp. 615-616. Desta forma, a sentença, *desiderium in se gestat veritatem*, deve significar que o desejo porque fundado e infundido pela verdade, carrega esta em si (exactamente como sugere o verbo latino *gestare*, estar grávida, levar, transportar...). A verdade infunde no desejo a vontade de conhecê-la. É interessante notar que esta “imagem da maternidade”, se assim podemos chamar, já foi utilizada por Nicolau de Cusa no *Sermão CCLVIII* ao falar dos *nomina desideriorum*. Ele diz que do mesmo modo que aqueles conduziam a alma para Deus, apesar de o “nome” de Deus ser desconhecido, o filho era, naturalmente, conduzido para a mãe mesmo desconhecendo o nome daquela (pelo apelo de algumas características maternas, como instinto, lactação, nutrição...), cf. *Sermão CCLVIII*, h XIX<sub>5</sub>, § 9, p. 381.

Reflectamos por partes e recomeçamos pelo fim da citação: a saciedade do desejo da alma. Já vimos no Sermão anterior que a *cognitio facialis* era o último grau da apreensão de Deus e, como tal, saciava o desejo. Mostrámos, também, que essa satisfação do desejo só poderia realizar-se, plenamente, na vida eterna, uma vez que somente nesta é possível “ver” Deus face a face. Do que já expomos, não é difícil compreender que a única coisa que pode aplacar o desejo da alma é o próprio Deus, pois ele é o fim supremo desejado. Assim, por exemplo, escreve o Cusano, em *De visione dei*: «Não descansa o meu coração, Senhor, porque o teu amor o inflamou de um tal desejo que não pode descansar senão em ti»<sup>78</sup>. Logo, o amante encontra o repouso no amado e, desta forma, cessa o movimento para Deus, na plenitude da quietude divina<sup>79</sup>.

Contudo, o que importa notar aqui, e o que nos parece mais importante para o tema do desejo, não é a sua cessação, mas a sua actualização que se dá em cada movimento para Deus. Assim, é bom que relembremos que Deus é compreendido não somente como bem, mas igualmente como caridade e como fim do desejo, sendo, portanto, o amado e o desejado em grau absoluto. Por conseguinte, aquele que deseja, ou o próprio intelecto, não deseja de qualquer forma, mas com um amor naturalíssimo, o que implica dizer, retomando uma ideia

---

<sup>78</sup> «Non quiescit cor meum, domine, quia amor tuus ipsum inflammavit desiderio tali, quod non nisi in te solo quiescere potest». *De visione dei*, h VI, Cap. VIII, 27: 4-6, p. 28. ANDRÉ, trad., p. 159.

<sup>79</sup> É preciso que entendamos, aqui, que a quietude não é o oposto do movimento, como se o movimento fosse activo e a quietude, passiva. Assim, como o silêncio é a plenitude do falar, a quietude é a plenitude do movimento, ou, como tão bem escreve Álvarez-Gómez: «Aquello en virtud de lo cual tiene lugar esta tendencia y en lo cual le va al hombre su propio ser es la quietud, a la cual sin embargo no se la ha de considerar en oposición al movimiento, sino como la perfección o intensidad del mismo. A lo que se tiende al desear la quietud no es a la supresión del movimiento, sino a su estabilidad y seguridad». M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art.cit.*, p. 88. Ainda como esclarece-nos o próprio Nicolau de Cusa: «Et mihi videtur, quod quando ad motum respicimus, quod non reperimus in motu esse nisi quietem. Movetur enim omne movens de quiete in quietem sicut tempus de nunc in nunc, neque sunt plures quietes, circa quae fit motio, sicut nec plura nunc. Quies igitur est stabilis essentia motus. Unde omne, quod movetur, de esse quietes ad esse quietum movetur. Hoc autem stabile et sempiternum esse motus est quies, quae est Deus. Qui enim attendit in coincidentiam principii et finis atque quod in absoluto termino termini a quo et ad quem coincidunt, ille videt huius veritatem». *Sermão CCXVI*, h XIX<sub>1</sub>, § 6, p. 85. Veja-se também, *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVI, 167: 12-22, pp. 168-169; *De filiatione dei*, h IV, II, 58: 1-12.

do parágrafo anterior, que o amor é a forma como o intelecto deseja saber. Ora, se o amor é o meio através do qual o intelecto deseja, é, igualmente, o fim, posto que o que se deseja é o amado, ou seja, Deus, que é, simultaneamente, caridade. Logo, o amor é meio porque, além de nos ser natural, não podemos, como afirma o Cusano num outro Sermão (*CLXXII*), conhecer Deus e não amá-lo, visto que não se pode ter uma verdadeira ciência de Deus onde não há amor<sup>80</sup>. Ainda em relação à forma como o intelecto apreende a verdade (que é caridade), Nicolau de Cusa já houvera afirmado em *De docta ignorantia* que aquela era apreendida em um amplexo amoroso (*amoroso amplexu*)<sup>81</sup>. Mas passemos à “natureza” do desejo.

No passo do *Sermão CCLXXXIII*, que por ora reflectimos, não fica claro se, assim como o amor, o desejo também é-nos natural. Porém, se levarmos em consideração as palavras iniciais de *A douta ignorância* («em todas as coisas há um desejo natural de serem do melhor modo...»), bem como a ideia exposta no *Sermão CCLVIII* o desejo é levado, naturalmente, para o excelente, e, ainda, as palavras do *Sermão LXXXVIII* que bem poderiam passar despercebidas no nosso trabalho, se lá não encontrássemos o seguinte passo: «E observai de que modo o desejo da sabedoria, que existe em todos os homens – porque «todos os homens desejam, naturalmente, saber» – é um certo apelo ou um certo movimento ou uma certa atracção congênita e, assim, é-nos dado por Deus pai criador»<sup>82</sup>. Desta forma, podemos dizer que o desejo ou o desejo de saber, assim como o amor, também é apresentado pelo nosso filósofo como sendo natural a todos os homens. Logo, no passo acima, desejo e amor parecem identificar-se posto que se o intelecto conhece, de alguma forma, por meio do amor que lhe é natural, ele também conhece por meio do desejo que também lhe é natural. Além disso, o desejo não só impele o

---

<sup>80</sup> Cf. *Sermão CLXXII*, h XVII<sub>3</sub>, § 3, p. 250.

<sup>81</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber Primus, Cap. I, § 2.

<sup>82</sup> «Et nota quo modo desiderium sapientiae quod est in omnibus hominibus – quia «omnes homines naturaliter scire desiderant» –, est quaedam vocatio seu motio attractio nobis conata et sic a Deo Patre creatore data». *Sermão LXXXVIII* (83), Cod. Vat. Lat. 1245 fol. 10<sup>vb</sup>, lin. 11, § 3. E complementa, no mesmo Sermão: «Melius nota Patrem esse magistrum, qui creavit intellectum et concreavit sibi desiderium ad sapientiam». IDEM, *ibidem*, § 4.

intelecto para o desejado (Deus), como, igualmente, mostra ao intelecto que este só pode compreender ou apreender o desejado no próprio desejo, ou seja, se o amor é a forma com a qual o intelecto deseja saber, o desejo, por sua vez, é a forma com a qual o intelecto sabe.

Ora, depois de dizer no *Sermão CCLXXXIII* que quem deseja, deseja saber a verdade, assevera: «Assim, saber este desejo é apreender o desejado no [próprio] desejo»<sup>83</sup>. Ora, a frase cusana fala por si só, mas podemos acrescentar, ou melhor, retomar o que, de alguma forma, já o dissemos. Se a verdade é Deus e este é inominável, incomensurável, incompreensível e infinito, nós só podemos apreendê-lo enquanto o desejamos, ou seja, o conhecimento que temos de Deus, mesmo no último grau da cognição humana, só pode realizar-se enquanto desejo de conhecê-lo, por isso, o desejado (desideratum) só pode ser apreendido no e pelo desejo (desiderio). Em outras palavras, apreender o desejado no desejo significa ter a consciência do desejo no duplo sentido em que a expressão «scire desiderium» pode ser compreendida, ou seja, “saber o desejo” é ter ciência ou consciência deste desejo e, ao mesmo tempo, sentir o sabor do saber, isto é, pré-saboreá-lo no desejo que nos desperta. Por isso chamamos atenção para a actualização do desejo e não para a sua satisfação, porque o actualizar-se do desejo é o actualizar-se do próprio homem. Impossível, pois, falar do desejo sem falar do homem que deseja e, ao desejar, conhece, de alguma forma, Deus, conhecendo, também, a si mesmo como ser pensante, amante e agora, já o podemos dizer, como ser desejante. A actualização do desejo é uma espécie de aperfeiçoamento do próprio homem na sua busca de Deus, aperfeiçoamento que, por sua vez, está fundado no conhecimento e no amor ou nas acções de conhecer e de amar, posto que na vida eterna (ideia que o antecede o último passo que citamos sobre o desejo) existe um conhecimento que é

---

<sup>83</sup> «Scire igitur hoc desiderium est apprehendere desideratum in desiderio». *Sermão CCLXXXIII*, h XIX<sub>7</sub>, 10: 4-5, p. 615. Ou, como melhor escreve Álvarez-Gómez: «La verdad está presente en el deseo sólo en cuanto deseada. Pero esta presencia no significa que la verdad sea producida por el deseo y esté conmensurada por él. Más bien tiene lugar lo contrario: la verdad fundamenta y constituye con su presencia el deseo de conocerla, el cual es en y por la verdad misma». M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añaronza y conocimiento...», *art. cit.*, p. 73.

amor. Desta forma, reitera o nosso filósofo, logo depois da explicitação do desejo, que compreender e amar coincidem na felicidade última e que o amor é conhecido amando<sup>84</sup>.

Se só se conhece o amado amando e o desejado desejando, a apreensão do amado ou do desejado só se verifica enquanto caminho a ser percorrido. Caminho infinito, posto que a meta também o é. Todavia, como o caminho só pode ser feito por aquele que caminha, gostaríamos de concluir esta parte sobre o desejo nos Sermões com a ideia do *infinito* e do *homo viator*, dois temas que se cruzam no caminho do desejo. Exactamente por isto, não se trata de explorarmos, aqui, os dois temas na sua amplitude, mas tão somente na medida que se relacionam com o desejo. Óbvio está que as temáticas do desejo, do infinito e do homem peregrino<sup>85</sup> unem-se de tal forma que não poderíamos falar sobre uma delas sem fazer referência às outras. Todavia, que mais podemos dizer sobre os dois temas que já não tenhamos dito sobre o desejo na sua relação com o amor? Assim, os “novos” assuntos aqui introduzidos limitam-se, explicitamente, a complementar esta parte da nossa tese<sup>86</sup>.

Desta forma, no *Sermão CCXVI*, de 1456, encontramos um passo extremamente significativo sobre o infinito e aquele que caminha que gostaríamos de expor na sua totalidade, uma vez que além de poder contribuir para o cruzamento da ideia de infinito com o tema do *homo viator*, também pode contribuir para o cruzamento daqueles com o desejo e, igualmente, para reforçar a ideia de que Deus só pode ser apreendido no próprio desejo. Logo, Nicolau de Cusa, depois de citar Paulo, Act. 17, 28, assevera:

---

<sup>84</sup> Cf. *Sermão CCLXXXIII*, h XIX<sub>7</sub>, § 11, p. 616.

<sup>85</sup> No Cap. V do *De visione dei* é afirmado que Deus é o companheiro da nossa peregrinação («Tu, domine, es socius peregrinationis meae») e os movimentos ali feitos pelo homem e acompanhados pelo olhar de Deus não deixam de expressar um certo caminho percorrido. Sobre a relação do desejo com o infinito, veja-se o Cap. XVI do texto supra-citado que, sugestivamente, intitula-se *Quod nisi deus esset infinitus, non foret finis desiderii*.

<sup>86</sup> Para o tema do infinito veja-se a dissertação de M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verbogene Gegenwart...*, *op. cit.*, para a ideia do *homo viator* veja-se, do mesmo autor, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*.



«Além disso, o caminhante é e diz-se caminhante a partir do caminho. Logo, o caminhante que anda ou se move no caminho infinito, se lhe é perguntado onde está, diz: no caminho. E se lhe é perguntado onde se move, responde: pelo caminho. E se lhe é perguntado de onde vem, diz: do caminho. E se lhe é perguntado para onde tende, diz: para e a partir do caminho. Deste modo, aquele caminho infinito que é dito o lugar do caminhante é Deus»<sup>87</sup>.

Notemos que toda exposição cusana recai sobre o caminho, o que faz deste uma metáfora do próprio Deus. Primeiro, o caminho, assim como Deus, é infinito («via infinita»); segundo, o caminhante só pode auto-definir-se a partir do caminho que percorre; Deus, por sua vez, só pode ser “definido” pelo homem (no contexto do desejo) através dos *nomina desideriorum*, e estes surgem a partir do movimento do desejo para as coisas divinas; terceiro, o homem/caminhante está e se move no caminho, vem do caminho e tende para e pelo caminho. Ora, o caminho é o próprio Deus de onde vem o homem, por onde se move e para o qual tende, destacando-se nessa tendência não só o deslocamento (*ad*), mas também o “onde” a partir do qual (*de*) o caminhante se move. Destarte, se o caminho é o fim a ser buscado é, igualmente, o lugar pelo qual procuramos alcançar o fim. Transportando esta imagem para o que já dissemos sobre o desejo, ou seja, que o *desideratum* só se alcança *no* e *pelo* desidério, percebemos que o caminho, aqui, é um outro nome para Deus e, reforçamos, mais uma vez, que Deus só pode se apreendido pelo homem enquanto este o compreende como *motus ad*.

Ademais, se Deus é incompreensível, buscar apreendê-lo como se

---

<sup>87</sup> «Viator autem a via dicitur et est viator. Viator igitur, qui ambulat seu movetur in via infinita, si interrogatur, ubi est, dicitur in via. Et si interrogatur, ubi movetur, in via respondetur. Et si quaeritur, unde movetur, dicitur a via. Et si quaeritur, quo tendit, dicitur de via ad viam. Et eo modo via infinita dicitur locus viatoris et est Deus». *Sermão CCXVI*, h XIX<sub>1</sub>, 9: 2-10, p. 86. Optamos por traduzir, neste passo, *viator* por *caminhante*, posto que traduzimos *via* por *caminho*. Assim, pensamos que conseguimos manter, minimamente, a relação *via-viator* através da tradução *caminho-caminhante*. Também para o tema do caminhante veja-se *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. XII, § 254, pp. 86 e 88. É interessante notar o que escreve Kremer a respeito do termo “caminho”. Para ele é um outro termo bíblico que quer significar a “morada da sabedoria” e Nicolau de Cusa o utiliza por estar profundamente convencido de que a capacidade de conhecimento natural do homem (natürlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen) pode alcançar, de algum modo, a sabedoria divina, mesmo nos mostrando somente a fronteira desta. Cf. K. KREMER, «Weisheit als Voraussetzung...», *art. cit.*, pp. 107-108.

apreende um objecto qualquer é um contra-senso<sup>88</sup>. Se, além disso, a sua incompreensibilidade é decorrente da sua infinitude, ele não pode ser alcançado no fim da caminhada, simplesmente porque esta não tem fim e, por isso, é feita numa *via infinita*. Logo, o percurso do caminhante que busca Deus também é infinito e esta infinitude não deve significar uma eterna repetição do mesmo, mas uma constante actualização do próprio homem, na medida em que este tem uma tendência natural e necessária para a perfeição. Em vista disso, o lugar do caminhante (do seu autoconhecimento e, portanto, do seu auto-aperfeiçoamento) é o próprio caminho, ou seja, Deus. Este como *purus intellectus* e *purus affectus/bonus* atrai o homem para e pelo o que há de de mais divino nele (*amor* e *intellectus*), de tal modo que desejamos o melhor e o mais divino que de tudo é a fonte: Deus. No entanto, como este é a própria infinitude, o estar no mundo, para o caminhante, realiza-se no seu desejo de empreender a caminhada na senda do infinito.

Nesta caminhada, continuemos com a metáfora do caminho e a ideia do infinito percorrendo um outro texto do filósofo de Cusa. Desta feita, o *Idiota* de 1450. A referida obra é composta por quatro livros (I e II *De sapientia*, III *De mente* e IV *De staticis experimentis*) e apresenta a questão do desejo, sobretudo no livro I. Vizualizemos as cenas iniciais do diálogo. Um idiota (homem iletrado, pobre e humilde) encontra um orador (homem letrado, rico e soberbo) e o interpela afirmando que a leitura dos inumeráveis livros, além de não representar nada diante da sabedoria divina, ainda torna o seu leitor soberbo, ao passo que a verdadeira ciência conduz à humildade e nesta ciência encontra-se a verdadeira alegria.

---

<sup>88</sup> No mesmo sentido, esclarece-nos Nicolau de Cusa em *Idiota de sapientia*: «Quasi si quis amet aliquid quia amabile, hic gaudet in amabili infinitas et inexpressibiles amoris causas reperiri. Et haec est gaudiosissima comprehensio amantis, quando incomprehensibilem amabilitatem amati comprehendit. Nequaquam enim tantum gauderet se amare secundum aliquod comprehensibile amatum sicut quando sibi constat amati amabilitatem esse penitus immensurabilem, infinibilem, interminabilem ac incomprehensibilem. Haec est gaudiosissima incomprehensibilitatis comprehensibilitas». *Idiota de sapientia*, h V, Liber primus, 11: 16-23, p. 22. Também sobre isso, temos um passo esclarecedor do *De visione dei*, h VI, Cap. XVI, 69: 3-7, p. 57: «Igitur quidquid mihi occurrit, quod te comprehensibilem ostendere nititur, hoc abicio, quia seducit. Desiderium meum, in quo tu reluces, me ad te ducit, quia omne, quod finitum et comprehensibile, abicit; in his enim quiescere nequit, quia per te ducitur ad te».

Acrescenta, ainda, que o homem preso às crenças dos livros não é livre e, assim, não percebe que a sabedoria grita nas praças («in plateis») e arremata: «Esta é, talvez, a diferença entre tu e eu: tu te julgas sábio, embora não sejas, daí seres orgulhoso. Mas eu, de facto, reconheço-me como ignorante, daí sou mais humilde. Nisto, talvez, eu seja mais douto»<sup>89</sup>.

A humildade tem como pressuposto o reconhecimento da ignorância e, por sua vez, esta conduz à alegria da sabedoria quando resulta de uma escolha, isto é, quando se é livre para desejá-la e para escolhê-la, conforme já vimos. No entanto, o fim desejado pelo homem, por uma livre escolha, é a própria sabedoria, ou seja, o próprio Deus aqui representado não só como caminho, mas também como infinito e como alimento. Este, por sua vez, é o que há de mais doce e, por isso, diz o idiota que quem fala somente com a palavra e não com o gosto não deve ser considerado sábio. A sabedoria, como a própria etimologia da palavra indica, tem sabor e é de um sabor tão doce e tão suave que através dos efeitos que partem de um pré-saboreamento (praegustatio) somos levados para ela por um maravilhoso/extraordinário desejo («mirabili desiderio ad ipsam feramur»). Assim, de uma maneira geral, podemos dizer que no *De sapientia* Nicolau de Cusa mostra-nos o desejo como eterno movimento em busca da sabedoria, ou seja, uma vez que somos limitados e finitos, apenas podemos ter um conhecimento limitado e finito. Entretanto, o nosso desejo torna-se eterno porque eterno é o que desejamos<sup>90</sup>. Posto isto, tentemos reflectir um pouco melhor sobre o caminho, o infinito e o desejo no texto em epígrafe.

A metáfora do caminho que foi apresentada no *Sermão CCXVI*, já aparece aqui no *De sapientia* e, assim, escreve Nicolau de Cusa que o princípio pelo

---

<sup>89</sup> «Idiota: Haec est fortassis inter te et me differentia: Tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis. Ego vero idiotam me esse cognosco, hinc humilior. In hoc forte doctior exsisto». *Idiota de sapientia*, h V, Liber primus, 4: 2-4, p. 6.

<sup>90</sup> Ou, como escreve J. M. ANDRÉ: «Dada la improporcionalidad entre lo finito y lo infinito y la imposibilidad de llegar, por vía comparativa, al conocimiento del infinito, realizamos nuestro deseo intelectual en el proceso infinito del conocimiento como proceso infinito de la conciencia de nuestra ignorancia». «Conocer es dialogar...», *art. cit.*, p. 23.

qual, no qual e a partir do qual existimos e somos movidos é saboreado por nós como princípio, meio e fim. Acrescenta que em todo desejo da vida intelectual desejamos a sabedoria eterna que é o complemento do nosso desejo, seu princípio, seu meio e seu fim<sup>91</sup>. Num outro passo, depois de afirmar que somos uma imagem viva da sabedoria eterna e voltar a repetir que dela possuímos o princípio, o meio e o fim da nossa vida, torna a falar do movimento e acrescenta a ideia da tendência natural que toda imagem tem para aproximar-se do seu exemplar, asseverando: «logo, se o exemplar é eterno e a imagem tem uma vida na qual pré-saboreia seu exemplar e assim é movida para ele de forma desejosa, e como aquele movimento vital não pode descansar a não ser na vida infinita, que é a sabedoria eterna, então aquele movimento do espírito, que nunca atinge, infinitamente, a vida infinita, não pode cessar»<sup>92</sup>. Como aconteceu no *Sermão CCXVI*, que é posterior ao *De sapientia*, cruzam-se, também, neste texto, o desejo, o caminho e o infinito, de tal forma que o nosso movimento desejoso para Deus não cessa, posto que jamais poderemos alcançar, infinitamente, a vida infinita ou eterna.

Isso tudo só reforça a ideia de que Deus só pode ser apreendido enquanto é desejado<sup>93</sup> e que nós, deste modo, só o desejamos quando nos movemos para alcançá-lo e nos movemos a partir dele, por ele e para ele, por isso, ele é o princípio, o meio e o fim da nossa existência (como está expresso no *De sapientia*).

---

<sup>91</sup> Cf. *Idiota de sapientia*, h V, Liber primus, §§ 12 e 15. Como princípio, meio e fim, o caminho torna-se a própria realização (Erfüllung) do desejo, ou, como assevera Kremer: «Aufgrund dieser Herkunft aus der göttlichen Weisheit gibt es im menschlichen Intellekt eine natürliche Sehnsucht (*desiderium*) nach der Weisheit. Cusanus präzisiert seine Position dahingehend: In jeder intellektuellen Sehnsucht (*desiderium intellectuale*) begehren wir nichts anderes als die ewige Weisheit, welche Erfüllung, Ursprung, Mitte und Endziel unserer Sehnsucht ist». K. KREMER, «Weisheit als Voraussetzung...», *art. cit.*, p. 114.

<sup>92</sup> «Si igitur exemplar est aeternum et imago habet vitam, in qua praegustat suum exemplar et sic desideriose ad ipsum movetur, et cum motus ille vitalis non possit quiescere nisi in infinita vita, quae est aeterna sapientia, hinc non potest cessare spiritualis ille motus, qui numquam infinitam vitam infinite attingit». *Idiota de sapientia*, h V, Liber primus, 18: 8-12, pp. 39-40. Ou ainda, conforme Volkmann-Schluck, «Das Wohin der Bewegung, die Einheit, ist unendlich und deshalb auch die Bewegung ohne Ende». K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus – Die Philosophie...*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>93</sup> Ou como expressa o *Sermão XXI*, h XVI<sub>3</sub>, 17: 3-7, p. 329: «Tunc ad vitam accedit, quando per amorem (in) sic invento intra se figitur. Unde oportet exire omne sensibile et omne imaginabile et omne intellegibile et redire centraliter ad se, ut solo desiderio summe desiderabilis attingatur».

O que o presente texto acrescenta no cruzamento dos horizontes do infinito e do desejo é a questão da *praegustatio* que não é expressa por este termo nenhuma vez nos Sermões que usamos nesta parte do nosso trabalho e poucas vezes no conjunto da pregação cusana. Todavia, é apresentada como importante no *De sapientia* onde é afirmado que não podemos desejar nada que nos seja completamente desconhecido<sup>94</sup>. Numa primeira leitura isto coloca um problema, quer dizer, se não somos capazes de desejar nada que nos seja, de alguma forma, conhecido e se este desejo em específico diz respeito a Deus, é necessário que tenhamos um prévio conhecimento deste. Todavia, como é dito no *De sapientia*, Deus só é saboreado, insaboreavelmente, por meio do afecto e compreendido incompreensivelmente pelo intelecto<sup>95</sup>. Logo, um conhecimento de Deus, seja de forma teórica, seja de forma prática não pode realizar-se no sentido pleno da palavra; não obstante, isso não quer significar que não possamos ter um pré-saboreamento daquele<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Cf. *Idiota de sapientia*, h V, Liber primus, § 15. Afirmção semelhante é feita na *Carta de 14-9-1453* e que já tivemos a oportunidade de referir no nosso capítulo IV. A pequena variação que existe nas frases recai sobre os verbos, ou seja, em o *Idiota de sapientia* encontramos «Nihil enim penitus incognitum **appetitur**»; na *Carta*, por sua vez, temos «[...] quia penitus ignotum nec **amatur**». Grifo nosso. Isto pode ser uma indicação de que o desejo e o amor identificam-se, pelo menos em alguns passos dos textos cusanos. Uma ideia semelhante pode ser encontrada no *Idiota de mente*, h V, Cap. XIII, 147: 6-7, pp. 200-201, onde é afirmado: «Impossibilium enim et penitus ignotorum non est voluntas seu desiderium». Quanto a *praegustatio*, apesar da sua importância, ela, por si só, não basta para alcançar Deus e assim complementa Kremer: «Mag die göttliche Vorgabe in Form der *praegustatio* usw. in uns von sich aus allein die göttliche Weisheit nicht erreichen, so ist si dennoch *conditio sine qua non*, d.h., zwar nicht hinreichende, aber unerläßliche Bedingung. Unerläßlich ist des weiteren die sittliche Läuterung des Menschen, und die Weisheit zu erlang». K. KREMER, «Weisheit als Voraussetzung...», *art. cit.*, p. 115.

<sup>95</sup> Cf. *Idiota de sapientia*, h V, Liber primus, § 12. Para a ideia de alcançarmos inalcançavelmente Deus, bem como para a incompreensibilidade d'Aquele veja-se *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, caps. III e IV; *De visione dei*, h VI, Cap. VII e *De pace fidei*, h VII, IV, 12.

<sup>96</sup> Sobre isto, esclarece-nos Álvarez-Gómez: «Dios, infinitamente superior a toda realidad, es ingustable, es decir, indeterminable en su ser propio por ninguna clase de conocimiento. La *praegustatio* de que habla el Cusano, lejos de significar una experiencia directa e inmediata de Dios, nos dice que tal experiencia es imposible. Se trata de una *praegustatio ingustabilis*, de un *ingustabiliter et a remotis gustare*. Pero como *praegustatio connaturalis* nos remite al mismo tiempo al carácter ineludible, personal e inalienable del conocimiento de Dios. La demostración racional de su existencia no es más que el esclarecimiento de la certeza original de que existe, como por otra parte la certeza de que eso cuya existencia se demuestra racionalmente es Dios no es dada en sentido estricto por el raciocinio, sino por la *praegustatio*. Encontrar a Dios de cualquier forma que sea aun por el conocimiento racional, no es lo mismo que tener la seguridad de que se le ha encontrado. La *praegustatio* es la condición de posibilidad de la búsqueda de Dios y el criterio para saber se lo hemos encontrado». M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento ...», *art. cit.*, pp. 78-79. A

De tal maneira, como esclarece-nos o idiota, podemos não desejar alguns frutos das terras dos índios, simplesmente, porque não temos deles nenhum pré-saboreamento, porém, não podemos viver sem nos alimentarmos e, por isso, desejamos, de algum modo, o alimento. Da mesma forma, acrescenta o idiota, a criança tem um certo pré-saboreamento do leite e, por isso, tende para ele quando tem fome, mesmo desconhecendo o seu real sabor. Consequentemente, se a nossa vida procede da sabedoria eterna, é natural que tenhamos dela um pré-saboreamento, mesmo quando este é *ingustabiliter gustatur e incomprehensibiliter comprehenditur*<sup>97</sup>. O importante é perceber que a relação entre desejar e pré-saborear é interdependente e não pode ser compreendida, do mesmo modo que o *affectus* e o *intellectus*, em termos de «anterior» e «posterior» ou como se houvesse uma prioridade de uma acção sobre a outra. Como escreve Álvarez-Gómez: «A *praegustatio* não é, em seu carácter conatural de desejar a Deus, senão a expressão da natureza intelectual, que é *secundum esse*, um estar vocacionada, convertida, em tensão para Deus como para sua própria vida»<sup>98</sup>.

Se o homem autodefine-se como tendência para Deus, que muitas

---

questão, como esclarece-nos o texto acima, não pode ser resolvida de forma simples e requer, portanto, um maior aprofundamento. Como o tema do desejo só nos interessa aqui enquanto uma outra expressão do amor, não é nosso objectivo aprofundar toda a problemática subjacente ao desejo, sobretudo a que é posta pela *pregustatio*. Na verdade, só fizemos referência a esta porque entendemos que ela, simplesmente, não pode deixar de ser referida quando se aborda o desejo em o *Idiota de sapientia*. De qualquer modo, para um melhor desenvolvimento daquela questão, reportamos, mais uma vez, para o estudo de Álvarez-Gómez supra-citado, que aborda a questão com muita pertinência e com um grande poder de síntese. Remetemos, também, para o estudo de Kremer, «Weisheit als Voraussetzung...», já referenciado, que dedica duas secções ao tema (pp. 110-120) da *praegustatio* e repensa, detalhadamente, sua relação com o intelecto humano e sua importância para “alcançar” a sabedoria divina. Um outro estudo de Kremer também já referenciado, «Das kognitive und affective...», defende, em toda a sua linha de investigação a existência de um *a priori* cognitivo na filosofia cusana, aliás, para Kremer, tal *a priori* é, precisamente, está pré-saboreamento que aludimos acima. Eis as palavras com que abre o seu texto: «Im diesem relativ kurzen Paragraphen soll anhand einzelner, aus dem Werk des Cusanus herausgegriffener Stellen die unleugbare Tatsache eines sogar inhaltlichen gnoseologischen Apriori im Denken des Cusanus belegt werden». K. KREMER, «Das kognitive und affective...», *op. cit.*, p. 101. A partir daí, justifica a sua tese com vários escritos do Cusano, inclusive com os Sermões. Conclue o seu estudo confirmando a existência de um *a priori* cognitivo, sem, entretanto, poder confirmar, ainda, a possibilidade de um *a priori* afectivo como podemos ver na nota 28 do nosso Cap. VI.

<sup>97</sup> Veja-se toda a argumentação cusana nos §§ 15 e 16 do *Idiota de sapientia*, h V, Liber Primus.

<sup>98</sup> M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*, p. 80.

vezes é nomeado neste texto por *aeterna sapientia*, o cruzamento dos horizontes do desejo, do pré-saboreamento, do caminho e do infinito parece formar uma unidade do sentido que, entretanto, mantém o movimento de tensão que conduz de um pólo ao outro ou do finito ao infinito. Este movimento que conduz o homem para Deus é, já o dissemos, um aperfeiçoamento do próprio homem, pois assim como o conhecimento do divino não pode dar-se de forma pronta e acabada, como se fosse o conhecimento de um objecto qualquer, o autoconhecimento humano também requer um esforço constante para se tornar o mais semelhante possível ao modelo divino. Por isso, talvez, as palavras finais do primeiro livro do *De sapientia* descrevam o caminho do homem desejoso para Deus como uma ética do desprendimento e do amor e, assim, convertemo-nos a Deus e o receberemos num templo purificado de todo vício; ligar-nos-emos a ele com ardente amor; seremos humildes de forma que não nos reste nenhum sinal da nossa arrogância; viveremos com indizível alegria; morreremos e depois da morte repousaremos no seu abraço amorosíssimo<sup>99</sup>. Todo este percurso exige uma constante reflexão por parte do próprio homem e, por isso, o caminho infinito não pode ser visto como vão ou somente como um percurso que se repete infinitamente, pois o caminhante simplesmente não o recomeça reiteradamente, mas repensa, em cada começo, sua condição de ser finito e seu desejo de alcançar o infinito.

Dito isto, retomemos o desejo aqui reflectido e vejamos se podemos, realmente, afirmá-lo como uma outra expressão do amor. Inicialmente, afirmámos que tanto o amor como o desejo foram, até agora, temas pouco

---

<sup>99</sup> O texto é tão belo que merece ser apresentado na íntegra: «Sic nunc pro hoc brevi tempore haec sic dicta sufficiant, ut scias sapientiam esse non in arte oratoria aut in voluminibus magnis, sed in separatione ab istis sensibilibus ac in conversione ad simplicissimam et infinitam formam et illam recipere in templo purgato ab omni vitio et fervido amore ei inhaerere, quousque gustare eam queas et videre, quam suavis sit illa, quae est omnis suavitas. Qua degustata vilescent tibi omnia, quae nunc tibi magna videntur, et humiliaberis, ut nihil arrogantiae in te remaneat neque aliud quod cumque vitium, quoniam castissimo et purissimo corde semel degustatae sapientiae indissolubiliter adhaerebis, etiam potius hunc mundum et cuncta, quae non sunt ipsa, quam ipsam deserendo. Et cum indicibili laetitia vives, morieris et post mortem in ipsa amorosissimo amplexu aeternaliter requiesces, quod tibi et mihi concedat ipsa dei sapientia semper benedicta». *Idiota de sapientia*, h V, Liber primus, § 27, pp. 55-57.

explorados pelos estudiosos cusanos; depois observamos que ambos poucas vezes aparecem claramente definidos pelo místico alemão e, muitas vezes, estão mais implícitos do que explícitos; no entanto, são uma presença constante e silenciosa na obra cusana. Todavia, se o amor pode ser notado através dos termos *amor*, *caritas* e *dilectio*, o que dificulta ainda mais a tarefa de quem se debruça sobre o tema, o desejo aparece, sempre, designado pela palavra *desiderium*, embora, obviamente, seu significado possa ser vislumbrado por vários verbos como *desiderare*, *quaerere*, *petere*, *ambulare*, *appetere*, *movere*... Também evidenciamos que o desejo mostra-se sob vários aspectos e que o mesmo ocorre com o amor. Sendo assim, tentemos comparar alguns destes aspectos com o intuito de concluirmos nossa incursão sobre o desejo.

Deste modo, se o desejo pode ser, primariamente, relacionado ao movimento, já que ao desejar inclinamo-nos para Deus, o amor, conforme o nosso II capítulo, também está relacionado com o movimento, já que uma das suas definições é a de movimento da alma («amor motus est animae»). Nesta mesma direcção, se o homem que deseja caminhar a partir de, pelo e para o caminho, o espírito (segundo o *De docta ignorantia*) caminha para a caridade pelos graus do amor. Além disso, se, de acordo com o *Sermão CCLVIII*, não desejamos nada que seja alheio a Deus, tal assertiva condiz com a ideia do *amor sub ratione boni* que aparece ao longo da obra cusana e que foi desenvolvida no nosso capítulo sobre o amor e o conhecimento. Logo, é forçoso afirmar que, assim como não pode haver uma verdadeira ciência de Deus, onde não há amor, segundo a *Carta de 22-9-1453*, não pode haver uma verdadeira apreensão de Deus, onde não há desejo, já que ele só pode ser apreendido/conhecido enquanto é desejado, ou seja, no próprio desejo. Do mesmo modo, ele só pode ser experienciado no próprio amor, isto é, no acto de amar. Portanto, parece-nos possível asseverar que o conhecimento ou a experiência ou a apreensão do divino só pode realizar-se enquanto desejamos/amamos Deus e, neste sentido, desejar e amar identificam-se. Logo, o



desejo pode ser visto como uma outra expressão do amor na filosofia cusana<sup>100</sup>.

### 3. «*Sed pulchritudo de se amabilis caritas est...*»: a beleza como fulguração do amor

É ainda sob o signo do desejo que nos deparamos com um outro tema, exposto por Nicolau de Cusa, que nos permite continuar reflectindo sobre a questão do amor, agora, com as vestes do belo em si. Referimo-nos, portanto, à temática da beleza, à qual o nosso filósofo dedicou todo um Sermão, o *CCXLIII, Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*. Este é de 1456 e foi pregado na cidade de Brixen, aquando do seu legado apostólico na Itália. O texto divide-se em três partes e tem como motivo, conforme o título, o passo 4, 7 do Cântico dos Cânticos, muito embora esse só seja anunciado no início da pregação e retomado nos dois últimos parágrafos que constituem a terceira parte da divisão do texto. Sendo assim, a primeira parte trata do conceito do belo e suas relações a partir dos textos de pseudo-Dionísio e Alberto, o grande, e a segunda expõe a ascensão da alma para a beleza absoluta, fonte e complicação de todas as belezas<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Algumas observações precisam ser feitas em relação a este parágrafo: 1. não sentimos a necessidade de fazer referências precisas às ideias expostas, porque todas elas já foram devidamente arroladas ao longo do nosso trabalho; 2. também pensamos não ser necessário explicar, novamente, que tipo de apreensão, compreensão ou experiência podemos ter de Deus; 3. muitas outras comparações que levam a uma assimilação entre desejo e amor podem ser encontradas nos textos cusanos. No entanto, elas chegam a ser tão parecidas que nos limitamos, explicitamente, às que se encontram no referido parágrafo. Mesmo assim, gostaríamos de indicar mais algumas. Por exemplo, o desejo e o amor no contexto do arrebatamento místico que pode ser visto no *Sermão VII* e no *De visione dei*; o desejo e o amor como caminho, movimento e alimento que pode ser lido em *Idiota de sapientia* e no *Sermão XLI*; sobre a relação amar e desejar no contexto do conhecimento, veja-se a *Correspondência aos irmãos de Tegernsee*, *De docta ignorantia* e os *Sermões CLV, CLXXII* e *CCXXXVII*. Por fim, mesmo existindo ainda outros temas, para a relação amar, desejar e olhar, leia-se o *De visione dei* e o *Sermão XLI*.

<sup>101</sup> Em relação a pseudo-Dionísio, o texto de referência é *De divinis nominibus*; para o Doutor de Colónia, o texto é *Super Dionysium De divinis nominibus*. Para maiores detalhes em relação às citações cusanas dos dois autores acima, veja-se o aparato crítico do *Sermão CCXLIII*, na sua edição de Heidelberg, bem como a edição feita por Santinello, *Tota pulchra es amica mea (Sermo de pulchritudine)*, Ed. crit. e int. di G. Santinello, Padova, Società Cooperativa Tipografica, 1959.

Se é bem verdade que podemos encontrar, ao longo da filosofia cusana, aspectos de uma possível teoria estética, através de ideias como unidade, proporção, harmonia, louvor, iluminação, esplendor, criação, processão, teofania, etc, é bem verdade, também, que o místico alemão dedicou, explícita e unicamente, à questão do belo um único texto, o *Sermão CCXLIII*, ao qual Santinello consagrou um acurado e detalhado estudo e a partir do qual repensa as implicações estéticas presentes nas obras filosófico-teológicas de Nicolau de Cusa, concluindo a primeira parte destinada ao *Sermão* em questão com a afirmação de que o significado que a estética assume em Nicolau de Cusa é, verdadeiramente, típico<sup>102</sup>. Diante do exposto, nossa intenção, aqui, não é a de apresentar o *Sermão CCXLIII* esgotando todos os seus pontos e rerepresentando a teoria estética que dali podemos extrair (isto já foi feito com muito brilhantismo por Santinello), mas, tão somente, explicitar a questão do belo ou da beleza, na medida em que esta pode ser relacionada ao tema do amor, podendo, com isto, ser exposta como uma outra forma para falar deste assunto.

Continuando, de alguma forma, a falar sobre o desejo, ao mesmo tempo em que introduz o tema da beleza, o Cusano, inicialmente, faz várias citações parciais tanto de pseudo-Dionísio quanto de Alberto e mostra, assim, o desejo e o belo numa relação de interdependência. Expõe, deste modo, as três fases da processão que encontramos no pseudo-Areopagita, a da luz, a da beleza e a do

---

Ainda em relação às citações dionisianas pode-se ver L. BAUR und E. HOFFMANN (Vorgelegt), *Cusanus-Texte III...*, op. cit., e o *Codex Cusanus 96*.

<sup>102</sup> Cf. G. SANTINELLO, *Il pensiero de Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana Editrice, 1958, p. 38. No entanto, acrescenta o autor: «Essa è, ad un tempo, il risultato di una concezione metafisico-teologica, ed una intuizione iniziale che investe la stessa concezione metafisico-teologica da cui risulta fondata. Un diffuso estetismo sembra essere il motivo ispiratore della predica fin qui esaminata; estetismo che troveremo anche nelle altre opere del Cusano, come una prospettiva nella quale si può inscrivere tutto il suo pensiero. Ma, si badi bene, tale estetismo è solo una prospettiva, una fra le varie *contrazione* con cui si presenta il sistema cusano». IDEM, *ibidem*, p. 38. Aproveitamos o título do livro de Santinello para esclarecer que, embora utilizemos muitas vezes, ao longo desta parte do nosso texto, o termo «estética», este não deve ser compreendido no seu sentido pleno. O que podemos encontrar nos escritos cusanos é apenas uma perspectiva estética e não uma ciência do belo.

amor<sup>103</sup>, mostrando, em seguida, como Alberto, no seu comentário dionisiano, relaciona a primeira processão («processio luminis») à apreensão do verdadeiro, a segunda («processio pulchri») à apreensão do verdadeiro sob a razão do bem («in ratione boni») e a terceira («processio diligibilis») ao movimento do desejo<sup>104</sup>. Acrescenta, ainda, sob a influência dos seus inspiradores, a máxima de que o belo é convertível com o bem, postulado da teologia estética medieval, visto que todos desejam a beleza em si e o conceito desta, por sua vez, implica a finalidade do desejo. Para concluir esta exegese dos textos do Areopagita e do Doutor de Colónia, assevera: «aquele ilustre Areopagita ensina-nos, através de abundantes termos múltiplos, que o mesmo bem, o qual todos desejam, é o absolutamente belo que também é a beleza<sup>105</sup>».

A interpretação cusana fala por si só e mais não fizemos aqui do que um resumo no que toca à questão do desejo e do belo<sup>106</sup>. Resumo que gostaríamos de retomar, antes de passarmos à nossa própria interpretação a partir do parágrafo 16, visto que é partindo deste que Nicolau de Cusa parece utilizar, em proveito da sua própria filosofia, as teorias e os comentários que até então foram expostos, libertando-se, assim, senão do significado da estética dionisiana, pelo

---

<sup>103</sup> Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*. As três processões encontram-se no Cap. IV do livro supra-citado. Para a luz, §§ 4-6 (697 B - 701 B); para a beleza, §§ 7-10 (701 C - 708 B); para o amor, §§ 11-12 (708 D - 709 B). Para um passo mais preciso que represente bem as três processões, veja-se, respectivamente, § 6 (700 D); § 10 (708 B) e § 11 (708 D).

<sup>104</sup> Cf. *Sermão CCXLIII*, h XIX<sub>3</sub>, § 5, p. 255. Notemos que o desejo é relacionado à *processio diligibilis*.

<sup>105</sup> «Habundi multiplicatis terminis magnus ille Ariopagita nos docet idem esse bonum, quod omnia appetunt, et absolute pulchrum quod et pulchritudo». IDEM, *ibidem*, 15: 5-8, p. 258. Sobre a relação desejo-belo-amor, escreve Santinello: «Tutto desidera e tende al bene ed al bello. Bene e bello producono l'amore e la connessione reciproca delle cose: le inferiori amano quelle superiori cui tendono; le cose fra loro pari si amano e si associano reciprocamente; le superiori se congiungono alle inferiori provvedendo loro; ed infine ciascuna cosa ama e si congiunge a se medesima. L'amore che nasce dalla bellezza e dal bene, è copula universale». G. SANTINELLO, *Il pensiero de Nicolò Cusano nella...*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>106</sup> Para a exegese cusana, em todos os seus detalhes, veja-se, sobretudo, os parágrafos que vão dos números 1 até o 15 do *Sermão CCXLIII*. Também a parte I do livro de Santinello referenciado na nota supra e, igualmente, a introdução (pp. 319-333) e os anexos (pp. 364-385) à tradução francesa do Sermão em análise que se encontram em NICOLAS DE CUES, *Sermons eckhartiens et dionysiens*, int., trad., notes et commentaires par F. Bertin, Paris, CERF, 1998, doravante referenciado por F. BERTIN, int., trad., notes et..., *op. cit.* e número de páginas.

menos do vocabulário do pseudo-Dionísio e também de Alberto, assumindo, deste modo, através do seu próprio vocabulário as ideias acerca do belo<sup>107</sup>. Deste modo, a exegese que é mostrada permite-nos perceber a estreita relação entre a luz, a beleza e o amor, na medida em que a *processio luminis* ilumina todas as coisas, tornando-as verdadeiras, posto que descendem da luz absoluta; a beleza, por sua vez, por ter como propriedades a harmonia e a resplandecência, na *processio pulchri* revela que o verdadeiro só é verdadeiro em razão do bem e acrescenta à processão da luz um outro aspecto, o do bem/belo; por fim, na *processio diligibilis*, encontramos o movimento do desejo, posto que desejamos o amado e o apreendemos no nosso movimento desejoso para aquele. Ora, se o bem e o belo convertem-se um ao outro, quem deseja o bem deseja, também, o belo. Desta forma, assim como todas as coisas descendem da Luz absoluta, da Beleza absoluta e do Amor absoluto, que mais não são do que as expressões de um criador luminoso, belo e amante, do mesmo modo, tudo retorna a esta fonte de luz, de beleza e de amor. É interessante notar que as duas “primeiras” processões correspondem à apreensão de alguma coisa (a «*apprehensioni veri* e a *apprehensioni veri in ratione boni*»), no entanto, à última corresponde a um movimento («*motus desiderii*»), o que corrobora, mais uma vez, a ideia de que a apreensão daquilo que é desejado só pode realizar-se no próprio movimento do desejo e, desta forma, o movimento que corresponde à processão do amor é, também, uma apreensão<sup>108</sup>.

Desejo e belo, portanto, unem-se numa unidade de sentido, uma vez

---

<sup>107</sup> Assim, também, parece pensar Bertin, posto que afirma: «À partir du paragraphe suivante (n°. 10), Nicolas s’émancipe des deux inspireurs de son sermon et instrumente des concepts qui rentrent dans la problématique de toutes les oeuvres cusaines». F. BERTIN, int., trad., notes et..., *op. cit.*, p. 329. A numeração da tradução francesa diverge da numeração encontrada na Edição Crítica de Heidelberg, a qual estamos usando.

<sup>108</sup> Para todo este movimento de processão, conservação e conversão, pensamos que as palavras de pseudo-Dionísio, mais ou menos reproduzidas por Nicolau de Cusa, explicam bem todo aquele movimento. Vejamos: «Et concludit dicens: <Et ut breviter perstringam, omnia quae sunt, pulchro et bono sunt, et quae non sunt, omnia supersubstantialiter in pulchro sunt et bono, estque ipsum initium omnium et finis.> Et infra: <Omnibus igitur est pulchrum et bonum desiderabile et amabile ac diligibile, et per ipsum atque ipsius gratia et inferiora conversionis ratione praestantiora amant, et paria socialiter aequalia diligunt, et praestantiora minoribus providendo amore iunguntur, et ipsa se amant singula suae ratione constantiae vel continentiae, et omnia quaecumque faciunt et volunt, pulchri et boni desiderio et faciunt et volunt>». *Sermão CCXLIII*, h XIX<sub>3</sub>, § 14, p. 258.

que todos os seres desejam Deus e este, conforme Dionísio e Alberto (definição aceita pelo Cusano), é a beleza original e mais elevada («Deus est summa pulchritudo et prima»), por isso, Nicolau de Cusa pode afirmar, não sem antes referir-se a um pré-saboreamento (*praegustatio*) através do qual o intelecto é movido, que «de facto, todas as coisas desejam o bem, que é o belo e, convertem-se ao mesmo, quaisquer que sejam as condições, de acordo com a sua natureza, quer de forma essencial, quer de forma vital, quer de forma intelectual»<sup>109</sup>. Na sequência desta afirmação e depois de ter assumido o postulado da estética medieval da convertibilidade do belo ao bem, o Cusano procura aproximar, agora através dos termos *complicatio* e *explicatio*, o intelecto à beleza, assegurando que aquele não só contém em si a forma da beleza que complica toda a beleza sensível, mas também, é a força complicativa («vis complicativa») de todas as espécies inteligíveis, sendo, por sua natureza (intelectual) a primeira irradiação do belo («prima pulchri irradiatio») que complica em si todas as belezas naturais que são explicadas no universo pelas espécies<sup>110</sup>.

Mas, embora o intelecto seja o primeiro resplendor do belo, não é falando sobre aquele que Nicolau de Cusa dará sequência à sua pregação, ou melhor, a orientação intelectual mantém-se, porém, será acrescentada a esta, de modo que a apreensão da beleza absoluta realize-se do melhor modo possível, o amor. Por isso, na continuação do parágrafo 18 podemos encontrar a importância do amor para o intelecto, já que Deus, como beleza absoluta e como intelecto absoluto, inflama-se de amor e reflecte-se enquanto beleza absoluta que não ignora a si mesmo. No entanto, mesmo mostrando que a inteligência é mais bela ou mais excelente do que o sentido, o reconhecimento da beleza infinita (Deus) só pode ter como pressuposto um amor infinito. Este amor, fonte de todas as belezas, gera, não só a percepção da beleza, mas também o amor daquela. Fecha-se, assim, o círculo da processão, conservação e conversão, já que a beleza absoluta ou infinita

---

<sup>109</sup> «Omnia enim bonum, quod est et pulchrum, appetunt et ad ipsum se convertunt, quaelibet res iuxta suam naturam, aut essentialiter aut vitaliter aut intellectualiter». IDEM, *ibidem*, 16: 8-12, p. 258.

<sup>110</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, § 18, p. 259.

reconhece-se enquanto tal e, ao fazê-lo, dá-se a conhecer através de um acto de amor infinito. Posto que tanto a beleza quanto o amor – ambos são uma única coisa em Deus – são infinitos, alimentam o finito e ao alimentá-lo conservam-no. Por sua vez, depois de ter saboreado, de alguma forma, a doçura da fonte de todas as belezas, o finito reconhece-se também como belo, mas, no entanto, precisa cada vez mais daquele alimento, fonte de beleza e de vida, para tornar-se o tanto quanto possível semelhante à beleza eterna e então conscientiza-se da necessidade da conversão que, como já afirmámos em várias partes da nossa tese, nada mais é do que um constante acto de aperfeiçoamento do homem.

Neste movimento de conformação da beleza finita à beleza infinita, podemos dizer que a estética cusana converte-se numa ética<sup>111</sup>, não só pelo pressuposto da convertibilidade do belo ao bem, mas, igualmente, pela beleza que reluz em todas as virtudes, posto que todas são belos e quanto mais elevada for a virtude tanto mais bela ela será. Ora, já evocamos que o amor é a virtude por excelência, deste modo, ele converte-se, também, na beleza por excelência, transformando a estética cusana numa ética do belo ou, de igual modo, numa ética do amor e é esta ideia que podemos depreender da exposição do nosso filósofo. Tentemos resumir os pontos principais que aparecem a partir do parágrafo 25 até ao fim do Sermão: 1. toda virtude resplandece a beleza, visto que todas têm sua fonte na beleza absoluta que é próprio Deus; 2. a beleza absoluta não pode ser quantificada, logo não é passível de um “mais” ou de um “menos”; 3. a beleza verdadeira das coisas tem que ser uma beleza espiritual e eterna; 4. ninguém poderá contemplar a beleza absoluta sem a caridade; 5. nós devemos desejar, com um amor contínuo, que a nossa beleza seja conforme à beleza absoluta, fonte de todas as belezas. Pensemos, inicialmente, nas três primeiras declarações.

Em relação ao primeiro ponto, que corresponde, de alguma forma, à *processio pulchri*, já foi afirmado que o belo só é verdadeiramente belo em razão do

---

<sup>111</sup> Não sendo por acaso a afirmação de Dupré de que a ética cusana realiza-se numa estética da existência (*Ästhetik des Dasein*), cf. W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen...», *art. cit.*, p. 89.

bem, logo, as belas acções (se assim podemos dizer) só o são em virtude do bem e quanto mais excelente for a virtude, tanto mais bela será («virtus intantum magna inquantum pulchra»). Deste modo, se a beleza brilha em todas as virtudes e se a mais elevada é também a mais bela, o amor é a mais bela de todas as virtudes<sup>112</sup>. Além disso, se o intelecto é a primeira fulguração do belo, ele não poderia brilhar, em todo o seu esplendor, sem a virtude do amor. Isto corrobora a ideia de que o aperfeiçoamento ético do ser humano dá-se através do seu ser pensante e amante.

No que toca às declarações que correspondem aos números 2 e 3, pensamos que podem ser explicitadas em conjunto, já que se referem a um único ponto: o postulado ontológico do Máximo absoluto, aqui revestido pelas vestes da beleza em si. Desta forma, a beleza absoluta não podendo ser passível de um “mais” ou de um “menos” não pode ser quantificável, porque se o fosse não seria absoluta. Ademais, quem sofre variações e está sujeito, por exemplo, a ser maior, menor, mais/menos belo, mais/menos simétrico, são as coisas que participam da Máxima beleza e dela dependem para a sua conservação. Na mesma linha de raciocínio, a beleza absoluta não poderia ser corporal, posto que estaria sujeita às variações inerentes a tudo que é concreto, ou pelo menos, a tudo que é delimitado pelo espaço e pelo tempo e, igualmente, não poderia ser terrena pelos mesmos motivos alegados acima. Logo, assim como o Máximo absoluto, a beleza em si teria que ser espiritual e eterna<sup>113</sup>. É natural que a fonte de todas as coisas belas («fons omnium pulchrorum») ou a fonte da beleza («fons pulchritudinis») seja eterna, já que o nosso desejo para ela dirige-se incansavelmente. Neste movimento para fonte da beleza infinita está o amor e é com ele, na sua estreita relação com o belo, que queremos expor os dois últimos pontos da nossa enumeração, com o

---

<sup>112</sup> A ideia do amor como virtude será melhor desenvolvida na próxima parte deste trabalho. No que diz respeito à relação entre virtude e beleza, cf. W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen...», *art. cit.*, p. 80.

<sup>113</sup> Para um argumento semelhante, mas exposto através do Máximo absoluto, veja-se *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Caps. V-VIII. Ali o Cusano não usa o termo «espiritual» (beleza espiritual e eterna), porém, argumenta em favor do Máximo absoluto usando os termos «unidade, necessidade e eternidade».

objectivo de concluirmos esta parte do nosso trabalho.

Desta forma, ao tentar enfatizar a importância da caridade para a contemplação da beleza em si, escreve o nosso filósofo: «Neste mundo belo que, por essa razão se diz cosmo, o espírito intelectual procura as belezas das virtudes, pelas quais provê a sua beleza natural. O amor é o fim da beleza. A beleza quer ser amada. Deus é a própria beleza porque quer ser amado. Mas a beleza amável por si mesma é a caridade e, por isso, sem a caridade ninguém verá a beleza absoluta»<sup>114</sup>. Neste passo, Nicolau de Cusa repete a ideia da beleza que existe no espírito intelectual, reforçando, desta feita de forma implícita, que aquele é a primeira fulguração do belo neste mundo. Com isto, reitera, também, a beleza do mundo, evocando um termo grego («*kósmos*») e retirando da etimologia deste aquele sentido<sup>115</sup>. Claro está, igualmente, não só no passo em análise, como também em todo o Sermão, um dos pressupostos da estética do Cusano que é a ideia da teofania, ou seja, a ideia de que o mundo, e tudo que nele está, nada mais é que uma aparição visível e bela da beleza absoluta e invisível. Assim, num dado passo deste Sermão é dito que todas as coisas são obras da beleza absoluta e são formadas à semelhança daquela<sup>116</sup>. No entanto, se toda a criação reflecte, de alguma maneira, o processo da teofanização divina, há muitos graus de participação e conseqüentemente do resplendor daquela.

Neste sentido, o mundo é belo, porém, só é capaz de se reconhecer enquanto tal por meio do espírito intelectual, ou melhor, através do próprio homem,

---

<sup>114</sup> «Intellectualis spiritus in hoc mundo pulchro, qui cosmos propterea dicitur, venatur pulchritudines virtutum, quibus suam naturalem pulchritudinem adornat. Amor est pulchritudinis finis. Pulchritudo vult amari. 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 XIX<sub>3</sub>, § 28, p. 262.

<sup>115</sup> *Kósmos* deriva do verbo *kosmeo* que, por sua vez, significa «colocar em ordem, dispor, arranjar, distribuir, celebrar, ornamentar, etc.». Cf. A. BAILLY, *Abrégé du dictionnaire grec-français...*, op. cit., pp. 506-507. Logo, a palavra *kósmos*, normalmente traduzida por «mundo, universo ou cosmo», deve se compreendida como «mundo belamente disposto ou ornamentado». Enfim, quando falamos em «cosmo» é preciso entender que se trata de um mundo que espelha beleza e harmonia. No passo supra-citado o Cusano tira proveito destes significados, o que já havia feito no *Sermão CLXV*, h XVIII<sub>3</sub>, 2: 20-32, p. 203.

<sup>116</sup> Pressuposto este que encontra seus principais expoentes em pseudo-Dionísio e no filósofo irlandês Escoto Eriúgena.



já que é o único (como afirma a *Carta a Albergathi*) que tem consciência de que é uma imagem viva de Deus<sup>117</sup>. Consciente disso, sabe que tem uma beleza natural, mas que por ser inferior à beleza divina, fonte de todas as belezas, precisa alimentar-se naquela para prover a sua existência. Talvez por isso, num passo anterior ao supra-citado é afirmado que a natureza intelectual participa, intelectualmente, da natureza do bem e do belo e que a mesma não pode ser alimentada, nem viver, excepto sob o fluxo do bem e do belo. Ambos, já o dissemos, fazem uma unidade e, na sequência da citação, o Cusano abandona mesmo o termo bem e passa a usar, até o final do Sermão, somente a palavra beleza. Primeiro, diz que o amor tem por finalidade alcançar a beleza; depois, afirma a igualdade entre a beleza e Deus e, por último, mostra a unidade existente entre a beleza, Deus e a caridade.

Ora, se o amor deseja a beleza, esta, por conseguinte, deseja ser amada, por sua vez, Deus também quer ser amado, logo, o ser que o amor anseia é, na verdade, o próprio Deus que aqui é definido, esteticamente, por beleza absoluta. Estabelecida a igualdade entre Deus e a beleza, igualdade repetida ao longo do Sermão, muito embora nem sempre apareça expressamente com os termos «Deus» e «pulchritudo», é preciso, agora, melhor definir o significado do amor, já que, inicialmente, ele surge através da palavra *amor* e, depois, mostra-se como *caritas*. Consequentemente, se o *amor* é o fim da beleza («amor est pulchritudinis finis»), a beleza amável por si mesma («pulchritudo de se amabilis») não é o amor («amor»), mas a caridade («caritas»), além disso, é acrescentado que para se ver a beleza absoluta é necessário a caridade. Logo, o *amor*, aqui, parece assumir uma das funções do desejo que, coloca o homem no caminho da beleza («via pulchritudinis»), mas que só alcança a beleza absoluta se tiver a caridade. Desta forma, uma das diferenças já encontradas entre *amor* e *caritas* mantém-se neste Sermão, ou seja, a caridade é um amor mais específico. Neste caso, em particular, a

---

<sup>117</sup> Esta consciência aparece, também, no *Sermão* em epígrafe, mas refere-se à consciência de que existem fealdades e de que estas relacionam-se aos pecados, devendo, portanto, ser preteridas em vista das coisas belas e das virtudes. Cf. *Sermão CCXLIII*, h XIX<sub>3</sub>, 29: 1-11, p. 262.

caridade é mais nobre e mais perfeita, ou melhor, aqui é a própria nobreza ou a própria perfeição, posto que é o próprio Deus. O que Nicolau de Cusa parece querer dizer-nos é que sem Deus (sem a caridade), ninguém alcançará a beleza absoluta, quer dizer, Deus, já que ele é o princípio, o meio e o fim. Tentemos compreender melhor tudo isso com um outro passo importante deste Sermão:

«Pois a beleza intelectual viva contemplando ou reconhecendo a beleza absoluta é levada para esta por um desejo indizível e, quanto mais arde o desejo tanto mais perto se aproxima e mais e mais a beleza intelectual se assemelha ao exemplar. Com efeito, o desejo ou o amor transforma, de forma contínua, o amante à conformação do amado. E essa ascensão vem por meio da atracção da beleza ou da glória de Deus; porque não há glória a não ser no reino da beleza. Existir na glória é existir na visão da beleza e unir-se àquele pelo amor»<sup>118</sup>.

Começemos, dando continuidade à discussão anterior, pelo uso da palavra *amor*. No nosso último parágrafo, dissemos que *amor* assumia a função do desejo, porém, tendo como referência este último passo do *Sermão CCXLIII*, o que podemos entender é que o desejo assume o papel do amor, ou, como depreendemos deste mesmo passo, desejo e amor são equivalentes, já que está escrito que o desejo ou o amor («desiderium sive amor immutat amantem») converte o amante ao amado. De qualquer forma, independentemente da leitura que se faça neste Sermão, o amor mantém-se mais próximo de um dos aspectos do desejo do que da caridade. Não obstante, no fim do mesmo passo em análise *amor* parece ser a própria *caritas*, posto que, se diz que a existência na glória é a existência na visão da beleza e isto implica estar unida àquela através do amor. Ora, se a visão da beleza em si depende da caridade, a união àquela mesma beleza depende do amor, logo, o *amor*, no fim deste passo, não pode ser outra coisa diferente da caridade. Explicitado isto, ou seja, primeiro uma diferença e depois uma equivalência entre os termos *amor* e

---

<sup>118</sup> «Nam viva intellectualis pulchritudo intuendo seu intelligendo absolutam pulchritudinem ad ipsam fertur desiderio indicibili, et quantum fervet desiderium, tantum accedit propinquius, et plus atque plus assimilatur exemplari. Desiderium enim sive amor immutat continue amantem ad conformitatem amati. Et venit iste ascensus attractione pulchritudinis seu gloriae Dei; nam non est gloria nisi in regia pulchritudine. Esse in gloria est esse in visione pulchritudinis et illi unire amore». *Sermão CCXLIII*, h XIX<sub>3</sub>,29: 11-21, p. 262.

*caritas*, analisemos a outra parte da citação<sup>119</sup>.

O passo em epígrafe resume boa parte do Sermão, bem como alguns dos pontos elencados por nós ao longo da nossa reflexão. Assim, por exemplo, expõe a beleza intelectual como imagem viva de Deus, capaz não só de contemplar a beleza absoluta, mas também de reconhecer esta beleza como absoluta, reconhecendo-se, deste modo, como imagem viva e bela daquela beleza, fonte eterna de todas as coisas belas. Apresenta, igualmente, o movimento do homem impulsionado pelo desejo que, quanto mais se aproxima da beleza em si, mais se torna semelhante àquela, o que corrobora a ideia do constante aperfeiçoamento humano, confirmando que a estética cusana pode ser interpretada como uma ética do belo e isto pode ser ainda melhor percebido quando unimos a primeira parte deste passo (§ 29) com a primeira parte do passo anterior (§ 28) onde se diz que o espírito intelectual procura a beleza das virtudes e nesta beleza se espelha até se aproximar o mais perto possível do protótipo do belo<sup>120</sup>.

Além disso, se o desejo impulsiona o homem para o aperfeiçoamento de si, é o amor, por meio da nossa natureza intelectual, que transforma o amante à semelhança do amado, semelhança que jamais pode ser confundida com uma transformação do amante (homem) no amado (Deus), posto que o próprio Nicolau de Cusa alerta-nos na *Carta a Albergathi* que, por mais que sejamos capazes de nos conformar cada vez mais a Deus, jamais seremos idênticos àquele, visto que nos constituímos, sempre, enquanto imagem<sup>121</sup>. Como imagem sentimo-nos atraídos pela beleza que, aqui, é a própria glória de Deus e, assim, todo o Sermão converte-se num grande louvor em que a glória só existe no reino da beleza, sendo, portanto, a visão da glória a visão da beleza que ilumina todo este mundo numa *processio luminis* que não pode estar separada de uma *processio*

---

<sup>119</sup> Este é mais um argumento em favor da equivalência entre *amor*, *caritas* e *dilectio*, apesar de encontrarmos, em alguns passos dos textos cusanos, algumas diferenças, como estamos chamando atenção ao longo deste trabalho.

<sup>120</sup> Cf. *Sermão CCXLIII*, h XIX<sub>3</sub>, §§ 28 e 29, p. 262.

<sup>121</sup> Cf. *Carta a Albergathi*, § 7, p. 28.

*pulchri* e de uma *processio diligibilis*.

É mesmo esta tripla processão que o Cusano denomina como trindade na unidade da essência do belo («ecce trinitatem in unitate essentiae pulchritudinis») que termina por gerar toda a teofanização do mundo, já que Deus não ignora a sua beleza e este reconhecimento, por sua vez, ilumina o próprio belo que irradia luz e beleza, irradiando, conseqüentemente, amor, porque todo amor é amor do belo. Neste processo de teofanização Nicolau de Cusa não se furta a afirmar que a beleza divina coincide com a bondade divina e que o bem é difusivo por ele mesmo<sup>122</sup>. Ora, se bem e belo coincidem em Deus e se o bem é difusivo por si, o belo, de igual modo, é difusivo por ele mesmo<sup>123</sup>, sendo o amor, assim como o belo e o bem, difusivo por si próprio.

Por último, e o que nos parece mais importante, do ponto de vista do belo como expressão do amor, é que o movimento de processão, conservação e retorno que se dá por meio da beleza neste *Sermão* é o mesmo que ocorre – não só em outros Sermões, mas também em outros textos cusanos – através do amor. Apenas para dar um exemplo, na *Carta a Albergathi* é afirmado que todas as coisas derivam do amor, no amor subsistem ou são conservadas e para o amor retornam<sup>124</sup>. A mesma afirmação é feita no *Sermão* que ora expomos, só que em vez de empregar a palavra amor, usa os termos bem e belo, ou seja, tudo que existe deriva do bem e do belo, existe no bem e no belo e convertem-se para o bem e para o belo<sup>125</sup>. Logo, o belo desempenha neste Sermão a mesma função ontológica que

---

<sup>122</sup> Eis um passo que esclarece bem a teofania cusana: «Pulchritudo igitur viva vita divina et aeterna, quae est ipsa vita, quae Deus est, voluit gloriam suam, quae est forma pulchritudinis, ostendere, et hoc ideo, quia pulchritudo est bonitas, bonum vero est sui ipsius diffusivum. Sic pulchritudo vocans ad se nihil, ut ostendere gloriam et participaret bonitatem et pulchritudinem, omnia creavit. Pulchritudo ad se trahit. Omne igitur de nihilo attractum per pulchritudinem in quantum de nihilo accedit ad pulchritudinem, in tanto de nihilo ad esse accedit. Unde non est quicquam expers pulchritudinis sicut nec bonitatis». *Sermão CCXLIII*, h XIX<sub>3</sub>, § 21, p. 260.

<sup>123</sup> O tema da difusão do bem será abordado na próxima parte deste capítulo.

<sup>124</sup> Cf. *Carta a Albergathi*, § 12, p. 30. Para uma análise do passo em questão cf. o Cap. VI deste trabalho.

<sup>125</sup> Cf. *Sermão CCXLIII*, h XIX<sub>3</sub>, 13: 5-7, p. 257. Não importa que este parágrafo seja, quase na sua totalidade, uma citação parcial do passo 705 C-D d' *Os nomes divinos* do pseudo-Dionísio, porque o Cusano assume como suas as ideias ali expostas e as manuseia à sua maneira e de acordo com a sua

desempenha o amor nos outros textos do filósofo de Cusa.

Para concluir e, como uma consequência directa desta «ontologia ou henologia estética», podemos dizer que a beleza como forma (causa formal) é responsável por assegurar a coesão de todas as coisas, compreendendo que um dos seus papéis é o de garantir a união das múltiplas potências da matéria num todo uno e harmónico<sup>126</sup>. Deste modo, reconduzir todas as coisas à unidade significa que, quanto mais unidade possui um ser, mais perto da perfeição ele se encontra, por isso o amor transforma o amante no amado, porque quanto mais semelhante ao ser amado ele se torna, mais abandona a multiplicidade das coisas e mais se aproxima da unidade em si, unidade bela que, assim como o amor, tudo gera, tudo conserva e tudo excita.

#### **4. «*Sic Deus est complicatio virtutis omnis amoris*»: o amor como a maior das virtudes e o seu poder difusivo**

Já tivemos a oportunidade de mostrar o que consideramos ser algumas expressões do amor na filosofia de Nicolau de Cusa. Desta forma, já reflectimos sobre a Trindade, o desejo e o belo, compreendendo-os como amor, no entanto, revestido por outras designações. Para concluir este capítulo e, como consequência directa daquela «ontologia-estética», propomos analisar o amor, agora sob a designação da virtude, ou melhor, da maior das virtudes, insistindo, ainda na sequência do belo, no seu poder difusivo. Ora, o tema do *bonum diffusivum sui* tem uma longa tradição na Filosofia Medieval e é retomado por Nicolau de Cusa ao longo dos seus escritos<sup>127</sup>. Deste modo, vejamos o que ele diz sobre o amor no que

---

filosofia.

<sup>126</sup> Cf. *Sermão CCXLIII*, h XIX<sub>3</sub>, 9: 10-21, pp. 256-257. Neste passo, o Cusano está inspirado em Alberto, chegando mesmo a fazer uma citação parcial dele no fim do parágrafo.

<sup>127</sup> Sobre o tema do *Bonum diffusivum sui* na estética cusana, esclarece-nos Santinello: «Il tema della bellezza diffusa in tutto l'universo, come luce che si diffonde dalla fonte prima, il tema di un amore

diz respeito a sua definição como virtude e a sua *diffusa potentia*<sup>128</sup>. Iniciemos por um dos seus primeiros Sermões, o *Sermão VII, Remittuntur et peccata multa*, possivelmente pronunciado na cidade de Coblenz em 22 de julho de 1431 (dia de Santa Maria Madalena).

O Sermão em questão divide-se em três partes: a primeira disserta sobre o pecado, seus tipos e seus efeitos; a segunda trata da justificação através da graça; e a terceira discorre sobre a *dilectio* e a *caritas*. As partes de número dois e três são desenvolvidas em forma de diálogo, sendo o Sermão complementado com um pequeno exórdio e um pequeno memorial como é comum em algumas pregações. A passagem bíblica que serve de inspiração a este Sermão é Lucas 7, 37-47. Nas duas partes feitas em forma de diálogo, uma personagem representa a própria Maria citada em Lucas 7, a outra é somente uma voz que representa um cristão devoto. Este tipo de recurso foi utilizado por Nicolau de Cusa em outros Sermões, e na igreja uma passagem como aquela era recitada por duas pessoas<sup>129</sup>. Este modo de expor as ideias é peculiar ao Cusano e não aparece somente através

---

universale che congiunge le cose fra loro ed al loro principio, potrebbe minacciare la consistenza, non solo ontologica, ma anche estetica di ciascuna cosa in sè, se non intervenisse anche il motivo opposto della discrezione del continuo a consolidare ogni singola cosa nella sua realtà e bellezza. Il che risulta perfettamente conforme alla definizione del bello, che ci è apparso come proprietà intrinseca ad ogni *forma formata*, com quel suo termine o limite che la costituisce singola nel suo essere». G. SANTINELLO, *Il pensiero de Nicolò Cusano nella...*, *op. cit.*, pp. 20-21. Para o mesmo tema, veja-se ainda F. BERTIN, *int.*, *trad.*, *notes et...*, *op. cit.*, nota 1, p. 354 e nota 1, p. 355. Também C. RICCATI, “*Processio*,, et “*explicatio*,,...”, *op. cit.*, *passim*.

<sup>128</sup> Já tivemos a oportunidade de dizer que não existe um Sermão específico sobre o tema do amor, embora possamos encontrar em alguns dos seus títulos referências sobre o tema (como é o caso, por exemplo, dos *Sermões CLXXVI, CXC, CCXLIV, CCLXV e CCLXXXV*). Por este motivo, a nossa proposta para esta parte do trabalho é seguir mais de perto alguns Sermões em específico, não no sentido de analisá-los na sua totalidade, mas no sentido de continuarmos fundamentando uma hermenêutica do amor na obra de Nicolau de Cusa. Para tal objectivo, pensamos que nesta parte a cronologia dos Sermões poderá ajudar-nos a estabelecer a tese de que, ao longo dos anos, Nicolau de Cusa procurou uma melhor formulação do conceito de amor. De toda forma, é preciso esclarecer que a sequência temporal que vamos seguir diz respeito aos Sermões que contêm definições do amor e não a todos os Sermões que aparecerão nesta parte do nosso texto. Por exemplo, nas pregações de número VII e XLI (de 1431 e de 1444) encontramos algumas definições do amor; todavia, isso não nos impede de fazer referência a outras pregações de anos anteriores ou posteriores aos anos daquelas, quer dizer, quando isso ocorrer não deve ser interpretado como uma “quebra cronológica”, porque, na verdade, a sequência temporal das definições será mantida e os Sermões que se encontrarem fora daquela cronologia apenas ajudarão a compor o nosso texto.

<sup>129</sup> Para a informação sobre os dois personagens cf. R. HAUBST, *Praefationes...*, p. LXVI. Para a última informação cf. R. HAUBST (Ed.), *Sermão VII*, h XVI<sub>2</sub>, nota 19, p. 131.

do diálogo, mas também de questões levantadas, oferecendo aos ouvintes uma palavra viva num ambiente propício à reflexão: «Acima de tudo, a fim de que tornasse mais vivo o modo de falar e as almas dos ouvintes e animasse com o espírito de devoção ou criticamente, Nicolau inseriu em muitos de seus Sermões partes dialógicas ou questões ou indagações com o propósito de que lhes respondessem»<sup>130</sup>.

Naquele ambiente, ele começa a sua pregação com a passagem de Lucas referenciada supra, «remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum», destacando, no exórdio, não só os muitos tipos de pecados, mas, principalmente, o facto de Maria ter muito amado. Esta espécie de paralelismo entre pecar, por um lado, e amar e perdoar, por outro, é reflectido em todo o Sermão, uma vez que metade do texto fala sobre o pecado e a outra metade sobre o amor e o perdão. Desse modo, o amor divino aparece não só como a causa do perdão dos pecados daquela mulher, mas também como a resposta a quem «dilexit multum». Assim, o amor é mostrado como uma virtude, pois quem o possui é capaz de perdoar, ou seja, a causa do perdão é o amor, e, ao mesmo tempo, como uma força que se difunde, se espalha e se derrama por todos os lugares. O próprio perdão é mostrado como um dos efeitos do acto de amar. Logo, a personagem do Sermão é perdoada não somente pela bondade infinita de Deus, mas, principalmente, porque aquela exerceu, intensamente, o acto de amar.

---

<sup>130</sup> «Nicolaus insuper, ut modum loquendi vividiorum redderet animosque audientium, sive spiritu devotionis, sive critice, sollicitaret, multis Sermonibus partes dialogicas sive quaestiones dubitationesve, ut eis responderet, inseruit». R. HAUBST, *Praefationes...*, *op.cit.*, p. XXXII. Além do aparato crítico da edição de Heidelberg, para uma visão de conjunto dos Sermões, como por exemplo, o conteúdo, a reacção dos ouvintes, a preparação dos textos, o perfil do pregador, etc., cf. o estudo já citado, K. KREMER, «Einführung in die Gesamthematik...», *art. cit.*. Sobre aquele modo de pregar, esclarece-nos Mertens: «Welche Schlüsse auf die spezifische Predigtweise von Cusanus lassen sich aus diesen Beobachtungen ziehen? Er verwendet Beispielerzählungen sein Material situationsadäquat, kürzte, erweiterte, ergänzte. Er setzte *ad hoc* Beispielerzählungen ein. Er intensivierte die Rede durch Anreden und Aufforderungen, Fragen und Ausrufen, Sprichwörter, fingierte Dialoge. Bezüge zur Lebenspraxis der Zuhörer scheint er weniger als Berthold oder Geiler eingebracht zu haben. Ihm war die Lehre wichtiger als die Ermahnung – oder er hat vornehmlich erstere festgehalten, in der Ausführung kann er durchaus pragmatischer gewesen sein». V. MERTENS, «Die Predigt des Nikolaus von Kues im Kontext der volkssprachlichen Kanzelrede», in: *MFCG* (30), 2005, p. 189, pp. 171-190.

Aquela causa e seus efeitos são bem mostrados na terceira parte do Sermão cujo início fala sobre o facto de Maria Madalena ter amado fervorosamente («ferventissime dilexisse») e sobre o efeito arrebatador («impetus amoris») do seu amor que, com a sua força, chega mesmo a extinguir toda concupiscência mal ordenada. A partir daí, inicia-se o diálogo desta parte e é perguntado a Maria por que razão o Senhor diz que ela «muito amou». Na sua resposta chega-se à definição do amor como virtude. Tentemos resumir a resposta de Maria em cinco pontos: 1. o *summum bonum* é amado, no mais alto grau, por si mesmo; 2. a relação entre o sumo bem e a felicidade; 3. a superioridade de Deus; 4. o amor como peso da mente; 5. o duplo mandamento de amar a Deus e ao próximo<sup>131</sup>.

A resposta de Maria não é directa, ou seja, ela não diz, por exemplo, «o Senhor diz que eu amei muito porque agi de determinada maneira...». Na verdade, ela mostra o caminho percorrido, e, neste caminho, estão as indicações de alguém que muito amou. Deste modo, reflectindo sobre os cinco pontos anteriores, Nicolau de Cusa diz aos seus ouvintes, através de Maria, que o sumo bem deve ser amado como um fim em si mesmo, e, portanto, não como um meio para se alcançar outro fim. Neste sentido, relaciona-se estreitamente com a felicidade na medida em que, ao buscá-lo, é a própria felicidade que buscamos como fim último da nossa existência. É natural que encontremos nessa interpretação ecos da Filosofia Grega, sobretudo de Platão, Aristóteles e Epicuro; entretanto, a felicidade tida como o bem maior pelos pensadores gregos, aqui, como seria lógico, está revestida pelo carácter do Cristianismo, e, nesse sentido, alcançá-la, enquanto fim da existência humana, significa aproximar-se de Deus. A transposição, se assim podemos chamar, do carácter pragmático para o carácter religioso-especulativo da felicidade foi feita pela maioria dos filósofos medievais, uma vez que estes precisavam dar um sentido, dentro de um novo contexto, à herança oriunda da Filosofia Grega. Não quer isto significar que o Pensamento Antigo não estivesse imbuído, na sua noção de felicidade, de um aspecto religioso-

---

<sup>131</sup> Cf. *Sermão VII*, h XVI<sub>2</sub>, 24: 1-33, pp. 134-135.



especulativo (por exemplo, Plotino e Proclo) e que a Filosofia Medieval não partilhasse, também, de um aspecto pragmático. O próprio Plotino escrevera que quando dizemos deus e não praticamos a virtude, deus não passa de um nome. Nicolau de Cusa, por sua vez, dissera, em um dos seus Sermões, que de nada adianta amar a Deus e odiar o nosso próximo. Nesse direcionamento, os caracteres pragmático-religioso-especulativo complementam-se e não podem ser pensados como excludentes.

Nesse percurso, nosso pregador adverte-nos para a hierarquia existente entre amar a Deus e amar ao próximo. Na medida em que Deus é superior ele deve ser amado primeiro e por causa dele mesmo e só depois devemos amar ao próximo, não por si mesmo, mas como um reflexo ou uma difusão do amor maior que é o amor de Deus. Neste mesmo Sermão, o *VII*, a gradação ou a hierarquia é mostrada entre Deus, o espírito, o próximo e o corpo:

«Por isso, Deus, o próximo, o nosso espírito e o nosso corpo devem ser amados. Logo, uma tal ordem deve ser observada: em primeiro lugar, Deus que nos é superior; em segundo lugar, o espírito que está dentro de nós, o próximo que está perto de nós e nos é conatural e o corpo que está abaixo de nós como um subordinado. Deus é amado por causa dele mesmo e o espírito [é amado] em Deus acima de todas as coisas transitórias e, semelhantemente, o próximo. Por último está o corpo como o mínimo bem»<sup>132</sup>.

Num outro Sermão, o *CCXLI*, a respeito do próximo como imagem de Deus, é-nos dito: «Portanto, o amor do próximo enquanto é semelhante ao amor de Deus cumpre o mandamento. Pois, naquele próprio, o que aparece é a semelhança. [...] O amor do próximo é amar a Deus na imagem»<sup>133</sup>. Ou ainda, no mesmo Sermão, reforçando o amor ao próximo que só pode conter alguma perfeição se for imagem

---

<sup>132</sup> «Hinc Deus, proximus, noster spiritus et nostrum corpus sunt diligenda. Talis autem ordo servari debet: Deus supra nos primo, spiritus intra nos secundo, proximus cognatus nobis circa nos et corpus infra nos tamquam subiectum. Deus propter se ipsum diligendus, et spiritus super omnia caduca in Deum, et proximus similiter, et ultimo corpus tanquam minimum bonum». IDEM, *ibidem*, 24:15-24, pp. 134-135.

<sup>133</sup> «Dilectio igitur proximi in quantum est similis dilectioni Dei adimplet mandatum. Nam in ipsa id, quod apparet, est similitudo. [...] Dilectio proximi est diligere Deum in imagine». *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, 3: 1-3, 10-11, p. 236.

do amor de Deus: «Entretanto, há o amor primeiro, máximo e verdadeiro que é dito caridade. O outro é imagem e semelhança daquele e é dito amor ao próximo. E prestai atenção: o amor ao próximo não tem perfeição se não for imagem do amor de Deus»<sup>134</sup>. Assim também interpreta Dupré: «[...] eu só posso amar, realmente, a mim mesmo tanto quanto ao próximo, quando eu amo Deus. O que tem em comum o amor a si próprio e o amor do próximo é, por conseguinte, o ser comum do humano, enquanto ele é, segundo sua origem, ser de Deus e ser imagem viva daquele»<sup>135</sup>.

Relacionando esse terceiro ponto (a superioridade de Deus) ao quinto (o duplo mandamento de amar a Deus e ao próximo), percebemos que a ordem ou a lei do amor é dupla, ou seja, por mais que amemos o próximo a partir do amor de Deus, de nada adianta amar a Deus se não somos capazes de amar os nossos irmãos. A resposta de Maria ainda inclui a imagem do amor como peso da mente – imagem que pode ser vista em Agostinho<sup>136</sup> –, ou seja, como origem de todas as disposições mentais. Ao colocar o amor como origem daquelas disposições («*affectiones*»), Nicolau de Cusa parece dar ao amor não só o peso que lhe é devido, mas também o mostra intrinsecamente relacionado com os modos de ser intelectuais, uma vez que estes também são disposições mentais<sup>137</sup>. Logo, depois

---

<sup>134</sup> «Est autem dilectio prima et maxima atque vera, quae dicitur caritas. Alia est imago et similitudo illius, et dicitur dilectio proximi. Et considera, quod nisi dilectio proximi sit imago dilectionis Dei, non habet perfectionem». IDEM, *ibidem*, 2: 2-7, p. 235. Estes dois últimos passos do *Sermão CCXLI* corroboram, de alguma forma, as diferenças e as semelhanças encontradas entre *amor*, *caritas* e *dilectio*. No segundo passo (supra), *caritas* é definida como sendo o amor máximo e verdadeiro (uma das diferenças apresentadas entre *caritas* e *amor*) e a seguir, este amor máximo e verdadeiro é nomeado *dilectio*, o que faz corresponder *caritas* e *dilectio* a um amor mais nobre (o amor de Deus) que, no entanto, “perde” este estatuto de superioridade quando o amor ao próximo também é designado por *dilectio* neste passo e no anterior (cf. nota supra). Mais uma vez, as subtis diferenças que vão surgindo ao longo dos textos, vão, também, desfazendo-se no decorrer da nossa tese.

<sup>135</sup> W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen...», *art. cit.*, p. 79.

<sup>136</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, Liber XIII, Cap. IX, 10 – MIGNE, PL XXXII, Col. 849. O amor como peso, e, portanto, a física aristotélica com a sua teoria do «lugar natural» se fez sentir não só em Agostinho, como também durante a Idade Média. Agostinho não foi o único a usar a imagem do amor como peso, também Guilherme de Saint-Thierry utiliza a mesma imagem em *De natura et dignitate amoris*, Cap. 1. Tomás de Aquino, por sua vez, ao tratar do amor no contexto da natureza das paixões (Cf. *Summa theologiae*, P. II, Quaestiones, 26-28) utiliza também a física aristotélica.

<sup>137</sup> Desta forma, corroborando a argumentação desenvolvida ao longo deste trabalho, sobretudo na II

dessa pequena exposição, o amor é mostrado como a forma e o fim das virtudes:

«[...] porque «a caridade é a forma e o fim das virtudes, une todas ao seu fim último e liga ao mesmo tempo e de maneira ordenada tudo entre si, tendo um único amado principal. Esta é a razão de amar em relação a todos os outros que estão destinados a reunir-se em um único Cristo, cabeça e corpo, que contém em si todos os que serão salvos porque na pátria eterna «Deus será tudo em tudo» em uma eternidade certa e numa paz perfeita, e todas as coisas serão comuns pelo amor, ordenadas na comunhão, conectadas na ordenação e ordenadas indissolúvelmente na conexão»<sup>138</sup>.

Por conseguinte, o amor é considerado não só uma virtude, como também a própria forma e o próprio fim das virtudes. Como forma, enforma (dá forma, no sentido aristotélico) às outras virtudes, e, como fim, dá um sentido às outras virtudes, na medida em que todas essas são meios para atingir a virtude última que é o próprio amor. Ou como diz o *Sermão VII*, a caridade reúne todas as virtudes com um fim último e une todas as coisas, reciprocamente, por graus, as quais têm uma unidade principal que é amada. Destarte, Maria muito amou porque possuía a virtude do amor, e, por possuí-la, não só soube amar com *fervens dilectio*, como também soube amar à altura do ser amado.

O amor, aqui ilustrado através de Maria, é tão forte que o arrebatamento causado por aquela força aplacava a concupiscência existente nas personagens que aparecem no Sermão em epígrafe. Além do mais, essa força, obra do Espírito Santo, move e comove Maria ao ponto de acender o coração daquela, excitar sua alma adormecida, iluminar as suas trevas e extinguir toda sua cobiça<sup>139</sup>.

---

Parte, o amor, assim como o intelecto, ocupa um lugar eminente na filosofia cusana.

<sup>138</sup> «[...]quia «caritas forma et finis est virtutum, quae iungit omnes cum ultimo fine et ligat omnia ad invicem simul et ordinate habens unum principale dilectum. Quod est ratio diligendi respectu omnium aliorum, quae per amoris vinculum nata sunt colligari in unum Christum caput et eius corpus, quod universitatem salvandorum in se continet, quia in aeterna patria erit “Deus omnia in omnibus” aeternitate certa et pace perfecta, et erunt omnia per amorem communia communione ordinata et ordinatione conexa et conexione indissolubiliter ordinata» ». *Sermão VII*, h XVI<sub>2</sub>, 24: 33-45, p. 135.

<sup>139</sup> «[...] «Caritas Dei diffusa fuit in corde meo per Spiritum Sanctum» suum; est enim opus Sancti Spiritus. [...] Accendebat cor meum, excitavit dormientem animam meam et «illuminavit tenebras meas». [...] Caritate anima movetur ad finem, ad quem tendit. Exstincta fuit in me omnis cupiditas, ut crescere posset caritas”. IDEM, *ibidem*, 25: 3-5, 7-9, 13-16, p. 135. Um passo semelhante a este encontra-se em *De visione dei*, h VI, § 12, p. 16.

A exemplo de Platão no *Banquete*, Nicolau de Cusa também escolhe, neste Sermão, uma interlocutora para falar sobre o amor, no entanto, em vez de uma sacerdotisa, a escolhida é uma mulher comum e pecadora que, porém, por muito ter amado teve os seus pecados perdoados. Ademais, o poder transformador do amor é tanto que da sua boca saem palavras tão belas e tão sábias quanto as proferidas por Diotima<sup>140</sup>. A própria estrutura do Sermão apresenta uma plasticidade muito interessante de forma que podemos ir, literalmente, do pecado ao amor, ou seja, das trevas para a luz. A pregação, aos poucos, vai tornando-se iluminada pelo amor, com o qual até mesmo a criatura mais desprezada é fortalecida e unida a Deus através dos seus laços<sup>141</sup>.

A virtude do amor tem não só o poder difusivo, mas também o poder de dar vida a todas as coisas, e, assim, num determinado passo, a voz que dialoga com Maria diz: «E porque a alma sem amor não pode existir, está situada nas criaturas: ou ama aperfeiçoando-se em direcção ao alto ou, do contrário, [voltada] para baixo, morrendo»<sup>142</sup>. O amor, portanto, é posto como um princípio vivificante, pois uma alma sem amor não pode existir. E, por estar nas criaturas, elas podem amar tendo como referência tanto o amor divino quanto o amor humano. Não podemos deixar de observar nessa última citação uma forte semelhança não só com Platão, mas também com Plotino, no que toca ao lugar intermediário do amor e da alma<sup>143</sup>. Em Platão, no *Banquete*, *éros* é uma espécie de

---

<sup>140</sup> Muito embora, como sabemos, Diotima discursar sobre *éros* e não sobre *agápe*.

<sup>141</sup> Cf. *Sermão VII*, h XVI<sub>2</sub>, 27: 26-27, p. 136. Mais uma vez o passo supra faz-nos recordar o *De visione dei*, h VI, Prefácio, 4: 8-10, p. 6.

<sup>142</sup> «Et quia anima sine amore esse non potest, est inter creaturas posita: aut sursum perficiendo amat aut deorsum moriendo». *Sermão VII*, h XVI<sub>2</sub>, 26: 3-5, p. 135. A ideia de que não se vive sem amor e a duplicidade deste no homem, semelhante ao paralelo que mostrámos anteriormente entre o divino e o humano, torna a aparecer num outro *Sermão*, o CCXLV, h XIX<sub>3</sub>, 4: 1-6, p. 275, agora através das imagens do visível e do invisível, do temporal e do eterno: «Sine amore non vivitur. Homo ex duobus amoribus componitur, scilicet ex amore sensibilium seu visibilium et amore invisibilium. Visibilia sunt temporalia et invisibilia perpetua, ut ait apostulus. Vitia sunt contra virtutes. Vitia sunt temporalia, virtutes aeterna».

<sup>143</sup> A influência de Plotino sobre o Cusano se fez sentir, de forma indirecta, através das obras de Proclo e de pseudo-Dionísio, não ocorrendo o mesmo no que se refere a Platão, afinal, como escreve Flasch: «Evidentemente, Nicolás de Cusa poseía los textos que eran las fuentes más importantes de la filosofía, especialmente las obras de Platón (los códices 177 y 178) y de Aristóteles». K.

*daimon* que se encontra entre um deus e um mortal e tem o poder de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses e como está no meio de ambos, ele os completa<sup>144</sup>. Plotino, por sua vez, destaca a posição intermediária da alma afirmando que esta ocupa um grau mediano entre os seres, já que, embora pertencendo ao convívio divino, está, não obstante, no último limite do inteligível<sup>145</sup>. Ora, em Platão, *éros* está entre os deuses e os homens, logo, tem como referência tanto o amor divino quanto o amor humano<sup>146</sup>. Em Plotino, a alma também está entre o sensível e o inteligível, e, portanto, quando olha para o inteligível enche-se de vida e quando olha para o sensível enfraquece. Ora bem, em Nicolau de Cusa o amor está nas criaturas, que também são seres intermediários entre o finito e o infinito, e, como tal, no seu movimento em direcção ao alto (infinito) elas se aperfeiçoam (perfazem o seu ser), e em direcção ao terreno (finito) desfazem o seu ser. Não quer isto dizer que passam a amar somente Deus e esquecem de amar o próximo, mas quer significar que amam o próximo como imagem viva de Deus, pois se amam com amor terreno (olhando metaforicamente para baixo) não conseguem chegar até Deus; no entanto, se amam com amor elevado (simbolicamente olhando para cima) conseguem amar não só Deus, mas também o próximo e até mesmo os inimigos<sup>147</sup>. O amor de Deus enquanto símbolo

---

FLASCH, *Nicolás de Cusa*, trad. C. Ruiz-Garrido, Espanha, Herder, 2003, p. 30. No entanto, não podemos deixar de considerar, como adverte-nos Flasch, que «Nicolás de Cusa no hacía ninguna distinción entre el Platón original y su interpretación neoplatónica. Con ello compartía un prejuicio vigente de manera universal hasta que comenzó la filología crítica hacia el año 1800. Leía a Proclo, el neoplatónico tardío que sistematizó caprichosamente el pensamiento de Plotino, como se fuera el portavoz de Platón [...]». IDEM, *ibidem*, p. 46.

<sup>144</sup> Cf. Platão, *Banquete*, 202d-e.

<sup>145</sup> Cf. Plotino, *Enéadas*, IV 8, 7: 6-8. Para o lugar da alma na filosofia de Plotino, cf. M. S. M. NOGUEIRA, «Considerações sobre a alma na *epistrophé* plotiniana», in: *HODDOS - Estudos de Cultura Clássica* (1), Aracaju, SBEC/UFS, 2000, pp. 25-33.

<sup>146</sup> Em Nicolau de Cusa este local intermediário manté-se, embora, logicamente, num sentido diferente do contexto mitológico apresentado por Platão. Assim, no Sermão que fazemos referência é perguntado a Maria como ela consegue sair do amor do mundo para o amor divino: «O, Maria! Audio terrena non posse comisceri Dei amore, sed haec omnia oportet oblivisci. Et quia anima sine amore esse non potest, est inter creaturas posita: aut sursum perficiendo amate aut deorsum moriendo. Cum mundi amor dulcis sit, quid te ab eius amore setraxit?». *Sermão VII*, h XVI<sub>2</sub>, 6: 1-7, p. 135.

<sup>147</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, 29: 8-9, p. 137.

do infinito abraça em si todos os amores finitos, por mais diferentes que pareçam ser e por mais distantes que pareçam estar. Num alcance dessa amplitude, o *summum bonum* difunde-se, naturalmente, por todos os seres. Continuemos, então, com o tema do amor como virtude e do seu poder de difusão, abordando, a partir de agora, um outro Sermão.

Trata-se de um Sermão de 1444 (o *XLI*), pronunciado no dia 22 de novembro (dia de Santa Cecília) na cidade alemã de Moguntia (Mainz). É, portanto, um texto pronunciado treze anos depois do *Sermão VII*, que apresentamos anteriormente; mas, mesmo assim, o tema do amor como virtude e a força da sua difusão mantêm-se presente. Neste Sermão, o *XLI*, caminhamos de maneira a nos aproximarmos de Cristo através das três virtudes teologais: fé, esperança e amor. Destarte, ele divide-se em cinco partes: a primeira, à parte das quatro outras divisões, mostra a importância da pregação no duplo sentido daquele que prega e daquele que ouve. Comparando o ofício do pregador com o trabalho do padeiro, oferece-nos também uma dupla reflexão que permite ser extraída da comparação, o pão como alimento corporal e a palavra como alimento espiritual; depois, temos uma pequena parte onde o tema principal é apresentado, ou seja, as quatro partes em que está dividido e que se inspira no evangelho de Mateus 9, 22, que dá nome ao Sermão: *Confide, filia!* («fides tua salvam te fecit»); depois disso, a primeira parte, propriamente dita, trata de Cristo como perfeição de todas as coisas e de como inclinarmos-nos àquele; e as três últimas tratam da maneira como ascendemos ao Salvador através das três virtudes teologais.

Nicolau de Cusa inicia sua pregação, de forma metalinguística, falando sobre a própria pregação e a importância de querer e saber ouvir a palavra de Deus como quem saboreia um alimento que não só dá prazer, mas que também alimenta o corpo que dele precisa para bem viver. O pregador, aqui, é o portador por excelência do *logos*, da fala, do discurso que se tece como a mortalha feita por

Penélope<sup>148</sup>, sempre pronta para ser desfeita e refeita se necessário for, da mesma maneira que a linguagem constrói a sua tecitura na verticalidade do relacionamento humano-divino. Logo, consciente de que a palavra só produz bons frutos nos ouvintes se chega de forma compreensível até aqueles, então, fala da importância da pregação ao mesmo tempo em que a compara com o ofício dos padeiros<sup>149</sup>. Estranha maneira essa, a de começar uma pregação que versará sobre as principais virtudes que devemos possuir para buscarmos a nossa perfeição, falando sobre pães<sup>150</sup>. Por outro lado, o Cusano talvez queira simplesmente dizer aos seus ouvintes que a fé, a esperança e o amor são alimentos tão importantes para o espírito como o pão o é para o corpo. Afinal de contas, é Mateus 4, 4 e Lucas 4, 4, que servem de mote para esta parte do Sermão: «Ensina-nos Cristo, quando afirma Mateus 4 e Lucas 4, que «não só de pão vive o homem, mas» também «na palavra

---

<sup>148</sup> Cf. *Odisseia*, II, 94-104.

<sup>149</sup> Para a força da palavra em Nicolau de Cusa, remetemos ao já citado estudo de J. M. ANDRÉ, «Nicolau de Cusa e a força...», *art. cit.*, 2006. Para o aspecto da palavra como pão e as referências ao Sermão que nos referimos agora, mais explicitamente a parte IV desse estudo, p. 22 e sqq.

<sup>150</sup> Nicolau de Cusa faz-nos, mais uma vez, recordar Platão no diálogo *Sofista*. Logo no início, um dos personagens pergunta que assunto será escolhido, ao mesmo tempo, simples e fácil de conhecer para se chegar até a definição do sofista. A metáfora escolhida é a do pescador, pois é um assunto bastante conhecido por todos, e, a partir daí, Platão divide as artes em dois tipos: produtivas e aquisitivas, e as divisões multiplicam-se numa série de subdivisões onde as imagens abordadas são todas do conhecimento das pessoas para as quais ele fala. Também no *Político* esse tipo de recurso foi utilizado e a metáfora escolhida foi a da arte da tecelagem. Mostrando todo o processo da técnica de produção da vestimenta, desde a escolha dos fios até a separação dos materiais que serão utilizados na feitura do roupa. Platão procurou mostrar que o político é aquele que consegue trabalhar com pessoas de diferentes temperamentos em prol do resultado comum, logo, a vestimenta bem feita é a metáfora da cidade bem governada. Assim, Platão, ao tentar definir o sofista, recorre à imagem do pescador e, ao procurar definir o político, recorre à imagem do trabalho feito na tecelagem. Nicolau de Cusa, por sua vez, ao buscar a melhor forma para explicar a importância da pregação serve-se da metáfora do padeiro através da sua arte de fazer pães. Portanto, a melhor imagem para aquele que quer se fazer compreender não é, necessariamente, a mais bem elaborada ou a mais sofisticada, mas a que chega de forma compreensível aos ouvintes ou aos leitores. Talvez, por isso, a “falta de gosto” a que se refere Vansteenberghé, sobre algumas imagens dos Sermões, justifique-se, por si só, em benefício da compreensibilidade do texto para o qual o próprio Vansteenberghé chama a atenção (cf. E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues...*, *op. cit.*, pp. 160-161. Ou, como escreve Counet ao comentar a importância que a oralidade assume nos textos cusanos: «Nicolas de Cues se révèle ici fidèle non seulement au mode d’expression de la Bible, mais également aux prescriptions de Platon qui insistait sur le fait que le véritable enseignement philosophique ne peut être qu’oral car c’est seulement dans ce cas de figure que le philosophe peut s’adapter aux capacités de compréhension et à la mentalité de son auditeur». J.-M. COUNET, «Prédication et pensée conjecturale chez Nicolas de Cues», in: *La prédication et l’Église chez...*, *op. cit.*, p. 135, pp. 131-152.

de Deus», que tem uma dupla reparação: uma do corpo, outra do espírito»<sup>151</sup>.

De toda forma, assim como há diferentes tipos de alimentos para o corpo ou, como diz o Sermão, diferentes tipos de pães, há também diferentes alimentos para o espírito. Seguindo bem de perto o Hino à caridade de São Paulo, o cardeal alemão coloca o amor como o mais importante, pois, «este amor que é a forma que dá o complemento a fé e a confiança ou a esperança é o que apreende, constringe e transforma»<sup>152</sup>. Logo, fé e esperança são formadas pelo amor, e, neste sentido, ele é mais significativo do que as outras virtudes. Observemos que no *Sermão* anterior, VII, o amor foi mostrado como forma e fim das virtudes («quia caritas forma et finis virtutum»); neste, é mostrado como «forma» ou «vita» «omnium virtutum» («Com efeito, a caridade é a forma ou a vida de todas as virtudes. Com efeito, se não tiver a caridade serei como o bronze que soa e que não tem nada de vida, como é mostrado pelo apóstolo»)<sup>153</sup>. Ora, quando se substitui o fim (*finis*) pela vida (*vita*), é o que acontece de um Sermão para o outro, dá-se muito mais dinamismo à virtude do amor, ou seja, enquanto fim, aquela dá sentido às outras virtudes, como objectivo último a ser buscado; enquanto vida, ela não só dá sentido às outras virtudes, como também vivifica (de maneira muito mais forte) todas as outras, uma vez que «vivere est motus delectabilissimus, qui non est sine amor». Sendo assim, dizer que o amor é a forma ou o fim ou a vida de todas as virtudes significa dizer que ele é o princípio, o meio e o fim. É princípio porque dá forma, é meio porque dá vida e é fim porque dá sentido, isto é, ao dar forma traz as coisas à luz da existência, ao dar vida dota todas as coisas com a capacidade de manterem-se existindo e, ao estabelecer um fim, estabelece não só o movimento de

---

<sup>151</sup> «Docet nos Christus, quando ait Mathaei 4º et Lucae 4º, quod «non in solo pane vivit homo, sed» et «in verbo Dei», duplicem esse refectioem: unam corporis, aliam spiritus». *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 1: 2-5, p. 140.

<sup>152</sup> «Hic amor, qui est forma dans complementum fidei et confidentiae sive spei, est, qui apprehendit constringitque et immutat». IDEM, *ibidem*, 6: 16-18, p. 144.

<sup>153</sup> *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 22:2-5, p. 157. «Caritas enim est «forma» seu «vita» «omnium virtutum». Nam «si caritatem non habuero, ero sicut aes tinniens» et nihil vitae habens, ut patet per Apostolum». Ainda para a ideia do amor como a maior das virtudes cf. *Sermão VI*, h XVI<sub>2</sub>, 18: 20-26, p. 108; *Sermão CLXXIX*, h XVIII<sub>4</sub>, 6: 42-45, p. 292; *Sermão CCXX*, h XIX<sub>2</sub>, 10: 1-4, p. 113 e *Sermão CCLXX*, h XIX<sub>6</sub>, 12: 1-7, p. 491.



tudo o que existe, mas também dota este movimento de sentido<sup>154</sup>, de tal modo, que só se aprende a se tornar perfeito tornando-se, ou seja, amando. O acto de amar, já o dissemos ao longo deste texto, constitui no pensamento cusano um movimento de aperfeiçoamento do ser das criaturas, e, neste sentido, podemos mais uma vez concordar com a teoria de Dupré acerca do amor como um problema ontológico: «Visto que »o princípio da relação, sem o qual não subsiste nada,« é importante para cada ente, 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 disto, 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»<sup>155</sup>.

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 poderem compreender o modo como se relacionam uns com os outros e com o mundo que os cerca. Para o nosso filósofo, possuir a virtude do amor significa nada temer. Ora, para muitas pessoas, somente quem nada ama nada teme, ao contrário disso, diz Nicolau de Cusa, se se quer ter o recto amor («*rectam caritatem*») é preciso jogar fora todo o temor, pois, se alguém teme é porque ainda não ama perfeitamente. Ora, se a caridade perfeita está unida ao amado e se amamos perfeitamente Cristo, nada tememos, mas não porque nada amamos e sim, porque amamos somente o próprio amor («*Deus caritas est*») e, por causa dele, todas as outras coisas, o que faz do amor «*vinculum unionis et concordiae*»<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> Nestas breves considerações derivadas do amor como forma ou fim ou vida das virtudes, resume-se, de algum modo, o que foi dito nas partes anteriores a esta em que abordamos a Trindade, o desejo e a beleza como expressões do amor. Enquanto princípio, meio e fim de uma unidade de sentido, o amor é uni-trino e tri-uno; ainda enquanto princípio, meio e fim, o amor é movimento, caminho e meta, é, portanto, desejo que se realiza como desejo e, enquanto princípio que dá forma e traz as coisas à luz da existência, o amor é beleza.

<sup>155</sup> W. DUPRÉ, «*Liebe als Grundbestandteil allen...*», *art. cit.*, p. 66. O Sermão que ora expomos é o Sermão condutor desta tese de Dupré.

<sup>156</sup> «Vínculo de união e de concórdia». Para expressão dessas ideias cf. *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, § 23 e

Sobre este vínculo de união e concórdia, pergunta, retoricamente, o cardeal alemão: «Não é este mundo constringido para que seja um mundo uno que persiste numa certa vinculação do amor difusa por todas as coisas que são do mundo?»<sup>157</sup>. 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 coisas<sup>158</sup>.

Logo, não é de estranhar que todo o nosso corpo sirva ao espírito e que todo esse mundo seja despertado para vida pelo amor<sup>159</sup>. Certamente, compreender o amor/caridade como forma ou vida de todas as virtudes significa

---

sqq. O *Sermão CCXXXVIII*, h XIX<sub>3</sub>, 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».

<sup>157</sup> «Nonne mundus iste constringitur, ut sit unus mundus persistens quadam vinculatione amoris diffusi per omnia, quae mundi sunt?». *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 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”». J. M. ANDRÉ, «Nicolau de Cusa e a força...», *art. cit.*, p. 31.

<sup>158</sup> Cf. *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 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 actividade 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». J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, p. 459.

<sup>159</sup> Cf. *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 32: 7-9, p. 165.

tomá-lo nas mãos e apropriar-se dele, ou seja, vivê-lo plenamente. Significa, também, que por meio daquele 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 atracção universal<sup>160</sup> que se faz reflectir nas nossas acções e nas nossas obras, ou melhor, no nosso modo de estar no mundo<sup>161</sup>. Por isso, as palavras finais do Sermão não poderiam ser outras do que um chamamento ao amor ou, antes, à própria vida: «E a partir de agora, a fim de que agarremos a vida, amemos a mesma com máximo amor!»<sup>162</sup>.

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 emanação da alma do artífice. 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

---

<sup>160</sup> Esse movimento de atracção 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 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 XVIII<sub>2</sub>, § 10, p. 177. Veja-se também os §§ 11 e 12, pp. 177-178. Para o tema do *amor diffusivum sui* cf. *Sermão VI*, h XVI<sub>2</sub>, 18: 20-26, p. 108; *Sermão CLXXXVIII*, h XVIII<sub>4</sub>, 2: 38-48, e 4: 12-17, p. 354; *Sermão CCXXII*, h XIX<sub>2</sub>, 1: 4-7, p. 121; e *Sermão CCXXXII*, h XIX<sub>3</sub>, 2: 14-21, p. 180.

<sup>161</sup> Neste mesmo direccionamento 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» W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen...», *art. cit.*, pp. 68-69.

<sup>162</sup> «Et hinc, ut capiamus vitam, amemus ipsam maximo amore!». *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 32:14-15, p. 165.

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 uma certa semelhança com o bem divino<sup>163</sup>. 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 participado<sup>164</sup>.

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 místico escreve, no *Sermão CLI*, uma passagem semelhante àquela do *Sermão XLI* em que fala da difusão do amor em todas as coisas; porém, no *Sermão CLI*, o passo fala da tendência de todas as coisas à unidade<sup>165</sup>:

«Do mesmo modo, todas as coisas tendem para a unidade. A natureza dos diversos elementos se faz uma só coisa, de diversas

---

<sup>163</sup> Como é-nos mostrado no *Sermão CLXXII*, h XVIII<sub>3</sub>, 1: 38-42, p. 249, quando o Cusano 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».

<sup>164</sup> Cf. *Sermão CLI*, h XVIII<sub>2</sub>, 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 XVIII<sub>4</sub>, 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 Deis sumus factura, nos diligit et ut pater ut frater, quia nostram assumpsit naturam. Et quia est abundantia et effluentia bonitatis, communicare vult eam capacibus».

<sup>165</sup> Essa tendência de todas as coisas à unidade, logicamente, implica uma tentativa de compreensão do Uno e esta tentativa se faz reflectir 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» W. BEIERWALTES, «Nicolás de Cusa: innovar inteligiendo...», *art.cit.*, 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 cusano 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». W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz...*, *op. cit.*, p. 26.

peçoas, ou seja, do masculino e do feminino [faz] um matrimónio uno, das diversas casas [faz] uma aldeia, desta um burgo, deste uma cidade, desta uma província, desta um reino, deste 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 direcção à unidade. Com efeito, o amor faz esta unidade. Enquanto os cidadãos preservam o amor, conservam a unidade»<sup>166</sup>.

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<sup>167</sup>. Ora, se o amor de Deus, reflectido 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.

Apresentada tal exigência, gostaríamos de retornar à ideia do amor

---

<sup>166</sup> «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 XVIII<sub>2</sub>, 11: 20-34, pp. 142-143.

<sup>167</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius.

como virtude, concentrando-nos, agora, em alguns excertos importantes do *Sermão CCXX* (de 1456). No primeiro deles é-nos dito: «A caridade é a forma que vivifica todo o acto virtuoso, sem a qual não há virtude viva»<sup>168</sup>. Deste modo, retomando a ideia do *Sermão XLI*, no *Sermão CCXX* a caridade também é mostrada (numa outra formulação) como forma que vivifica todo o acto 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, mais uma vez, 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 demonstrando, de igual maneira, como se depreende do título de um dos seus Sermões que retoma I João 3, 18, que as obras da caridade não podem ser feitas apenas com palavras, mas também com trabalho (*Sermão CXC*, «Non diligamus verbo neque lingua sed opera et veritate»).

Dando continuidade à mesma ideia do *Sermão XLI*, no *CCXX* também o amor 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 actos 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 actos 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»<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> «Caritas est forma vivificans omnem actum virtuosum, sine qua non est virtus viva». *Sermão CCXX*, h XIX<sub>2</sub>, 4: 22-24, p. 110.

<sup>169</sup> «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.

Quer isto dizer que a criatura encaminha-se para a perfeição pelos graus de amor (as formas amáveis) e através dos seus actos racionais<sup>170</sup>. 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 as duas dimensões humanas: o amar e o pensar. Neste sentido, a razão inclui o amor, posto que os actos racionais são aperfeiçoados por meio do amor, e o amor inclui a razão, já que é a forma e a perfeição daqueles actos.

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 a mesma adquira, ao longo das suas formulações, uma certa perfeição, ou, no mínimo, uma melhor precisão que Nicolau de Cusa, aos poucos, foi tentando alcançar<sup>171</sup>. Deste modo, nos Sermões, o amor mantém-se definido como virtude, todavia, as definições sofreram pequenas modificações. No *Sermão VII* (de 1431) o amor é definido como «a forma e o fim das virtudes»; no *Sermão XLI* (de 1444) a definição exposta passa a ser a de que o amor é «a forma ou vida de todas as virtudes»; por fim, no *Sermão CCXX* (de 1456) o amor como virtude recebe, pelo menos, cinco formulações dentre as quais já destacamos três: é «a forma que vivifica todo o acto virtuoso», «forma e perfeição de todos os actos racionais ou das virtudes» e «forma de todas as formas amáveis»<sup>172</sup>. É interessante observar que todas as definições pertencem ao campo da ética, fazendo do amor não só, como escreve Dupré, uma componente fundamental de todo o ser, mas também, como defende Senger, o

---

<sup>170</sup> 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.

<sup>171</sup> A exemplo do que acontece na formulação cusana dos nomes divinos.

<sup>172</sup> 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 XIX<sub>7,24</sub>: 8-10, 25: 1-7, pp. 636-637.

princípio por excelência de toda virtude<sup>173</sup>.

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, 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 direcção, o amor enforma enquanto «forma», dá sentido enquanto «fim», vivifica enquanto «vida», fortalece enquanto «acção virtuosa», aperfeiçoa enquanto «acto 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 as mesmas 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 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 intelectual<sup>174</sup>. Aquele vínculo, de alguma forma, se expressa com o conceito do *amor diffusivum sui*, na medida em que este comporta 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”<sup>175</sup>, 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

---

<sup>173</sup> Cf. W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen...», *art. cit.*, *passim* e H. G. SENGER, «Zur Frage nach einer...», *art. cit.*, p. 117.

<sup>174</sup> Cf. *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, 9: 5-7, p. 238.

<sup>175</sup> 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; [...]».



estas que queremos destacar no nosso próximo diagrama. Como o nosso objectivo inicial era seguir uma cronologia, complementaremos as formulações já citadas com outras que ainda não foram elencadas. Nosso intuito é oferecer uma melhor visão das definições do amor que aparecem nos Sermões, proporcionando, ao mesmo tempo, um quadro geral de uma hermenêutica do amor na pregação cusana. Vejamos:

Sermão	Ano	Definições do Amor ou da Caridade
VII	1431	. Caritas forma et finis est virtutum.
XLI	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	1446	. Caritas est vis uniens affectum animae cum vita sua.
CV	1451	. Amor est forma informis voluntatis
CCXX	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	1456	. Amor veritatis est forma animam intellectivam formans et vivificans atque in motu ponens.
CCLIII	1456	. Amor vis est altissimi Spiritus.
CCLXXVIII	1457	. Caritas forma formans perfecta est.
CCLXXXV	1457	. Caritas est forma incorruptibilium virtutum.

DIAGRAMA 5

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 redacção 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, o Cusano 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 o que já afirmámos no decorrer da nossa tese, quer dizer, o facto de o tema do amor ser abordado ao longo dos anos nos textos de Nicolau de Cusa demonstra, 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 nossa 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; pelo contrário, apenas confirma a abrangência de *amor*, pois se este pode ser usado para definir a «forma da vontade disforme», também pode significar a «forma que actua, vivifica e põe em movimento a alma intelectual», dando conta, portanto, dos vários aspectos do tema independente do plano a que se refere, seja este divino ou humano. Ainda em relação a este ponto, a cronologia não nos pode ajudar muito em termos dos usos de *caritas* e de *amor*, pois se é verdade que o texto por excelência na escolha de *amor* é o *De visione dei* (de 1453), a definição de amor com a utilização de tal palavra (*amor*) já aparece no Sermão de 1444, e num outro Sermão, de 1456, a caridade é definida como «amor do amor». Logo, perseguir somente a escolha entre um dos termos usados para definir o amor não nos pode levar muito longe. Por outro lado, se olharmos para a cronologia apresentada acima (diagrama 5), veremos que as definições do amor intensificam-se nos Sermões dos anos 50, ajudando a formar, juntamente com o *De visione dei* e a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*, um conjunto de escritos representativos sobre tal temática e, conseqüentemente, também representativos sobre a relação entre amor e mística que se intensifica nestes textos e que se reflecte, de igual maneira, na pregação daqueles anos.

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 virtude<sup>176</sup>. Com excepção de cinco expressões, todas as outras definem o amor ou a caridade como forma,

---

<sup>176</sup> 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 harmónica, sem cair no exagero de uma mística meramente afectiva ou excessivamente intelectual. Para as referências precisas das influências sofridas pelo Cusano remetemos para o aparato crítico dos Sermões que fazemos referência.

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 ideal<sup>177</sup>, fazendo daquilo que aparece uma manifestação directa do conteúdo recebido, daí se poder pensar a *forma* como *essentia*, ou melhor, como *forma essendi*<sup>178</sup>. 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 5, como forma das virtudes incorruptíveis<sup>179</sup>.

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 Cristo<sup>180</sup>. 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 potência<sup>181</sup>. Ora, se atentarmos para as cinco expressões em

---

<sup>177</sup> Em grego, por exemplo, o termo *idea*, fortemente relacionado à filosofia platônica, pode tanto ser traduzido por forma distintiva, carácter específico de algo ou forma ideal, quanto por forma, aparência ou aspecto exterior, cf. A. BAILLY, *Abrégé du dictionnaire grec-français...*, *op. cit.*, p. 429.

<sup>178</sup> É neste sentido que Nicolau de Cusa usa o termo.

<sup>179</sup> No *Sermão CCLXXVII*, h XIX<sub>6</sub>, 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 5, «a forma perfeita que forma» ou que cria ou ainda, como opta André na sua tradução do *De docta ignorantia*, que actua, indicando deste modo um certo movimento no acto de “formar”, cf. J. M. ANDRÉ, trad., int. e notas de *A douta...*, *op. cit.*, *passim*. Todas as vezes em que aparece, por exemplo, a expressão «*fides formata*», André traduz «*formata*» por «*actuada*».

<sup>180</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. VI, § 220, p. 46.

<sup>181</sup> Cf. P. FLOBERT, *Le grand Gaffiot – dictionnaire latin-français...*, *op. cit.*, pp. 1770-1711.

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 CCLIII*) seja uma força humana (*Sermão LXXI*). Logo, os termos *vinculum*, *virtus* e *vis* estão fortemente ligados à semântica do amor na pregação cusana.

Além disso, Dupré, no seu estudo já muitas vezes citado por nós, traduz *virtus* tanto por *Tugend* (virtude) quanto por *Kraft* (força, vigor) e isso reflecte 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 acto 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”, já foi dito, 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* («von Wesen, Kraft und Tat») <sup>182</sup>.

O que podemos notar, ainda em relação ao diagrama 5, 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 CCXX* ilustram bem essa ideia, pois a caridade é definida como «amor

---

<sup>182</sup> Cf. nota 161 supra.

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 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»<sup>183</sup>. 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 5), o amor ali contido deve ser o exemplar a ser seguido, já que ele actua em todas as coisas realizando um vínculo de união e de concórdia.

Por fim, ao olharmos para a ordem temporal das definições do amor perceberemos 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, actuado, 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 muito havia reflectido sobre uma designação mais adequada acerca de Deus<sup>184</sup>, 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

---

<sup>183</sup> «Deus est complicatio virtutis omnis amoris». *Sermão CV*, Cod. Vat. Lat., 1245 fol. 21<sup>va</sup>, § 4.

<sup>184</sup> 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*, *possest*, *non-aliud*, *posse factum* e *posse ipsum*.

isso, em um dos seus últimos escritos, o Cusano afirma que a nossa busca da sabedoria inefável pode ser obtida muito mais no silêncio e na visão do que no falar e no ouvir<sup>185</sup>. 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 connosco a comunhão da riqueza de uma linguagem simbólica que também procura dar conta do significado do amor.

---

<sup>185</sup> Cf. *De venatione sapientiae*, h XII, Cap. XXXIII, 100: 6-9, p. 95.

## Capítulo VIII – Algumas metáforas dos discursos sobre o amor

Apresentadas as expressões do amor e continuando no plano da sua simbologia, queremos dedicar o último capítulo deste trabalho às metáforas, concentrando-nos mais especificamente nos discursos de Nicolau de Cusa sobre o amor. Já vimos ao longo do nosso texto que as definições do amor, nos escritos filosóficos, são escassas, mas, mesmo assim, o tema, de alguma forma, está sempre presente. Ora, esta presença já foi mostrada de diferentes maneiras, assumindo no V capítulo e na terceira parte desta tese toda a força do seu simbolismo. Por outro lado, quando fixamos o nosso olhar na pregação cusana, encontramos um número considerável de definições que não só reitera as ideias sobre o amor desenvolvidas nos outros escritos do filósofo de Cusa, como também direcciona o tema para o plano ético, onde, em última instância, o amor é definido como forma das virtudes incorruptíveis. Todavia, não se trata apenas de um direcionamento para tal plano, na verdade, é antes o caminho inverso que é feito, ou seja, o tema do amor tem como foco ou como fonte a dimensão da ética, por isso o encaminhamento das definições para o âmbito dessa dimensão só se mostra naturalmente possível porque as próprias definições têm como origem aquele centro. Sendo assim, semelhante a um movimento de processão e retorno – de explicação e complicação em linguagem cusana –, o centro comum das definições metafóricas sobre o amor tem uma unidade de sentido, da qual derivam os sentidos do amor e para a qual retornam o amor e seus sentidos. Não obstante, este movimento dinâmico expresso na complicação-explicação-complicação esbarra, assim como o tema sobre Deus ou sobre os nomes divinos, na linguagem e, conseqüentemente, nos seus limites. Logo, nada mais natural do que apresentar o amor através de um discurso metafórico, construindo, assim, não só uma ética, mas também uma simbologia do amor.

Todos os estudiosos do pensamento cusano reconhecem a sua

filosofia como a expressão maior de um pensamento simbólico<sup>1</sup>. A valorização positiva de imagens e da imaginação manifesta-se, como afirma Reinhardt, tanto nos Sermões como em muitos opúsculos<sup>2</sup>. André, por sua vez, dedica toda a sua dissertação de doutoramento ao tema do simbolismo no pensador moselano e assevera: «[...] a filosofia de Nicolau de Cusa é eminentemente uma filosofia do símbolo e da interpretação»<sup>3</sup>. Neste mesmo direcionamento, Schwaetzer defende que a filosofia simbólica do pensador alemão encontra sua legitimação metódica com o conceito de *imaginatio* na sua relação com a *ratio*<sup>4</sup>. O próprio Nicolau de Cusa escreve, por exemplo, em *De docta ignorantia*, ao fazer uma referência a 1 Cor. 13-12, que as coisas espirituais, inatingíveis por nós, podem ser investigadas simbolicamente (*symbolice investigentur*)<sup>5</sup>. Em *De coniecturis*, ao abordar as

---

<sup>1</sup> As fontes inspiradoras de um tal pensamento são, por um lado, os textos bíblicos e as imagens ali encontradas e redimensionadas nos textos cusanos, sobretudo, como é natural, nos *Sermões*; e por outro lado, a filosofia neoplatónica expressa, principalmente, através dos escritos do pseudo-Dionísio e do seu tradutor, o filósofo irlandês João Escoto Eriúgena. Há de se destacar a sua concepção teofânica do mundo e também as suas fórmulas paradoxais (cf. *De divisione naturae*, Liber III, PL CXXII, col. 678 C e 633 A-B, respectivamente) que antecipam, de algum modo, as fórmulas que compõem a filosofia simbólica cusana. Para uma comparação entre Eriúgena e o Cusano, no que se refere à doutrina da criação, veja-se C. RICCATI, “*Processio*,, et “*explicatio*,,..., *op. cit.*. No que diz respeito à teofania nos dois pensadores, veja-se W. BEIERWALTES, «Teophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena», in: K. REINHARDT und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg, S. Roderer-Verlag, 2007, Philosophie interdisziplinär, Band 19, pp. 103-133.

<sup>2</sup> Cf. K. REINHARDT, «Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa», in: *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa...*, *op. cit.*, p. 431, pp. 423-435. Conclui seu estudo afirmando que: «Las metáforas son solamente el punto de partida del proceso de conocimiento, que no llega nunca a una comprensión exhaustiva de Dios; ni siquiera en la visión facial, es capaz el hombre de comprender la esencia de Dios. Por otra parte, los nombres bíblicos de la Trinidad en especial y las metáforas en general son un punto de partida sólido, cierto y una fuente inagotable de ulteriores consideraciones». IDEM, *ibidem*, p. 435.

<sup>3</sup> J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, p. 390. Tal declaração é complementada com as seguintes palavras: «Nesta afirmação se condensa a fecundidade do seu pensamento, que, todavia, só será autenticamente dimensionada se encarada na sua especificidade. Essa especificidade, ao mesmo tempo que significa a superação de uma tradição que para ele conflui, significa simultaneamente a abertura de caminhos novos, em grande parte esquecidos pela Modernidade e que o pensamento contemporâneo parece procurar». IDEM, *ibidem*.

<sup>4</sup> Cf. H. SCHWAETZER, «Die methodische Begründung der Cusanischen Symbolphilosophie: zum systematischen Verhältnis von *imaginatio* und *visio*», in: *Intellectus und Imaginatio...*, *op. cit.*, p. 89, pp. 83-95.

<sup>5</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XI, 30: 4-13, p. 40. Reitera a necessidade de uma investigação simbólica neste mesmo livro cf. § 33, pp. 44-46 e Liber secundus, *Prologus*, 90: 3-7, p. 2.



diferenças entre a alma e o corpo, utiliza mesmo a expressão *symbolica venatio*<sup>6</sup> e em o *Idiota de mente* quando o “fazedor de colheres” fala para o orador sobre a sua arte, diz que ao fazê-lo investiga simbolicamente (*symbolice inquiri*) o que quer, enquanto alimenta a mente, molda as colheres e restaura o corpo<sup>7</sup>. Nos Sermões aparece apenas uma única vez o termo *symbolica* e isso se dá quando o Cusano refere-se à ideia de concordância, sendo o seu significado particularmente interessante para o nosso trabalho. Diz, ao tratar da paixão de Cristo:

«Tua humanidade é o degrau pelo qual a criatura ascende a Deus. «Do finito ao infinito não há qualquer proporção», mas da tua humanidade para as criaturas há uma concordância simbólica. Assim como nós ascendemos a ti pelo teu amor e em ti somos transformados, do mesmo modo estamos unidos a ti, como a tua humanidade está unida a Deus»<sup>8</sup>.

Ora bem, a *symbolica concordantia* dá-se não só tomando como ponto de partida a humanidade de Deus, encarnada na imagem do seu único filho, mas também por meio do amor, posto que através deste ascendemos a Deus e neste somos transformados, ainda que permaneçamos sempre como um *secundus deus*, para usar uma outra metáfora cusana<sup>9</sup>. Na simbologia da paixão de Cristo, sua morte e

---

<sup>6</sup> «Talibus quidem **symbolicis venationibus** de corporalis naturae explicatione ad animae potentiam ascende atque cuiusque animalis virtutem animae ita complicatam concipe contracte, uti explicatam corporis varietatem coniecturaris». *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. X, 126: 1-4, p. 121, grifo nosso. Torna a repetir, não mais a expressão “caça simbólica”, mas a ideia da simbologia nos §§ 7 e 9 da primeira parte, pp. 11-12 e p. 14, bem como nos §§ 103, 111 e 138 da segunda parte, pp. 99-100, pp. 107-108 e pp. 135-136.

<sup>7</sup> «Idiota: Immo in hac mea arte id, quod volo, symbolice inquiri et mentem depasco, commuto coclearia et corpus reficio; ita quidem omnia mihi necessaria, quantum sufficit, attingo». *Idiota de mente*, h V, Cap. I, 55: 1-3, p. 89. Afirma, no Cap. II: «Idiota: Applicabo igitur ex hac coclearia arte symbolica paradigmata, ut sensibilia fiant quae dixeris». IDEM, *ibidem*, 62: 3-4, p. 95. Fala ainda da natureza simbólica do número cf. Cap. VI, § 88, pp. 132-133 e § 92, pp. 136-138 e de medição simbólica cf. Cap. IX, § 125, pp. 178.

<sup>8</sup> «Tua humanitas est scala, per quam creatura in Deum ascendit. «Finit ad infinitum nulla est proportio», sed tuae humanitatis ad creaturas est symbolica concordantia. Ad te igitur per tui amorem ascendimus et in te transformamur et sic per te, ut tua humanitas Deo unita est, unimur». *Sermão III*, h XVI<sub>1</sub>, 11: 8-14, p. 48.

<sup>9</sup> A fórmula «secundus deus» aparece em *De beryllo*, h XI<sub>1</sub>, 7: 2, p. 9 e resume bem a importância que o filósofo alemão dá as metáforas. Ao aceitar a expressão oriunda de Hermes Trimegisto, Nicolau de Cusa a reutiliza num contexto cristão e, neste, mostra o ponto em que as criações divina e humana se cruzam. Deste modo, o criador ao criar um ser que cria, cria um *secundum deum* que cria um mundo *rationalium entium et formarum artificialium* que, por sua vez, são imagens do intelecto humano da mesma forma que as criaturas são imagens do intelecto divino, que cria um mundo *entium realium et naturalium formarum*. A metáfora do homem como “segundo deus” permite não só, como toda

ressurreição, Nicolau de Cusa encontra, no Deus “tornado” homem e no homem “tornado” Deus, o cruzamento da concordância simbólica entre o humano e divino, encontra, pois, o sentido da humanidade revestido aqui pela instância do amor. Amor que tanto une Deus aos homens quanto os homens a Deus. Na “simbologia da Paixão” há um duplo movimento expresso pela dinâmica do amor: não é só Deus, que num acto de amor divino, “desce” até as suas criaturas, são, sobretudo, as suas criaturas, num acto de amor humano, que se “elevam” até Deus. A *processio divina* não estaria completa, do ponto de vista da criatura, sem a *reditio humana*. No momento em que se tocam a *processio* e a *reditio* temos a determinação concreta da reciprocidade do encontro pautada na reciprocidade do amor<sup>10</sup>.

Este encontro, expresso pela *symbolica concordantia*, é determinado pela humanidade, na medida em que quanto mais o homem pertence a si mesmo, quer dizer, quanto mais assume a sua humanidade e nesta a sua capacidade de pensar, de amar, de falar e de calar, mais se distingue das outras criaturas e mais semelhante se torna ao criador. Logo, se não há proporção entre o finito e o infinito, há uma concordância simbólica entre a “humanidade de Deus” e a “humanidade do homem”. Concordância que, em última análise, gera todo o simbolismo do nascimento de Deus na alma do homem que carrega, por sua vez, as

---

metáfora, fazer uma comparação (neste caso entre criador e criatura), mas também manter a ideia da importância da individualidade e com esta da liberdade e da criatividade humana que atravessa a filosofia cusana. Para um estudo sobre a expressão «secundo deus», cf. K. BORMANN, *Nikolaus von Kues: »Der Mensch als zweiter Gott«*, in: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 5, Trier, Paulinus, 1999. Para o tema da liberdade remetemos para as indicações dos textos que se encontram no item 3 do nosso Cap. V. Sobre a criatividade, veja-se a dissertação de T. van VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, E. J. BRILL, 1977. Também, M. THURNER, «Imagination als Kreativität nach Nikolaus Cusanus», in: *Intellectus und Imaginatio...*, *op. cit.*, pp. 97-109.

<sup>10</sup> Para o amor como o elo de ligação entre o homem e Deus, cf. W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen...», *art. cit.*, pp. 80-82. Acerca de um outro impulso importante para a filosofia cusana que termina por corroborar o que dissemos no parágrafo acima sobre a humanidade, encontramos as palavras de K. REINHARDT, «Conocimiento simbólico: acerca del uso...», *art. cit.*, p. 433: «Otro impulso para buscar la presencia de Dios en las criaturas mismas viene de la cristología. En la persona de Jesucristo coinciden naturaleza divina y humana, como Nicolás expone en el III libro del *De docta ignorantia*. Entre Dios y la naturaleza humana existe, pues, non sólo una relación de similitud, sino, hasta un cierto grado, de igualdad, ciertamente una igualdad que excluye toda confusión. Este concepto de Cristo trae consigo necesariamente consecuencias gnoseológicas».

ideias da *filiatio*, da *christiformitas* e da *deiformitas*<sup>11</sup>, muitas vezes representadas pela metáfora da luz e fortemente ligadas à ideia da similitude ou do homem enquanto imagem viva de Deus. É bom lembrar que o tema da *filiatio dei* está intrinsecamente relacionado ao amor, posto que o nosso místico afirma, muitas vezes nos Sermões, que sem amor não se pode atingir a filiação de Deus<sup>12</sup>.

É interessante notar que no texto do *De filiatione dei* Nicolau de Cusa, ao buscar um exemplo que deve ajudar-nos a compreender a ideia da filiação, aborda a questão através da relação mestre-discípulo, mostrando como a força da palavra tem a sua importância para a aproximação do homem a Deus. Na doutrina do mestre, ele afirma que resplandece o afecto deste que reluz, de forma diversa, na sua pronúncia, conforme os modos da sua expressão. Acrescenta que a palavra dá fruto e este resplandece naquele magistério cujo afecto emana fecundo e magistral<sup>13</sup>. Ele introduz, assim, o tema da *theologia sermocinali*, expresso com todas as palavras no *Idiota de sapientia*<sup>14</sup> e, também, a metáfora do alimento, aqui expressa como fruto, que é amplamente desenvolvida nos seus textos – principalmente nos Sermões – através da metáfora da palavra como pão<sup>15</sup>. De toda

---

<sup>11</sup> Para este grupo de conceitos cf. *De filiatione dei*, h VI, *passim*, *De dato patris luminum*, h IV, *passim* e também *De visione dei*, h VI, Caps. XVIII-XX. O tema do nascimento de Deus na alma é amplamente tratado nos *Sermões*. Apenas para ilustrar cf. *Sermões CLIV*, h XVIII<sub>2</sub>, § 19, pp. 164-165; *CCLX*, h XIX<sub>5</sub>, §§ 13, 14 e 15, pp. 401-402; *CCLXXVIII*, h XIX<sub>6</sub>, §§ 25 e 29, pp. 573-574; *CCLXXXII*, h XIX<sub>6</sub>, §§ 13, 15, 16, 17 e 18, pp. 610-611; e *CCXC*, h XIX<sub>7</sub>, § 13, p. 663. Para estudos sobre o tema, muitas são as referências, no entanto, limitamo-nos aqui a três textos: H. SCHWAETZER, «L'importance d'Eckhart dans la genèse...», *art. cit.*, pp. 101-120; K. REINHARDT, «Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues», in: *Nikolaus von Kues als Prediger, op. cit.*, pp. 61-78; e H. SCHNARR, «Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Wer den ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem Weg zu Jesus Christus», in: *MFCG* (31), 2006, pp. 103-135.

<sup>12</sup> Cf. *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, § 3, p. 236; *Sermão CCLXXVIII*, h XIX<sub>6</sub>, § 9, p. 569 e *Sermão CCXC*, h XIX<sub>7</sub>, § 14, p. 663. Para o conceito de *filiatio Dei* relacionado à *viva similitudo*, veja-se: H. SCHWATZER, «*Viva imago Dei – Überlegungen zum Ursprung...*», *art. cit.*. Este autor tem, ultimamente, dedicado alguns estudos ao tema da *filiatio dei*.

<sup>13</sup> Cf. *De filiatione dei*, h IV, § 75, p. 55.

<sup>14</sup> Cf. *Idiota de sapientia*, h IV, Liber secundus, § 33, p. 66.

<sup>15</sup> Para a força da palavra como pão, remetemos ao estudo de J. M. ANDRÉ, «Nicolau de Cusa e a força...», *art. cit.* (cf. nota 42 do nosso Cap. V). Sobre este tema, acrescentamos agora: K. REINHARDT, «“Wo sollen wir Brot kaufen...” (Joh 6, 5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes», in: *Trierer Theologische Zeitschrift* (102), 1993, pp. 101-109 e W. LENTZEN-DEIS, «Les prédicateurs sont comme des

forma, André defende a ideia, com a qual nós naturalmente concordamos, de que a força da palavra é também a força do afecto e do amor<sup>16</sup>. Como tal, é uma força que se difunde como o bem *diffusivum sui* e que por possuir tão grande poder não pode ser definida de forma simples, precisando cada vez mais de uma linguagem metafórica. Neste tipo de discurso o Cusano desenvolve, também, uma série de metáforas que se tornaram clássicas na sua filosofia.

Por exemplo, a metáfora da luz que pode expressar o nascimento de Deus na alma humana, a metáfora do alimento (do fruto ou do pão) onde pode ser encontrada a ideia da força da palavra e, ainda, a metáfora do mundo como livro, a metáfora do espelho e a metáfora do retrato ou da pintura<sup>17</sup>. De toda forma, todas as metáforas aqui brevemente elencadas têm recebido, ao longo dos anos, a atenção dos estudiosos. Na maioria das vezes, essa atenção concentra-se na relação daquelas metáforas com o intelecto, o que é natural, já que a importância de tal instância na filosofia cusana aparece, explicitamente, em todos os textos do pensador moselano. O que não é tão evidente, mas nem por isso deixa de ser importante, é a relação daquelas e de outras metáforas com o amor, instância igualmente significativa na filosofia de Nicolau de Cusa, contudo, ainda pouco explorada pelos investigadores da sua filosofia. Deste modo, não focaremos nossa atenção sobre as metáforas aqui aludidas, ou se para elas olharmos será com a

---

boulangers», in: *La prédication et l'Église chez...*, *op. cit.*, pp. 107-118. Para uma visão de conjunto dos textos de Nicolau de Cusa onde são abordadas não só a ideia da palavra como pão, mas também a questão da importância da força da palavra, leia-se o estudo de André citado no início desta nota.

<sup>16</sup> Cf. J. M. ANDRÉ, «Nicolau de Cusa e a força...», *art. cit.*, p. 28.

<sup>17</sup> Para o mundo como livro, cf. *Compendium*, h XI<sub>3</sub>, Cap. VIII, §§ 22 e 23, pp.17-19 (aí também encontra-se a metáfora do *homo cosmographus*); *De beryllo*, h XI<sub>1</sub>, § 66, pp. 16-77; *De apice theoriae*, h XII, § 21, p. 132; também os *Sermões VIII*, h XVI<sub>2</sub>, § 16, p. 155; *XXIII*, h XVI<sub>4</sub>, §§ 14 e 15, p. 367; *CXLI*, h XVIII<sub>2</sub>, § 5, pp. 95 e 96; e *CCLIV*, h XIX<sub>4</sub>, § 33, p. 353. Para um estudo desta metáfora cf. K. YAMAKY, «Buchmetaphorik als »Apparitio Dei« in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues», in: *MFCG* (30), pp. 117-144. Para a metáfora do espelho e do retrato, remetemos para o livro já citado: *Spiegel und Porträt...* Aí encontram-se não só estudos sobre estas duas metáforas, bem como, nesses estudos, referências precisas sobre essas imagens nos textos cusanos. Ainda em relação a estas e a outras metáforas cf. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.* (sobretudo III parte – o mundo dos símbolos em Nicolau de Cusa) e C. L. MILLER, *Reading Cusanus. Metaphor and dialectic in a conjectural universe*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2003.

intenção de mostrar que naquelas também podemos encontrar um discurso sobre o amor.

Ora bem, como a nossa tese não tem por objectivo analisar o tema das metáforas em Nicolau de Cusa, mas circunscreve-se no âmbito de uma hermenêutica do amor, parece-nos fazer sentido “concluir” nosso texto com um capítulo sobre «algumas metáforas dos discursos sobre amor», sendo este mais um modo de mostrar a importância do assunto no pensamento cusano, bem como, na sequência das expressões do amor e das suas definições, complementar a interpretação cusana sobre o tema com a linguagem que lhe é tão peculiar, a linguagem simbólica. Entretanto, é preciso esclarecer o duplo sentido que este capítulo comporta: primeiro, a ideia de que a pregação cusana corresponde, na maioria das vezes, a uma linguagem metafórica e nesta se reproduz um discurso sobre o amor, mesmo quando o Cusano não usa, explicitamente, metáforas sobre o amor; o segundo sentido que comporta o título diz respeito não só ao discurso metafórico, mas também, explicitamente, às metáforas do amor. Sendo assim, esta parte da nossa tese terá dois momentos. Primeiro abordaremos o discurso metafórico tendo como apoio dois campos semânticos, o que inclui a imagem da fonte de água ou da própria água e o que abrange a imagem da terra e daquilo que ela produz. Com isto queremos mostrar que estes discursos produzem, indirectamente, um discurso sobre o amor; depois, num segundo momento, procuraremos evidenciar, também na pregação cusana, duas metáforas do amor, a do calor ou do fogo e a da luz.

### **1. «*Et convertamus nos ad fontem amoris et boni indeficientis...*»: o discurso sobre a fonte e sobre a terra como discurso sobre o amor**

Pensemos, inicialmente, na imagem da fonte com suas características e vejamos até que ponto é possível relacioná-la ao discurso sobre o

amor. Nosso objectivo, nesta parte do texto, é mostrar que a pregação de Nicolau de Cusa ao falar sobre a fonte reveste-se de um discurso metafórico que, por si só, apresenta aspectos muito semelhantes a algumas características do amor expostas ao longo desta tese. Sendo assim, as imagens da fonte que aparecem no seu discurso não nos autorizam, de forma explícita, a afirmar que a fonte é uma metáfora do amor; no entanto, permite-nos asseverar que o seu discurso é um discurso fontal e, deste modo, semelhante ao amor, a pregação é feita sob o símbolo da difusão. Além disso, começar com a imagem da fonte permite-nos não só reforçar a imagem da difusão do amor, apresentada no nosso capítulo anterior, mas também introduzir o surgimento de outros discursos metafóricos, já que a imagem da fonte oferece-nos não só a metáfora da água, mas também do bem, da beleza, do fogo, do calor, da luz e da vida<sup>18</sup>. Assim sendo, concentremo-nos, à partida, na imagem da fonte associada à água e naquilo que ela pode simbolizar quando inserida na filosofia cusana.

A imagem de uma fonte pode tanto evocar uma nascente de água, quanto a ideia de origem, causa ou princípio de alguma coisa. Não é demais lembrar que a linguagem cusana é, antes e acima de tudo, simbólica, por isso, poucos passos apresentam a imagem da água (a fonte como nascente) no seu sentido denotativo e, quando o fazem, é somente para introduzir o que será desenvolvido em termos conotativos<sup>19</sup>. Deste modo, afirma Nicolau de Cusa num

---

<sup>18</sup> Para a fonte da bondade, cf. *De filiatone dei*, h IV, Cap. V, 82: 9-11, p. 59; para a fonte da beleza e do bem, cf. *Dialogus de genesi*, h IV, V, 183:12-15, p. 127; para a fonte do fogo e do calor, cf. *De beryllo*, h XI<sub>1</sub>, 28: 10-14, p. 32; para a fonte da luz, cf. *De dato patris luminum*, h IV, IV, § 108, pp. 79-80 e V, § 115, p. 84; também *De visione dei*, h Cap. XXII, § 100, p. 78. Para a fonte da vida, cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. VIII, § 232, p. 62 e Cap. XII, § 258, p. 92; também *De visione dei*, h VI, Cap. IV, § 12, p. 16 e Cap. XXIV, § 113, p. 86. Em relação aos Sermões, pensamos que as referências que surgirão ao longo deste capítulo serão suficientes para repensá-los como uma fonte importante para o estudo do discurso metafórico no pensador alemão.

<sup>19</sup> Pensando nesses termos é importante mencionar o *Sermão CCLXIII*, h XIX<sub>5</sub>, § 18 e sqq. para a comparação que Nicolau de Cusa faz entre a água e a natureza humana. Para um estudo sobre esta relação, bem como sobre este Sermão, cf. K. REINHARDT, «Les Noces de Cana comme signe de l'union de l'âme humaine avec le Verbe de Dieu dans la prédication de Nicolas de Cues. Une analyse de «Sermo» CCLXIII», in: *La prédication et l'Église chez..., op. cit.*, pp. 91-105. Já a título de conclusão, o autor afirma que: «Si l'on considère rétrospectivement toutes ces réflexions, on devra reconnaître que la comparaison de l'âme humaine avec l'eau a provoqué le Cusain à livrer de

dos seus primeiros Sermões, o IX, de 1431: «E como a terra sem água nada gera ou produz, assim, com água, isto é, com o espírito vital, produz <erva verdejante e todo o gênero de coisas que tem semente> etc., isto é, operações naturais que se comparam à <vida> vegetativa etc.»<sup>20</sup>. Na seqüência, ele diz que por meio daquela (água) tem origem os frutos do afecto e da caridade («fructus affectus et caritatis»), logo, o significado primário (a água como fonte da vida) apenas introduz os muitos significados secundários como, por exemplo, o afecto e a caridade como frutos de uma árvore irrigada. A escolha dos verbos também nos permite passar do plano conceptual para o metafórico, ou seja, podemos identificar, pelo menos, três áreas semânticas referidas à imagem da fonte: uma diz respeito aos usos que podemos fazer da água, como beber, saciar a sede, apagar o fogo, refrescar-se e irrigar a terra («bibere, satiare, deficere, refrigerare et irrigare»); uma segunda acepção dá-nos a ideia de procedência, como os frutos que provém da terra que foi irrigada, para isto o Cusano usa verbos como proceder, gerar, originar e produzir («procedere, generare, orioriri et infundere»); por último, é possível perceber toda uma área semântica que se refere à ideia de difusão ou ao poder difusor da fonte d'água e nela, o bispo de Brixen usa em abundância os verbos que têm o sentido de emanar, transbordar, propagar, derramar-se, etc. («emanere, refluere, propagare, refluere etc.»).

Diante disto, podemos observar que os verbos usados por Nicolau de Cusa para falar sobre a fonte, sobretudo os verbos dos dois últimos grupos, indicam-na como lugar de origem de todas as coisas e, ao mesmo tempo, reflectem o poder difusivo que dela emana. Logo, o discurso sobre a fonte é um discurso sobre Deus, fonte de todas as coisas, dentre as quais o amor. Sendo assim, uma tal pregação não poderia ser mais apropriada, não só porque nela encontramos a origem

---

profondes méditations sur l'homme, son âme et son esprit, ainsi que sur la connaissance humaine», p. 103.

<sup>20</sup> «Et sicut terra sine aqua nihil gignit seu producit, sic cum aqua, id est vitali spiritu, producit <herbam virentem et omne genus habens sementem> etc., id est operationes naturali, quae comparantur <vitae> vegetative etc.». *Sermão IX*, h XVI<sub>2</sub>, 5: 20-23, p. 178.

de alguma coisa (conforme os verbos da segunda acepção), mas também encontramos a geração e a difusão de algo que é sustentado pela própria fonte (segundo os verbos da terceira acepção). Neste sentido, através do discurso fontal e mais precisamente através da imagem da água (que emana da fonte), nosso filósofo oferece-nos uma série de imagens que podem representar, na nossa interpretação, alguns aspectos do amor, como, por exemplo, o da geração (a terra sem água nada gera, assim como o espírito sem amor nada produz) e o da difusão (uma fonte d'água transborda, assim como o amor é difusivo de si próprio).

Uma bela metáfora sobre essa difusão encontra-se no *Sermão XLIX*, onde o filósofo de Cusa diz que Maria, convertida à fonte da água, transformou-se num aqueduto e que todos os santos tornaram-se campos férteis porque foram restaurados pelo grande rio que procede da fonte, ou seja, por Jesus<sup>21</sup>. O poder difusor e transformador da água é como o amor, chega a todos os lugares, porém, precisamos ser capazes de recebê-lo. Se não estivermos preparados para este acolhimento podemos, como os campos que recebem muita água, ficar inundados, mas isso nem sempre é sinal de fertilidade. De qualquer forma, o discurso sobre a fonte pode ser compreendido como um discurso metafórico sobre o amor, posto que possui muitas das características deste, como as ideias de origem (o amor tem um estatuto ontológico), de abundância («amor diffusivum sui») e de irrigação (amor como alimento do espírito). A água da fonte, portanto, assim como o amor, transborda e não se deixa represar, por mais que possa encontrar barreiras no seu caminho. A sua força é tanta que com mais ou menos vazão ela chega a todos os lugares, até mesmo naqueles mais recônditos e de difíceis acessos.

No entanto, não é só a imagem da fonte d'água que aparece na pregação cusana, podemos encontrar também o discurso fontal da beleza. Deste modo, num passo do *Sermão CCXLIII* lemos: «Eis aqui a trindade na unidade da essência da beleza, onde a fonte da beleza gera o entendimento da beleza, dos quais,

---

<sup>21</sup> Cf. *Sermão XLIX*, h XVII<sub>3</sub>, 8: 15-22, pp. 219-220. O *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, § 17, p. 241, diz que a água da vida é denominada, por sua natureza, caridade e, como tal, atrai todo o espírito capaz daquela.



surge o amor»<sup>22</sup>. Para além da imagem da trindade, que já mostramos como uma outra expressão do amor, aparece neste pequeno passo a imagem da fonte como origem da beleza («fons pulchritudinis») e, como tal, “lugar” de geração que, dentre outras coisas, gera a beleza e a compreensão da beleza como resultado do amor. Ora, apresentada desta forma, aquela fonte da beleza é o próprio Deus que cria todas as coisas, dentre estas o entendimento daquilo que ele cria e, assim, parece confirmar o *Sermão CCLXXV*: «Mas o belo inefável, fonte de todo o belo, tem em si toda a beleza pela perfeição eterna e infinita»<sup>23</sup>. Porém, procuremos uma outra imagem do discurso sobre a fonte que nos permita voltar ao amor, posto que já abordámos o belo como fulguração daquele tema. Talvez um passo do *Sermão CCXXXIII* possa ajudar-nos nesta tarefa; nele Nicolau de Cusa depois de dizer que devemos crescer com a caridade, que é o *amor ordinatus*, compara este tipo de amor (que também é denominado *amor substantialis*) ao *amor inordinatus*, chamado também de *accidentalis* e acrescenta: «Portanto, aquele que crê encontrar nisso [no *amor inordinatus*] a verdadeira satisfação e alegria está iludido, porque ali não está, mas na fonte onde tudo é belo e amável»<sup>24</sup>. Ora, se há uma fonte onde tudo é belo e amável, esta só pode ser uma fonte geradora de beleza e de amor<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> «Ecce trinitatem in unitate essentiae pulchritudinis, ubi fons pulchritudinis generat intellectum pulchritudinis, ex quibus amor». *Sermão CCXLIII*, h XIX<sub>3</sub>, 19: 10-13, p. 259. Em o *Dialogus de genesi*, h IV, V, 183: 12-15, p. 127, logo depois de falar sobre a harmonia, assevera: «Exire enim speciem, quae est assimilatio ipsius idem modo tali, est forma relucentiae pulchram ipsius idem, quod est absolute omnis pulchritudinis et boni fons, declinare».

<sup>23</sup> «Sed ineffabilis pulchritudo fons omnis pulchri in se omnem habeat pulchritudinem perfectione aeterna et infinita». *Sermão CCLXXV*, h XIX<sub>6</sub>, 20: 15-17, p. 540.

<sup>24</sup> «Credens igitur ibi gaudium et laetitiam veram reperire decipitur, quia ibi non est, sed in fonte, unde omne pulchrum et amabile». *Sermão CCXXXIII*, h XIX<sub>2</sub>, 9: 25-28, p. 130. Mais uma vez encontramos a mesma diferença para a qual já chamámos a atenção entre *caritas* e *amor*. No passo deste Sermão, a caridade é *amor ordinatus* ou *substantialis* e o amor pode ser considerado como *amor inordinatus* ou *accidentalis*. Portanto, a ideia de que o termo *amor* é mais abrangente do que *caritas* permanece.

<sup>25</sup> O passo acima é um dos poucos em que Nicolau de Cusa ilustra, explicitamente, o amor como uma fonte. Antes desse, o disse num Sermão já conhecido nosso, o *XLI*. Neste também utiliza a expressão «fonte de amor» numa parte em que fala sobre a caridade como vínculo de união e concórdia: «Et convertamus nos ad fontem amoris et boni indeficientis, ubi quies est dilectionis omnis desiderii amantis spiritus!». *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 26: 7-9, p. 161. Ainda neste Sermão encontramos a imagem da fonte da vida na sua relação com o amor: «Amor igitur ita vinculat spiritum intellectualem nostrum ad <fontem vitae>, ut sit 「sibi」 intime constrictus, sicut vita corporis vitae

Por isso, no *Sermão CCLXXIX*, o Cusano afirma que a fonte que é amada possui vida, razão e amor, complementando com a ideia de que amar a fonte da vida é viver na alegria<sup>26</sup>. De forma semelhante ao que acontece com o desejo, conforme a exposição que fizemos sobre o tema, o amor só parece poder ser saboreado através do acto de amar e, assim, ao bebermos da água que brota da fonte, ou seja, ao saborearmos o amor (posto que a fonte também é fonte de amor), sentimos a necessidade de continuar a beber daquela fonte que gera e alimenta toda a vida e para a qual retornamos sempre que temos sede. Já em *De docta ignorantia* podemos ver uma referência à fonte da vida como alimento imortal, de tal modo que o nosso filósofo diz: «E assim se saciam como se, sedentos, bebessem da fonte da vida. E como este acto de beber não muda para o passado, uma vez que se dá na eternidade, os bem-aventurados sempre estarão a beber e sempre serão saciados e nunca terão bebido [tudo] nem nunca terão ficado saturados»<sup>27</sup>.

Ora, se Deus é fonte de vida e, ao mesmo tempo, é denominado amor, este também deve ser compreendido como fonte de amor, muito embora a expressão *fons amoris* apareça apenas duas vezes nos textos do nosso filósofo<sup>28</sup>. Por outro lado, as ideias de vivificar e conservar, oriundas das funções vitais da água (que emana da fonte), podem ser aplicadas, sem que isso pareça forçado, às

---

animae». IDEM, *ibidem*, 24: 27-30, p. 159. Atentemos para o facto de a fonte do amor e do bem – ambos formam uma unidade já que tudo o que é amado é amado em razão do bem – ser apresentada como uma fonte perene cujo conteúdo (o amor e o bem) não acaba. Daí se poder falar em conversão, satisfação ou saciedade e repouso, porque Deus, segundo Nicolau de Cusa, é a fonte inesgotável do alimento que precisamos para a vida do espírito, só nele podemos encontrar nossa saciedade e nosso repouso, da mesma forma que o amante só pode descansar no amado («amans autem non postest quiescere nisi in amato»), porque neste encontra satisfação e alegria.

<sup>26</sup> Cf. *Sermão CCLXXIX*, h XIX<sub>6</sub>, § 7, pp. 581-582.

<sup>27</sup> «Satiantur itaque quasi sitientes de fonte vitae potantes. Et quia ista potatio non transit in praeteritum, cum sit in aeternitate, semper sunt beati potantes et semper satiantur, et numquam biberunt aut saturati fuerunt». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, 258: 14-18, p. 92. ANDRÉ, trad., p. 182. Ou, como acontece num passo do *De quaerendo deum*, h IV, III, 42: 14- 16, p. 29, onde, comparativamente, é afirmado que do mesmo modo que o veado deseja alcançar a fonte d'água, a alma, no fervor do amor, deseja alcançar Deus. Deus é, para a alma, o que a água é para um animal sedento: fonte de vida, de saciedade e de alegria. Em *De visione dei*, h VI, Cap. IV, § 12, p. 16, o homem é introduzido na fonte da vida inflamado de amor e alimentado pela infusão deste que desperta a sua sede.

<sup>28</sup> Cf. notas 24 e 25 supra.

funções do amor, bastando para isso revisitarmos os vários passos da obra cusana arrolados ao longo deste trabalho ou somente lembrar de um passo da *Carta a Albergati* que afirma que o homem não vive sem amor e que todas as coisas são conservadas por ele<sup>29</sup>. Além disso, por si só, a imagem que o discurso sobre a fonte d'água evoca traz à mente a ideia de perenidade, ou seja, de algo que não acaba e, ao mesmo tempo, de superabundância, de transbordamento, de algo que sobra, mas não por ser imperfeito e sim, por ser pleno<sup>30</sup>. Enfim, é da plenitude do amor que aqui lembramos ao lermos o discurso sobre a fonte, seja esta uma fonte d'água, de beleza, de fogo, de calor ou de luz<sup>31</sup>.

Neste sentido, o discurso sobre a fonte também pode ser pensado como um discurso sobre o conhecimento, com todas as outras metáforas que esta dimensão gnosiológica comporta e, sendo fonte de conhecimento, é também fonte de amor, posto que *cognoscere sit amare et amare cognoscere*<sup>32</sup>. O discurso fontal, de igual modo, pode ser compreendido como um discurso sobre a criação no seu duplo horizonte: o da criação divina e o da criação humana, incluindo neste processo de teofanização o homem como *imago viva dei*<sup>33</sup>. Evocando tal imagem e retornando à nossa metáfora inicial, a fonte d'água, podemos dizer que a água é

---

<sup>29</sup> Cf. *Carta a Albergati*, 12: 19-24, p. 30.

<sup>30</sup> A imagem da plenitude evocada pelo discurso da fonte é, do ponto de vista de uma simbologia, extremamente significativa.

<sup>31</sup> É preciso ressaltar que, embora só tenhamos nos detido na imagem da fonte d'água, o discurso fontal da pregação cusana também fala sobre a beleza, a bondade, o calor, o fogo e a luz. Na próxima parte, onde abordaremos as metáforas do calor ou do fogo e da luz, aquele discurso fontal voltará a aparecer.

<sup>32</sup> Ou como escreve André no seu belo estudo sobre as metáforas do conhecimento, em Nicolau de Cusa, na sua dimensão dialógica: «El amor es así la realización plena y la consumación del proceso del conocimiento como proceso dialógico». J. M. ANDRÉ, «Conocer es dialogar...», *art. cit.*, pp. 37-38.

<sup>33</sup> O que nos remete para a dimensão antropológica da filosofia cusana expressa, por exemplo, através da metáfora do espelho. Sobre isso, escreve Schwaetzer depois de ter referenciado Agostinho e o neoplatonismo: «Le Cusain trouve dans l'Écriture, en lien avec l'image du miroir vivant, l'idée que l'homme est une nature qui se façonne elle-même. L'homme est, tout d'abord, un miroir déformé, et ensuite un miroir taché. Les deux attributs représentent les défauts moraux et intellectuels. Le progrès moral et intellectuel forme, nous l'affirmons, les deux composantes du concept central de «*christiformitas*». H. SCHWAETZER, «La conformation au Christ d'après Nicolas de Cues», in: *La predicación et l'Église chez...*, *op. cit.*, p. 126, pp. 119-129. Sobre a longa tradição da imagem do espelho, cf. IDEM, *ibidem*, nota 1, p. 126.

uma espécie de espelho natural, nela reflecte não só o homem, mas também o mundo inteiro e, como o homem é imagem de Deus, no espelho (da água) reflecte-se também Deus e com este o amor, conforme as palavras expressas em *De visione dei*: «Contemplo agora no espelho, na imagem, no enigma, a vida eterna porque ela não é senão a visão bem-aventurada na qual jamais deixas de me olhar com o máximo amor, até ao mais profundo da minha alma»<sup>34</sup>.

Apresentado este primeiro discurso e como consequência directa do significado da fonte d'água, gostaríamos, agora, de abordar o discurso sobre a terra e sobre aquilo que ela produz quando é devidamente semeada. É, mais uma vez, com o *Sermão XLI* que queremos introduzir este novo discurso, acreditando que, semelhante à linguagem fontal, a pregação sobre a terra também pode ser compreendida como um discurso sobre o amor. Deste modo, logo no início da quarta parte do Sermão (*Confide filia!*) e dando continuidade à ideia do amor como virtude, Nicolau de Cusa procura mostrar o dinamismo desta e, citando Agostinho, afirma ser a caridade a raiz das virtudes («radix virtutum»)<sup>35</sup>. Ora bem, quando pensamos em raiz, recordamos aquilo que dá sustentação à planta mantendo-a firme<sup>36</sup>. Simbolicamente, é esta imagem que o Cusano utiliza para falar que a

---

<sup>34</sup> «Contemplor nunc in speculo, in eicona, in aenigmate vitam aeternam, quia non est nisi visio beata, qua quidem visione tu me amorosissime usque ad intima animae meae nunquam videre dimittis». *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 12: 1-4, p. 16. ANDRÉ, trad., p. 145.

<sup>35</sup> Embora o Cusano cite, expressamente, somente Agostinho, o aparato crítico do Sermão diz tratar-se, também, do Decreto Gratiani (pars 2 causas 23). Tomás de Aquino também utiliza a imagem do amor como raiz: «Caritas est mater omnium virtutum et radix» (cf. *Summa theologiae*, P. II, Quaestio 62).

<sup>36</sup> É, dentre outras coisas, para exprimir a ideia de plenitude que Nicolau de Cusa introduz nos seus escritos uma outra imagem: a da árvore. Assim, por exemplo, em *De coniecturis*, apresenta tal metáfora para explicar a noção da progressão de todas as coisas a partir da unidade. Chega mesmo a sugerir que nos sirvamos do exemplo simbólico que a árvore pode fornecer para que possamos compreender a natureza racional e intelectual, cf. *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. VII, § 108, p. 105 e § 110, pp. 106-107. Ideia semelhante aparece também em *De filiatione dei*, h IV, IV, § 111, p. 81-82. Por sua vez, em *De visione dei*, a imagem da árvore aparece no contexto da visão frontal e, do mesmo modo que podemos compreender a árvore como uma certa explicação da virtude seminal, podemos entender a semente como uma certa explicação da virtude onipotente. Deste modo, como esclarece-nos o nosso filósofo: «(...) sicut arbor in semine non est arbor sed vis seminis et vis illa seminis est, ex qua explicatur arbor, ita quod nihil est reperibile in arbore, quod non procedat ex virtute seminis, ita virtus seminalis in causa sua, quae est virtus virtutum, non est virtus seminalis sed virtus absoluta». *De visione dei*, h VI, Cap. VII, 24: 3-7, p. 25. Deste modo podemos afirmar que do mesmo modo que a árvore na semente não é árvore, mas força; o amor, encerrado nos

virtude da caridade é a raiz e, como tal, *est vinculum durissimum et fortissimum*<sup>37</sup>. Por isso, a caridade também é mostrada, um pouco mais adiante no texto, como vínculo de perfeição («vinculum perfectionis») e retomando a simbologia da raiz, podemos dizer que como ela é a responsável pelo acabamento/completude da árvore, a caridade, reforçando a ideia de uma ética do amor, é a responsável pelo aperfeiçoamento do homem. Há, segundo André, «[...] um concurso de todos os níveis da actividade humana para a realização de um mesmo e único objectivo, uma existência boa a feliz, que significa que a felicidade e o bem do homem dizem respeito tanto ao seu bem-estar físico, como ao seu aperfeiçoamento moral»<sup>38</sup>. Aperfeiçoamento do qual, assim como a simbologia da raiz, só vemos as suas obras ou os seus efeitos: uma boa raiz gera e sustenta uma boa árvore; um ser gerado e sustentado pelo amor mostra os frutos desse amor através das suas boas acções.

Se o amor dá ao homem o seu aperfeiçoamento, é no acto de amar que ele desenvolve a sua capacidade de compreensão, pelo menos é o que podemos depreender do *Sermão CCXLIV*:

«[...] «Sois radicados e fundados na caridade para que possais compreender, com todos os santos, o que seja a largura, o comprimento, a altura e a profundidade». Pois, quando o homem interior é corroborado pela virtude do Espírito Santo, então, o homem é radicado na caridade. Na verdade, o espírito de Deus é a caridade. Portanto, onde a raiz da firmeza do homem é a caridade que nunca morre, então ele está naquela união com todos os santos»<sup>39</sup>.

---

corações dos homens, não é amor, mas força que, entretanto, precisa florescer, ou melhor, precisa ser compartilhado de modo a tornar a vida uma vida plena.

<sup>37</sup> Na sequência da afirmação da caridade como raiz das virtudes, Nicolau de Cusa completa a representação da árvore e fala da medula, da flor, da folha e do fruto: «Ex qua radice fluit medulla compassionis, flos bonae affectionis, folium bonae locutionis, «fructus bonae operationis»». *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 22: 8-10, p. 157.

<sup>38</sup> J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, op. cit., p. 467. Nesta parte da sua dissertação (2. O sentido do “símbolo humano” e os princípios da sua ética: liberdade, igualdade e amor), o autor também aborda a possibilidade de uma ética do amor em Nicolau de Cusa. Ao tratar da questão da singularidade, enquanto igualdade na alteridade, comparando, ao mesmo tempo, com o movimento de conexão da igualdade absoluta à unidade absoluta, assevera: «Nesta perspectiva, toda a ética cusana conflui, no que se refere à configuração do comportamento do homem na prossecução do seu ser como tarefa para uma ética do amor». IDEM, *ibidem*, p. 473.

<sup>39</sup> «[...] «In caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit latitudo, longitudo, sublimitas et profundum.» Quando enim interior homo corroboratur per virtutem

Desta forma, somente enraizados e, portanto, fundados na caridade é que podemos compreender (conhecer penetrados de amor) o mistério da salvação que, por sua vez, está fundado na própria caridade. Não nos causa estranhamento, portanto, que a imagem da raiz (*radix*) torne a aparecer neste Sermão, uma vez que encontramos o verbo «*radicare*» no seu título, nas palavras iniciais e, também, ao longo do texto. De tal modo, conforme o passo acima, quando o homem interior é fortalecido pelo Espírito Santo, ele está, literalmente, enraizado na caridade, porque esta é a raiz da força humana e, como tal, nunca morre.

Na sequência do passo citado, Nicolau de Cusa permanece no discurso sobre a raiz e afirma que a santidade dos santos está radicada na caridade e, tal como uma raiz, está oculta. Mesmo assim, atrai (puxa para si) a vida e o alimento da vida. Embora esteja a falar acerca da caridade, as características e as acções são perfeitamente aplicáveis à raiz, afinal de contas, ela não só se mantém oculta na planta – e por isso aparecem apenas os seus efeitos: folhas, flores, frutos – como também oferece à planta o alimento necessário para a sua existência. Extrapolando o plano da denotação e enraizando ainda mais o sentido ontológico do amor, nosso filósofo escreve que a caridade fornece à raiz a vida e a alegria («*caritas est ministrans radici vitam et laetitiam*»). Logo, se a raiz é a responsável pela sustentação e, conseqüentemente, pelo desenvolvimento da planta, ela só assim pode sê-lo porque recebe o alimento necessário da caridade. Ora, a área semântica

---

*Spiritus Sancti, tunc est homo radicans in caritate. Nam spiritus Dei caritas est. Ubi igitur radix firmitatis hominis est caritas, quae numquam excidet, tunc est in unione illa cum omnibus sanctis*». *Sermão CCXLIV*, h XIX<sub>3</sub>, 20: 1-9, pp. 270-271. Aquelas palavras referidas no Sermão (largura, comprimento, altura e profundidade) estão em Efésios 3, 17-18. Cf. *Bíblia de Jerusalém...*, *op. cit.*, nota f, p. 2200: «Paulo usa estes termos, que designavam na filosofia estoica a totalidade do universo, para evocar o papel universal de Cristo na regeneração do mundo. [...] Se se desejar precisar, as dimensões podem ser as do “mistério” da salvação, ou, melhor ainda, as do “amor” de Cristo, que dele é a fonte [...] Como para a sabedoria, essas dimensões vão além de qualquer medida humana [...]». Pseudo-Dionísio também utiliza esses termos para falar sobre o amor de Cristo, relacionando-os à dinâmica do ser, como podemos ver em *Os nomes divinos*, IV, 705 A, B, D e IX, cf. M. S. de CARVALHO, versão do grego e estudo complementar..., *op. cit.*, pp. 57-58: «Dionísio refere-se a esta dinâmica do ser, no caso expressa na alma, de várias maneiras. Ora detectando na alma três movimentos – um circular, significando a unidade englobante do ser, indutor de uma tensão centrípeta reconduzidora; o movimento helicoidal, que mantém unidos os seres a Deus; o longitudinal, pelo qual se pode dizer que tudo brota de Deus; – ora falando da tripla dimensão do amor de Deus – largura, comprimento, e profundidade».

da pregação mantém-se, mas aqui Nicolau de Cusa faz uma pequena mudança no seu discurso, ou seja, se até então a caridade vinha sendo mostrada como raiz, agora é apresentada como o subsolo onde a raiz é alimentada. Assim, aprofunda-se o discurso sobre a terra, aprofundando também o discurso sobre o amor. Por isso, só enraizado na caridade o homem pode tentar compreender o quão profundo é o amor de Deus, cuja magnitude não tem fim<sup>40</sup>. Entretanto, só é capaz de chegar a este ponto quando desabrocha a sua beleza e, portanto, o seu acto compreensivo, mas, para isso, precisa ser alimentado a partir da raiz pelo amor<sup>41</sup>.

Todavia, esclarece-nos o pregador alemão, fazendo referência ao Evangelho de Mateus 7, 15-20: nem toda árvore produz bons frutos, no entanto, «[...] a árvore da vida produz o fruto da vida. O que flui da caridade a não ser frutos da caridade? O que [flui] da luz senão a claridade? O que [flui] do bem senão o bem?»<sup>42</sup>. Transferindo este discurso para o homem, podemos compreender que se ele se alimentar do vício só será capaz de produzir frutos ruins, mas, pelo contrário, se se alimentar das virtudes produzirá bons frutos, já que a árvore (o homem) pode sustentar-se num vínculo fortíssimo e duríssimo que é a raiz do amor. Talvez por isso, neste mesmo Sermão, ele diga que a árvore não retira a sua força da terra, mas de Deus e, no mesmo sentido em que fala do vigor oculto da raiz, fala, também, sempre em linguagem metafórica, da força oculta de Deus e pergunta quem pode,

---

<sup>40</sup> A imagem da raiz como aquilo que funda e sustenta a planta volta a ser utilizada, no entanto, em vez de folhas, flores e frutos, Nicolau de Cusa fala de árvore intelectual («arbor intellectualis») e compara o homem interior, radicado na caridade, àquela árvore («interior homo in caritate radicans est quasi arbor intellectualis»). Mais uma vez as dimensões do afecto e do intelecto estão juntas, pois a árvore intelectual só encontra a sua plenitude porque cresce compreendendo («crescet intelligendo»). Se o homem pode ser comparado a uma árvore, quais seriam os frutos dessa *arbor intellectualis*? Um deles, assevera o Cusano naquele mesmo Sermão, é o conhecimento, este é *fructus amoris*. Outros são, por exemplo, as virtudes e assim ele afirma no *Sermão CCXLVIII*, h XIX<sub>4</sub>, § 23, p. 305, que as virtudes são denominadas “flores” e “frutos”. Os frutos da árvore intelectual também podem ser, como vimos no início deste capítulo, o afecto e a caridade («fructus affectus et caritatis»).

<sup>41</sup> Cf. *Sermão CCXLIV*, h XIX<sub>3</sub>, § 24, pp. 270-271.

<sup>42</sup> «[...] arbor vitae producit fructum vitae. Quid effluit a caritate nisi fructus caritatis? Quid a luce nisi illuminatio? Quid a bono nisi bonum?» *Sermão XCVIII*. Cod. Vat. Lat. 1245 fol. 13<sup>rb</sup> lin. 24, § 2, fol 13<sup>va</sup>.

no inverno, ver a fecundidade da árvore<sup>43</sup>. É interessante notar que em um outro Sermão, o *CXC*, toda a terceira parte é dedicada a uma comparação entre o *verbum dei* como uma semente e a alma humana como uma terra que será semeada. Vejamos um pouco deste discurso antes de concluirmos esta parte da nossa tese.

Pensamos que esta comparação pode ser mostrada através de alguns pontos que partem da idéia que diz que a alma semeada com o verbo de Deus é quase como uma boa terra semeada que dá frutos. A partir desta expõe, paralelamente, as cinco ideias que se seguem<sup>44</sup>:

<b>A semente e a terra</b>	<b>O Verbo de Deus e a alma</b>
1. A semente é atraída pela terra, alimenta-se e cresce.	1. A alma é atraída pelo Verbo de Deus, alimenta-se e cresce intelectualmente.
2. A semente é como a alma da vida da terra, conforme as condições desta produz bons frutos.	2. O Verbo de Deus é como a semente da vida da alma, conforme as condições desta produz bons frutos.
3. A terra tem uma certa capacidade para receber a semente.	3. A alma tem uma certa capacidade para receber o Verbo.
4. A boa semente semeada na boa terra produz bons frutos.	4. O Verbo de Deus semeado na boa alma produz os frutos das ciências e das artes.
5. A semente é excitada pelo calor celeste para o movimento de se tornar semelhante à árvore.	5. A semente divina é excitada pelo calor divino ou pela caridade ou pelo Espírito Santo para o movimento de se tornar semelhante ao filho de Deus <sup>45</sup> .

DIAGRAMA 6

<sup>43</sup> É quase como perguntar quem pode saber das intenções dos homens se essas não forem manifestadas através das acções. As intenções, assim como o amor, são como as raízes, precisam manifestar-se, de alguma forma, para que possamos compreendê-las. Em um passo do *De dato patris luminum*, h IV, IV, 111: 22-23, p. 82, o Cusano afirma que o ramo de uma árvore é como a verdade da semente que estava oculta e desabrochou. De forma semelhante, diz que o Filho é como a revelação do Pai, assim como as criaturas são manifestações de Deus, embora, conforme a variedade da teofania, nem todas as criaturas revelem-se de igual maneira. Em um outro lugar do mesmo texto diz: «Videmus quidem virtutem seminis datam a patre luminum, scilicet sole, non poni in actum, nisi donetur ab eodem. Non enim educitur de potentia seminis arbor nisi sole donante, cuius etiam est datum, ut vis illa semini insit». IDEM, *ibidem*, Cap. I, 94: 21-24, p. 70.

<sup>44</sup> Cf. o *Sermão CXC*, h XVIII<sub>4</sub>, §§ 10-14, pp. 374-376. Sobre o poder transformador da caridade encontramos, no *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, 13: 4-8, pp. 239-240, as seguintes palavras: «Sic caritas non solum cooperit, sed transmutat filium hominis in filium Dei, faciendo de terrestri caelestem. Nam qui habet perfectam caritatem, ille habet aurum ignitum probatum locupletans».

<sup>45</sup> Esta última comparação, em particular, aparece explicitamente no último capítulo do *De visione dei* para explicar a força do espírito divino que tudo opera. Diz-nos: «Sicut enim vis solaris descendens in spiritum vegetabilem movet ipsum, ut perficiatur, et fit gratissima et naturalissima decoctione caelestialis caloris fructus bonus medio boni arboris, ita spiritus tuus, deus, venit in spiritum intellectualem boni hominis et calore divinae caritatis decoquit virtualementem potentiam, ut perficiatur et fiat sibi gratissimus fructus». *De visione dei*, h VI, Cap. XXV, 115: 6-10, p. 87.



Como podemos notar, o discurso cusano, nesta parte da sua pregação, circunscreve-se à linguagem sobre a terra, onde, de forma paralela, produz um segundo discurso que diz respeito à alma como um campo capaz de receber a semente divina, ou seja, capaz de receber o Verbo de Deus. Nesta linguagem metafórica podemos afirmar que, assim como o fruto é a plena realização da árvore, o amor é a plenitude da realização humana, afinal de contas, a parte final do processo desenvolvido pelo discurso sobre a terra culmina na realização da semente quando esta se torna semelhante ao seu exemplar, isto é, à árvore. Deste modo, redireccionando o discurso sobre a terra para o discurso sobre o homem, é possível perceber que, se o Verbo de Deus atrai a alma, se esta, cultivada com a semente divina, pode produzir bons frutos (como as ciências e as artes) e se, em última instância, todo esse processo é posto em movimento através do calor divino ou da caridade que deve transformar o filho do homem em filho de Deus, deste modo, o amor desempenha um papel importante em todo esse processo, já que é o responsável pelo elo de ligação entre a alma e o Verbo de Deus. Para ser *capax dei* o homem não pode esquecer que a sua raiz e, portanto, aquilo que o sustenta, deve estar radicada no amor, daí se pode afirmar que, se a árvore é a plenitude da semente, o amor é a plenitude do homem, pois se este está radicado na caridade pode chegar à sua completude. Por isso, talvez, o discurso cusano mantenha-se na imagem da terra ao afirmar que: «o homem interior radicado na caridade é quase uma árvore intelectual»<sup>46</sup>.

Do exposto, percebemos que o discurso sobre a terra expressa o cultivo e o cuidado desta, abordando também a imagem da raiz, da semente e do fruto. Uma tal pregação é perfeitamente delimitada por uma área semântica que, para além daqueles aspectos ligados à terra, é complementada por verbos como enraizar, fecundar, sustentar, semear, alimentar, nascer, crescer, gerar, frutificar, etc<sup>47</sup>. Pensamos que muitas das características que podemos extrair dessa área semântica, inclusive dos verbos agora expostos, exprimem também, de alguma

---

<sup>46</sup> Cf. nota 40 supra.

<sup>47</sup> Radicare, laetificare, sustentare, seminare, pascere, nascere, crescere, generare, fructificare etc.

forma, um discurso sobre o amor<sup>48</sup>. Ora, sob a simbologia da raiz pode o nosso pregador afirmar que o amor, assim como a raiz, só aparece sob a forma da ocultação, mas, apesar disso, do mesmo modo que a raiz, o amor sustenta e fornece à vida do espírito o alimento necessário para a sua conservação. Tudo o que daí deriva, como os frutos da virtude, é uma consequência directa da capacidade humana para acolher ou não a semente divina e tornar-se ou não o mais semelhante possível ao exemplar divino. É, portanto, um resultado directo da nossa *capacitas dei*, logo, pautando-nos na terceira parte do *Sermão CXC*, o que podemos dizer é que o grau de bondade da alma («facit autem fructum secundum gradum bonitatis animae») determina os frutos gerados por esta e, sendo assim, não basta somente receber a semente divina, é necessário que sejamos capazes de recebê-la<sup>49</sup> e para isto devemos estar enraizados e sustentados pelo amor. Deste modo, pensamos que o discurso sobre a terra (seu cultivo e o resultado deste) pode ser compreendido como um discurso sobre o amor, posto que em cada estação que a terra parece completar o seu ciclo, nada mais é do que o início de um novo ciclo que precisa ser completado, assim, o dinamismo apresentado pela natureza deve ser visto como o dinamismo do próprio ser humano em busca do seu aperfeiçoamento. Afinal, como diz Nicolau de Cusa num passo do *Sermão CCLI*, logo depois de falar sobre a conversão do amado, a transformação operada pelo amor é sempre nova porque este não cessa<sup>50</sup>. Sendo assim, não é de estranhar que o amor, sendo uma virtude que

---

<sup>48</sup> Isto para não dizer que a caridade é apresentada como a raiz das virtudes, cf. *Sermão XLI*, h XVII<sub>2</sub>, 22: 6-10, p. 157 e como a raiz da firmeza do homem, cf. *Sermão CCXLIV*, h XIX<sub>3</sub>, 20: 1-9, pp. 270-271.

<sup>49</sup> Isso, como mostra o *De dato patris luminum*, h IV, V, § 121 passa pelo cultivo das virtudes, ou seja: «Tali similitudine in potentia intellectualis agri sunt cuncta, quae vitam praestant intellectualem, dummodo recte colatur, et virtutes eius debitis exercitiis et modis exprimentur, et pro eius cultura variae nobis illuminationes traditae reperiuntur per eos, qui huic intellectuali culturae diligenter invigilarunt, sicut viri virtutibus dediti umbras mundi huius linquentes et mentali luci incumbentes, per quos dator luminum nobis revelavit thesaurum absconditum et modum custodiendi agrum et leges et praecepta atque extirpandi herbas noxias non facientes fructum vitae sed impediendes et mortificantes fecunditatem et excolendi atque plantandi arborem vitae in ipso, uti Moyses, prophetae, philosophi et viri apostolici».

<sup>50</sup> Cf. *Sermão CCLI*, h XIX<sub>4</sub>, § 4, p. 323.

vivifica todo acto virtuoso, seja apresentado como uma virtude viva<sup>51</sup>.

Ademais, a vivacidade das imagens cusanas é um traço típico do seu discurso metafórico e isso pode ser constatado, por exemplo, com o discurso fontal (cujo curso d'água nunca cessa) e com o discurso sobre a terra (cuja vida renova-se a cada estação). Por isso, talvez, ao concluir um dos capítulos da sua dissertação sobre o Cusano, André, depois de chamar a atenção para o conceito de vida como uma constante das metáforas apresentadas, pergunta-se, afinal, de que vida se trata e responde: «É a vida da verdade, que, na sua precisão, coincide com a eterna sabedoria: só a sabedoria alimenta, em última análise, a vida do intelecto, pois a imagem só no modelo pode encontrar a plenitude do seu sentido»<sup>52</sup>. Ora, a vida da verdade ou a vida do intelecto, complementamos, é também a vida do amor, posto que, como veremos a seguir, a ciência coincide na sabedoria com a caridade. Além disso, a natureza intelectual tem um peso e este é o amor das coisas eternas («*pondus amor aeternorum*»)<sup>53</sup> que no *Sermão CCXLIV* assume a formulação de uma *scientia caritatis*<sup>54</sup>. Um ano depois, a expressão volta a ser referida no *Sermão CCLXVIII* onde é dito que por aquela ciência nós alcançamos toda plenitude, não existindo uma ciência divina onde não há caridade<sup>55</sup>. É, pois, abordando a vida do intelecto e a vida do amor que o nosso pregador fala acerca da plenitude da vida que é imagem viva da verdade ou da eterna sabedoria.

## **2. «*Et quia ignis ob calorem et lucem habet similitudinem amoris*»: o fogo e a luz como metáforas do amor**

Pensando, ainda, em termos de aperfeiçoamento, seria natural que

---

<sup>51</sup> Cf. *Sermão CCXX*, h XIX<sub>2</sub>, §§ 4-8, pp. 109-112.

<sup>52</sup> J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, pp. 494-495.

<sup>53</sup> Cf. *Sermão CCXLVIII*, h XIX<sub>4</sub>, 8: 6-10, pp. 300-301.

<sup>54</sup> Cf. *Sermão CCXLIV*, h XIX<sub>3</sub>, § 29, p. 272. Na *Carta a Albergati* o Cusano usa a expressão *scientia amoris*.

<sup>55</sup> Cf. *Sermão CCLXVIII*, h XIX<sub>6</sub>, §§ 13-14, p. 471.

depois do discurso sobre a metáfora da fonte (donde tudo deriva), passando pelo discurso sobre a terra (irrigada com a água da fonte) até a completude daquilo que tiramos da terra (expresso, por exemplo, com a imagem do fruto), chegássemos à ideia do alimento, não só como fruto da árvore, mas também como algo que necessita de cozimento para melhor ser saboreado e digerido. Por sua vez, ao lembrar do cozimento, também seria natural que recordássemos o fogo e, com esta recordação, lembrássemos de uma fonte de calor que também irradia a luz. A evocação, quase em cadeia, de uma imagem depois da outra parece um traço típico da pregação cusana que não nos dá outra alternativa senão a de seguir o encadeamento lógico das imagens que vão surgindo. De toda forma, é preciso lembrar que a inflexão do nosso texto sofrerá uma pequena modificação nesta parte deste capítulo. Se na parte anterior nossa atenção centrou-se no discurso, procurando mostrar que a pregação sobre a fonte e sobre a terra podia ser compreendida como um discurso sobre o amor, agora, mais ainda mantendo-nos na linguagem metafórica, queremos concentrar nossa atenção em duas imagens em específico, acreditando que estas podem ser apresentadas como metáforas do amor. Trata-se das imagens do calor ou do fogo e da luz. Aliás, o próprio Nicolau de Cusa ao falar sobre o amor, no *Sermão CCXLIV*, afirma que aquele tudo supera porque não mede distância nem diferenças e complementa sua ideia relacionando-o ao calor quando diz que o doce amplexo do criador, pleno de calor divino, é mais durável do que qualquer modo mensurável e nada pode esconder-se do calor que emana daquele<sup>56</sup>. Este mesmo calor divino, tantas vezes ilustrado nos Sermões, dá vida, como é mostrado no *Sermão CLI*: «Assim, Deus vivifica a alma através do

---

<sup>56</sup> Cf. *Sermão CCXLIV*, h XIX<sub>3</sub>, 24: 6-24, p. 271, que não nos furtamos aqui em citar na sua íntegra: «Nam extenditur ad omnes omnium locorum differentias in omnem latitudinem. Nihil enim caritate latius, quae omnia creata ambit dulci amplexu propter ipsum creatorem; quae in omni longitudine dierum et temporum non fatigatur, sed est durabilior atque longior omni longitudine quocumque modo mensurabili. «Attingit enim a fine ad finem» omnia suavissimo attactu, ipsa sublimissime usque ad unionem cum Deo, qui habitat in altissimis, ascendit et per compassionis misericordiam sua humilitate ad inferiora et profunda pertingit. Nihil enim est, quod se abscondere possit a calore eius».

calor do amor»<sup>57</sup>. Logo, não existe vida sem aquele calor e este, que é amor, une alma e corpo e vivifica não só o ser humano, mas todas as coisas criadas por Deus.

Nesse mesmo Sermão é dito que a alma é vivificada pelo alimento e que sem este não pode viver muito tempo. Também é feita uma comparação entre o alimento natural e o alimento espiritual, onde é afirmado que o primeiro, no homem, é transformado pelo calor natural e o segundo transforma o homem em si próprio. Sendo assim, se o homem não fosse capaz de receber o alimento espiritual, que é o próprio amor de Deus, não poderia ser transformado em si próprio mediante o alimento do amor divino<sup>58</sup>. Por isso, o Cusano volte a repetir, explicitamente, que «o amor é um certo calor» e explica-nos: «[...] vemos o calor assegurar a união da alma com o corpo. Quando [o corpo] começa a morrer as extremidades tornam-se frias. E quando o calor é expelido ou se extingue no coração, a alma está separada do corpo. De igual modo, o pecado mortal separa a alma de Deus»<sup>59</sup>. Logo, se o calor, que é amor, assegura a união da alma com o corpo, é o amor, aqui revestido da imagem do calor, que assegura a união do homem com Deus, já que uma alma pecadora é uma alma sem calor e, portanto, distante dos raios divinos (para usarmos uma expressão cara a pseudo-Dionísio).

Esta mesma ideia já se encontra num Sermão anterior ao supracitado (precisamente dez anos separam um do outro) e que, pela sua riqueza,

---

<sup>57</sup> «Sic per calorem amoris Deus vivificat animam». *Sermão CLI*, h XVIII<sub>2</sub>, 8: 14-15, p. 140.

<sup>58</sup> Atentemos para o que ali está sendo dito: o amor de Deus alimenta o homem e, ao alimentá-lo, transforma-o, quer dizer, transforma-o em si próprio, ou seja, em ser homem (como já chamámos a atenção) dotado de pensamento e de amor, de fala e de silêncio. Desta forma, é toda uma ética do amor que, aos poucos, se vai construindo nos textos cusanos, pois transformar o homem em si próprio e torná-lo um ser ético, um ser, portanto, diferente das outras criaturas, pois, dentre outras coisas, tem como medida da sua conduta o próprio amor, através do qual o homem pode aproximar-se cada vez mais do divino ou, como tão bem conclui Senger o seu estudo sobre a ética do amor no Cusano: «Als Kriterium des *bene et recte existere* gibt Nikolaus die *scientia amoris* als Maß. Die intellektuale Tugendlehre wird theologische Ethik, allerdings nicht im Sinne einer offenbarten normativen Gesetzesethik, sondern als eine Erscheinungsweise der spezifischen Form christlich-neuplatonischer Geistlehre, die Deifikation des Menschen intendiert». H. G. SENGER, «Zur Frage nach einer...», *art. cit.*, p. 122.

<sup>59</sup> «Amor est quidam calor, et calorem videmus servare unionem animae et corporis. Quando incipit mori, infrigidantur extrema. Et quando expellitur vel deficit calor in corde, separatur anima a corpore.» «Item peccatum mortale separat animam a Deo». *Sermão CLI*, h XVIII<sub>2</sub>, 11: 34-39, p.143.

estamos sempre revisitando. Trata-se, mais uma vez, do *Sermão XLI*. Depois de mostrar a vinculação do amor presente em todas as coisas, diz, de forma muito semelhante ao *Sermão CLI*, que a vida sensível não subsiste sem amor e, depois de mostrar a relação de amor que existe entre a alma e o corpo (a alma ama o corpo e o corpo ama a alma, sem a qual o corpo não subsistiria), complementa esta relação através da metáfora do calor e assegura: «De facto, quando o «calor natural» acaba, então aquele espírito, que sem calor não pode existir, também acaba; e assim, a morte ou a «separação» origina-se no vínculo deficiente da alma»<sup>60</sup>. Ora, o que seria um vínculo deficiente? Seria uma alma sem amor, ou melhor, desvinculada do amor de Deus e isso já disse o nosso filósofo ao longo dos seus textos<sup>61</sup>. De toda forma, é interessante notar que, mesmo quando a imagem do calor não é usada para expressar o amor, os verbos que aparecem no contexto onde se encontra a palavra amor evocam, de alguma forma, a ideia do calor ou do fogo, como, por exemplo: *accendere, ardere, calefecere, coquere, incedere, fovere, etc*<sup>62</sup>. Além disso, quando, num passo do *Sermão VI*, Nicolau de Cusa fala acerca das características de algumas virtudes, mostra a virtude da caridade como possuindo os traços do

<sup>60</sup> «Quando enim «calor naturalis» deficit, tunc ille spiritus, qui sine calore non potest esse, etiam deficit; et ita mors seu «separatio» oritur animae deficiente vinculo» *Sermão XLI*, h XVIII<sub>2</sub>, 23: 25-28, p. 159. Neste mesmo Sermão, onde já foi afirmado que o amor é vínculo de união e de concórdia, é dito que cessando aquele vínculo, cessa a vida.

<sup>61</sup> Torna a repetir a mesma ideia, por exemplo, no *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, § 6, p. 237, onde, precisamente, nas linhas 6-8 podemos ler: «Sublato amore et delectatione omnis vita sensibilis est in tristitia et morte et deficit». Também em *Kibratio Alkorani*, h VIII, Liber secundus, VII, 103: 3-7, p. 84: «Nemo est, quin videat amorem omnino necessarium ad hoc, quod mundus subsistat, quoniam eo sublato penitus nihil subsistere potest. In naturis intellectualibus et vitalibus amorem reperiri sicut et in omni, quod subsistit suo modo, certum est». Ou ainda, de acordo com o *De venatione sapientiae*, h XII, Cap. XXV, 73: 6-7 e 9-10, p. 70: «Nihil igitur illius amoris expers, sine quo nec quicquam persisteret.» e «Hic est spiritus animam corpori conectens, quo exspirato cessat vivificatio».

<sup>62</sup> Acender, arder, aquecer, cozer, incendiar, esquentar, respectivamente. Desta forma, apenas para ilustrar: «[...] completa fides sive confidentia **amorem incendit** [...]»; «Et **incenditur** hic, ut **ardeat amore** apprehensionis illius, qui est dator omnium». *Sermão XLI*, h XVIII<sub>2</sub>, 6: 13-14, p. 144 e 31: 36-37, p. 164. Ou ainda num outro *Sermão*, o *CCLXXXV*, que apesar da sua curta extensão é bastante representativo do ponto de vista do Espírito Santo (que é amor) como calor: «Et tui **amoris** in eis ignem **accende**» (cf. I Cor. 2, 11); «[...] ut scilicet **ardeat amore** illo divino»; «**Amor** autem ille divinus in anima **calefacta** non facit exciccationem [...]». *Sermão CCLXXV*, h XIX<sub>7</sub>, 22: 1-2, 11-12 e 23: 1-2, p. 636. Grifos nossos.

calor<sup>63</sup>.

Antes de passarmos para um outro Sermão, gostaríamos de citar mais uma vez o *Sermão XLI*, porque entendemos que há nele um passo que expõe não só a imagem do calor, como também o discurso fontal e a simbologia da terra com um grande poder de síntese, que, entretanto, valoriza a riqueza das suas metáforas. Vejamos: «Mas, assim como o corpo não pode ser vinculado à alma, senão através de um espírito quente, que vive pela administração contínua da <humidade radical>, que é conservada pela <humidade do alimento>, da mesma forma, o nosso espírito intelectual não está vinculado à sua vida de outro modo senão por meio do calor do amor intelectual»<sup>64</sup>. Apenas neste passo, encontramos a imagem do calor, espírito quente que vivifica o corpo, corpo este, por sua vez, sustentado pelo *humidum alimentale* e unido à alma do mesmo modo que o nosso espírito está unido à vida pelo calor do amor. Ora, primeiro temos a metáfora do calor, tanto do espírito quanto do amor («spirito calido», «calore amoris»); depois, aparece a simbologia do alimento, posto que o espírito quente é o alimento do corpo e aquele alimenta-se, ao mesmo tempo, da humidade radical. Na imagem desta humidade encontramos o discurso sobre a fonte, já que “radical” tem também o sentido de “original” (que origina), ou seja, de fonte (neste caso, fonte de alimento para o espírito) e encontramos, também, a imagem da raiz, uma vez que a etimologia da palavra «radicalis» remete para a ideia daquela simbologia. Para além de ser um passo expressivo no que diz respeito à linguagem metafórica, torna-se importante, também, porque apresenta o amor como um certo calor e destaca o argumento do amor intelectual como responsável pela vinculação do espírito

---

<sup>63</sup> *Sermão VI*, h XVI<sub>2</sub>, 14: 5-9, pp. 105-106: «Numquam quisquam gratia maior, virtute purior, **caritate ferventior**, fide stabilior, spe robustior, pace tranquillior, gaudio in Sancto Spiritu plenior, sermone modestior, factis sanctior!». Grifo nosso.

<sup>64</sup> «Sed sicut corpus non aliter quam spiritu calido, qui vivit per continuam administrationem <humidi radicalis>, quod fovetur per <humidum alimentale>, vinculari potest animae, ita spiritus noster intellectualis non aliter vinculatur vitae suae quam calore amoris intellectualis». *Sermão XLI*, h XVIII<sub>2</sub>, 24: 21-26, p. 159. Para a ideia da humidade e da nutrição, veja-se, ilustrada com a metáfora da árvore, *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. VIII, 114: 26-30, pp. 110-111, § 115, p. 111 e § 116: 1-10, p. 111-112.

intelectual à sua própria vida<sup>65</sup>.

Passando agora para o *Sermão CCXLI*, vamos destacar dois dos muitos passos em que a caridade é denominada calor divino. O primeiro surge na sequência da afirmação de que a caridade permite medir o valor das virtudes, sendo estas mais valiosas quanto mais tiverem a caridade, o que corrobora a ideia do amor como a maior das virtudes. Depois fala do fogo original e quente (no mais alto grau) cuja actividade penetra todas as coisas que sem ele não viveriam e acrescenta: «Com efeito, tudo o que vemos não é o puro fogo, mas o que é ígneo. Deste modo, o calor divino ou a caridade, em si incognoscível, reluz nas virtudes que faz voltar para si e, assim como o fogo, purifica e renova»<sup>66</sup>. A penetração do fogo em todas as coisas lembra o calor do abraço do criador, ao qual nada escapa. Evoca, também, o poder difusivo do amor e, naturalmente, a metáfora da fonte. Além disso, o fogo ou o calor divino, invisíveis e incognoscíveis em si, podem ser percebidos e, portanto, conhecidos naquilo que reflectem, neste caso, nas virtudes que bem podem ser os frutos de uma boa árvore que tem como raiz a caridade e, deste modo, as metáforas do amor, do mesmo modo que o amor, unem-se e expressam nessa união a riqueza e a importância do tema no pensamento de Nicolau de Cusa.

O outro excerto deste Sermão, que vamos citar, é inspirado em

---

<sup>65</sup> Para a metáfora do calor veja-se, ainda, os §§ 29-32, pp. 162-165 do *Sermão XLI*. Já citamos esse Sermão para falar sobre a fonte, a árvore e, agora, o calor, mas podemos dizer que naquele ainda encontramos (também já foi dito) a metáfora da palavra como alimento, expressa através do pão, sendo o pregador comparado a um padeiro. Gostaríamos de registar que o *Sermão XLI* bem merece um estudo mais aprofundado para quem queira explorar o tema das metáforas no pensamento cusano, estudo que não nos cabe fazer aqui, uma vez que apenas queremos ilustrar algumas metáforas do amor.

<sup>66</sup> «Omne enim quod videmus non est purus ignis, sed est igneum. Sic calor divinus sive caritas in se incognoscibilis relucet in virtutibus, quas ad se convertit, et purgat et innovat sicut ignis». *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, 10: 14-18, pp. 238-239. A caridade também acende o fogo do seu amor na alma, fazendo com que esta arda através do amor vivo e incorruptível que depois de aceso nunca cessa, mas sempre cresce, como escreve o nosso místico: «Sed attende quomodo caritas accendit ignem sui amoris. Caritas quando accendit ignem sui amoris, tunc anima ardet amore vivo et incorruptibili, ut formam divinam nanciscatur; allicit enim animam ad sui conformitatem. Ac si ignis accensus non cessaret, sed semper cresceret, quia plus et plus appetit absolutae caliditati assimilari, quae dicitur «ignis consumens». Ardet igitur anima, ut assequatur incorruptibilis vitae formam». *Sermão CCLXXXV*, h XIX<sub>7</sub>, § 24, p. 636. Este Sermão é bastante ilustrativo da metáfora do calor ou do fogo relacionada ao amor, cf. §§ 9, 10, 22 e sqq., pp. 632, 636 e sqq.



pseudo-Dionísio e aparece no contexto em que é afirmado que o amor é o que há de mais doce e que nada pode ser pensado como melhor. Ele também é apresentado como fonte do bem e, como tal, dela derrama-se vida, alegria e deleite. Nicolau de Cusa complementa o contexto citando o ensinamento do Areopagita e diz: «Eis que na semelhança do amor natural se chega a um certo gosto ou a um conhecimento da caridade, que é Deus. E porque o fogo por causa do calor e da luz tem semelhança com o amor, que é como o calor nas coisas naturais e como a luz nas coisas espirituais, do mesmo modo e à semelhança da virtude do fogo, acede-se, como ensina Dionísio, a um certo conhecimento de Deus»<sup>67</sup>. Para além de voltar a unir amor e conhecimento, Nicolau de Cusa torna a apresentar o fogo como uma imagem do amor, comparando este último ao calor e à luz. Deste modo, o fogo, assim como o amor, é como um calor para tudo o que é natural e como uma luz para tudo o que é espiritual. Na sua virtude, ou melhor, na sua capacidade ou na sua força, aquece o que é frio e ilumina o que está na escuridão, possuindo, portanto, um poder transformador. Se relacionarmos esta interpretação a um outro passo deste mesmo Sermão que denomina a caridade de *elixir divinum*, veremos que, assim como o fogo e o amor, aquele tem a capacidade de transformar o filho do homem no filho de Deus, tornando tudo o que é terrestre em celeste, de modo que o homem seja, pela adopção, filho da caridade e esta, ao mesmo tempo, seja a adopção dos filhos de Deus.

Esta virtude transformadora do fogo (do amor) se expressa, também, através da metáfora da luz, a qual, ainda fazendo referência ao *Sermão CCXLI*, queremos introduzir aqui, posto que essa metáfora (da luz) surge na sequência da metáfora do fogo. A mudança do paradigma já se faz perceber pelos verbos que antes estavam relacionados ao fogo ou ao calor e, agora, passam a fazer parte do vocabulário da luz, como, por exemplo, *diffundere*, *illuminare*, *irradiare*,

---

<sup>67</sup> «Ecce in similitudine amoris naturalis pervenitur ad aliqualem gustum seu cognitionem caritatis, quae Deus est. Et quia ignis ob calorem et lucem habet similitudinem amoris, qui est ut calor in naturalibus et ut lux in spiritualibus, ideo in similitudine virtutis ignis acceditur, prout Dionysius docet, ad aliqualem Dei cognitionem». *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, 10: 14-18, p. 237.

*relucere*, etc. (difundir, iluminar, irradiar, reluzir, etc.). Deste modo, nosso filósofo pode afirmar que nos corpos sensíveis o que reluz são as virtudes e que se o sol torna as estrelas luminosas é porque na virtude daquele está complicada toda a caridade, como numa fonte. Por conseguinte, a caridade é como o sol, primeira e maximamente luz, por isso, ela difunde-se pelas naturezas intelectuais que participam da sua luz<sup>68</sup>. Notemos que Nicolau de Cusa, neste Sermão, torna a usar a imagem da fonte, só que desta vez trata-se de uma fonte de luz que, assim como a fonte d'água, ilustra a ideia, dentre outras, da difusão. Todavia, em vez de construir a imagem da difusão com verbos como *emanere*, *fluere*, *irrigare*, etc., constrói com *illuminare*, *relucere*, *irradiare*, etc.<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Cf. *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, § 7, p. 237. Ainda para a metáfora da luz, veja-se os §§ 8 a 10, pp. 237-238.

<sup>69</sup> Isto demonstra não só o cuidado do pensador moselano na composição do seu discurso metafórico, mas também, no que se refere à metáfora da luz, a influência exercida em sua obra pela metafísica da luz. Esta encontra a sua plena expressão no século XIII, primeiro nas artes plásticas e depois com os Escolásticos e sua definição de beleza como *esplendor*. Entretanto, o simbolismo da luz na filosofia já se encontra em Plotino, Proclo, Agostinho, pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena e Mestre Eckhart, herdeiros da tradição platônica. É certo que a influência sofrida por Nicolau de Cusa não vem só da filosofia, mas, de igual maneira, das Sagradas Escrituras e das artes plásticas, sobretudo das transformações ocorridas no século XIV com um maior conhecimento dos princípios ópticos, sobre os quais Nicolau de Cusa, obviamente, tinha conhecimento. O simbolismo da luz nos seus textos está, intrinsecamente, ligado à questão do conhecimento, o que é natural, já que a luz sempre foi uma outra expressão da sabedoria tanto na filosofia quanto nos textos sagrados bem como na literatura. Na *Divina Comédia*, por exemplo, o Paraíso é exageradamente luminoso, ao passo que o Inferno encontra-se envolto nas mais profundas trevas. Porém, há um sítio iluminado num dos nove círculos do inferno – o primeiro círculo – e este é, exactamente, o círculo onde se encontram os filósofos que não conheceram a mensagem cristã pelo simples facto de terem existido antes de Cristo. Ora, no meio da escuridão do inferno dantesco há uma luz que outra coisa não é do que a luz da sabedoria. Cf. *A divina comédia*, Canto IV. Mas, voltando ao nosso filósofo, a metáfora da luz também está relacionada à ideia da teofania que encontra sua maior expressão no *De dato patris luminum*, h IV, IV, 108: 7-10, pp. 79-80, onde aparece: «Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina quaedam. Sed quia unus est pater et fons luminum, tunc omnia sunt apparitiones unius dei, qui, etsi sit unus, non potest tamen nisi in varietate apparere». A metáfora da luz aparece em outros textos como *De coniecturis*, *De quaerendo deum*, *De deo abscondito*, *De filiatione dei*, *passim* e em *De venatione sapientiae* como um dos dez campos que ali se encontram, cf. Caps. XV, XVI e XVII, pp. 42-48. Sobre a relação cusana com a arte, veja-se o Cap. XI (A arte como símbolo) da dissertação de J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, *op. cit.*, pp. 675-736. Para o tema do simbolismo da luz na Idade Média, com uma parte dedicada ao cusano, cf. J. KOCH, «Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters», in: IDEM, *Kleine Schriften I*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973, pp. 27-67. Sobre a metáfora da luz em Nicolau de Cusa, cf. C. L. MILLER, *Reading Cusanus. Metaphor and...*, *op. cit.*. Ainda M. BÖHLANDT, «*Figurae paradigmaticae*. Die Bildsprache der konjekturalen Logik an der Schnittstelle von Mathematik, Optik und Lichtmetaphysik», in: *Spiegel und Porträt...*, *op. cit.*, pp. 289-322.

Ainda sob a influência da imagem do sol, passemos para o *Sermão II* que nos oferece um passo bastante significativo sobre a luz e sobre o calor. Afirma o místico alemão que assim como o sol realiza três funções sobre a terra, ocorre o mesmo quando Cristo nasce em nós, ou seja, o nascimento de Cristo, da mesma forma que o sol, ilumina, aquece e torna fecunda todas as coisas: «Ilumina e clarifica a alma, tanto quanto o intelecto pela contemplação e acende ou aquece aquela, tanto quanto o afecto pelo amor e pela fruição, as quais dizem respeito à força contemplativa [que está] em nós e, em terceiro lugar torna a força prática fecunda pelo ensino da prudência e pelo exercício das virtudes morais [...]»<sup>70</sup>. Ora bem, o nascimento de Cristo na alma significa a capacidade que cada ser humano tem para receber o Verbo de Deus. Neste Sermão, em específico, Nicolau de Cusa compara-o à imagem do sol e, conseqüentemente, àquilo que ele representa para a vida na terra. Logo, ilumina nossa alma e nosso intelecto, purificando-os espiritualmente e intelectualmente, na medida em que são capazes de Deus, porque uma alma iluminada é uma alma plena de luz e, portanto, plena de Deus. Acende e, por conseguinte, aquece nossa alma e nosso afecto pelo amor e pela fruição, enquanto somos despertados pelo pré-saboreamento da vida do espírito. Deste modo, tanto o amor quanto a fruição referem-se à nossa força contemplativa, já que amar e conhecer aparecem como uma relação interdependente e recíproca. Relação que, iluminada e aquecida pela luz do sol, fecunda todas as coisas, dentre estas, o constante exercício das virtudes morais.

Todo este processo, aqui resumido em três etapas, se assim podemos nos expressar, é revelador da transformação que o homem pode “sofrer” quando se converte pelo amor na busca do conhecimento de Deus. Iluminação, aquecimento e fecundação nada mais são do que fases de um mesmo processo que se realiza como um todo e que aperfeiçoa aquele que escolheu percorrê-lo em cada

---

<sup>70</sup> «Illuminat et clarificat eam quoad intellectum per contemplationem, et accendit sive calefacit eam quoad affectum per amorem et fruitionem, quae duo vim contemplativam in nobis respiciunt. Et tertio vim practicam fructuosam facit per doctrinam prudentiae et virtutum moralium exercitationem [...]». *Sermão II*, h XVI<sub>1</sub>, 27: 30-36, p. 39.

um dos seus passos. Por isso, o resultado dessa contínua transformação são as virtudes, porque somente através delas, ou melhor, dos seus reflexos nas acções dos homens, resplandece a excelência do amor divino e este, de alguma forma, se faz visível. Deste modo, não basta somente receber a iluminação do sol é preciso estar preparado para este recebimento e estar preparado significa ser capaz de reflectir, como um espelho, a iluminação recebida. Expliquemos, metaforicamente, fazendo jus a esta parte do nosso trabalho<sup>71</sup>: imaginemos que cada homem seja um espelho, mas existem espelhos de tamanhos e formas diferentes, além disso, uns estão mais limpos e outros mais sujos. Ora, quando a luz incide sobre um espelho impecavelmente limpo, o resultado dessa incidência é a irradiação da luz; pelo contrário, quando incide sobre um espelho que de tão sujo perdeu a capacidade de reflectir, não há irradiação, só aquecimento; todavia, a “função” do espelho não é aquecer, é reflectir. Deste modo, se somos capazes de receber a luz, mas não somos capazes de iluminar o que está à nossa volta, criando assim, uma cadeia de luz virtuosa, não estamos preparados para receber a semente divina, porque estar preparado significa ter as condições necessárias para que a semente, um dia, transforme-se em fruto.

A metáfora da luz relacionada ao nascimento do filho e ao amor aparece muitas vezes nos Sermões e, a título de ilustração, queremos deixar registado aqui algumas daquelas expressões: 1. filho do amor da vida imortal ou filho do amor da alma iluminada<sup>72</sup>; 2. aquele amor é um parto da luz intelectual<sup>73</sup>; 3. filho da luz, filho da caridade, que é luz da luz<sup>74</sup>; 4. o filho é uma luz da sabedoria ou da caridade, quem permanece no filho permanece na própria luz ou na vida do

---

<sup>71</sup> Inspiramo-nos aqui, como é óbvio, em *De filiatione dei*, h IV, III, §§ 65, 66 e 67, pp. 48-50. Para uma outra referência da utilização da metáfora do espelho, cf. *De dato patris luminum*, h IV, II, 99: 9-17, p. 74; ou ainda, em *De venatione sapientiae*, h XII, Cap. XVII, 50: 1-15, p. 47, onde tal metáfora, no fim desta parte referida, é relacionada à da luz.

<sup>72</sup> Cf. *Sermão XLII*, h XVII<sub>2</sub>, 5: 11-15, p. 169.

<sup>73</sup> Cf. *Sermão XLIII*, h XVII<sub>2</sub>, 11: 14-18, p. 181.

<sup>74</sup> Cf. *Sermão CXXIX*, h XVIII<sub>1</sub>, 9: 1-6, p. 42.

pai<sup>75</sup>. Apesar destas referências, podemos acrescentar que a metáfora da luz como expressão explícita do amor não é tão abundante, nos Sermões, quanto a metáfora do calor ou do fogo; mesmo assim, sempre que aparece no contexto do amor é como uma expressão implícita deste. Expressão que ilumina, aquece e fecunda e que deve querer despertar-nos, de alguma maneira, para as obras da caridade, pois se a caridade é *lux lucis* e nossa actividade, enquanto criaturas capazes de ser iluminadas, encontra-se fundada e sustentada naquela, então, estamos no caminho da luz que, assim com a imagem da água, alcança e penetra as mais recônditas regiões do ser humano. Por isso, o pregador moselano pode afirmar, como o faz no *Sermão CCXXII*, que, «efectivamente, onde está o amor de Deus, está a luz que ilumina [...]»<sup>76</sup>.

Para concluir nossa incursão nessas duas metáforas do amor, gostaríamos de referenciar um último passo dos Sermões que, de certa forma, apresenta as imagens do calor e da luz e por isso deve bem servir para ilustrar esta parte da nossa tese. O excerto em questão é do *Sermão CCXI* e aparece na sequência da pregação sobre um tema especificamente teológico, a regeneração do espírito pela graça, que naturalmente não vamos aqui discutir. De toda forma, no passo que vamos citar, o Cusano pauta-se num comentário de Matthias da Suécia sobre o Apocalipse 12,1<sup>77</sup>, onde este afirma que João «[...] compara a ciência da criação à lua e a sabedoria da regeneração ao sol. E por isso, [esta] é comparada ao sol porque é obra da suprema sabedoria, na qual é, ao mesmo tempo, luz que ilumina e calor ou caridade que vivifica. De facto, assim como a luz coincide no sol com o calor, do mesmo modo e, naturalmente, a ciência [coincide] na sabedoria com a caridade. Na verdade, [a sabedoria] é a ciência que sabe bem»<sup>78</sup>. Sem

---

<sup>75</sup> Cf. *Sermão CCLXXVIII*, h XIX<sub>6</sub>, 29: 3-8, p. 574.

<sup>76</sup> «Nam ubi est amor Dei, ibi est lumen illuminans [...]». *Sermão CCXXII*, h XIX<sub>2</sub>, 7: 10-11, p. 123.

<sup>77</sup> Cf. Codex Cusanus 25 fol. 114<sup>v</sup>.

<sup>78</sup> «[...] comparat scientiam creationis lunae et sapientiam regenerationis soli. Et comparatur ideo soli, quia est opus supremae sapientiae, in qua est lux illuminans simul et calor seu caritas vivificans. Sicut enim in sole lux coincidit cum calore, sic et in sapientia, scientia scilicet cum caritate. Nam est sapida scientia». *Sermão CCXI*, h XIX<sub>1</sub>, 12: 23-30, p. 45. A expressão «sapida scientia» é repetida

entrarmos nas considerações teológicas que implicam o tema da regeneração do espírito por obra da graça, mas considerando o tema do ponto de vista de que regenerar significa, tão somente, fazer reviver ou voltar à vida, podemos compreender que a imagem do sol, neste passo, tem a mesma função que tinha na passagem do *Sermão II* que referenciamos alguns parágrafos acima, ou seja, iluminar como luz e aquecer como calor. Além disso, estas duas funções não fazem mais do que uma só, vivificar e, por isso, uma alma sem amor é uma alma sem vida (como já afirmou Nicolau de Cusa e já mostramos). No mesmo direccionamento, se pensarmos na regeneração no sentido de restituir ou devolver a vida a alguém podemos dizer que isso pode ser pensando em termos de uma “reparação” ética, a exemplo do que dissemos sobre o facto de imaginarmo-nos como espelhos, ou seja, um espelho que não reflecte a luz é como um espelho sem vida, mas, à medida que este espelho quer reflectir a luz recebida, este querer é o principal responsável pela “restauração” daquele, posto que o menor raio de luz que chega até ele é capaz de produzir uma certa *praegustatio* que fará com que aquele queira não só experimentar a «sapida scientia», como também fazer irradiar aquela *praegustatio* de modo que todos os espelhos formem uma grande fonte de luz e consequentemente de amor.

Expostos os dois momentos deste capítulo, pensamos que agora podemos fazer uma conclusão, ainda parcial, unindo essas duas etapas. Deste modo, concentrar-nos-emos no discurso metafórico, no sentido de destacarmos os verbos utilizados por Nicola de Cusa procurando, naqueles, um significado que possa expressar não só uma unidade de sentido ao longo dos Sermões, mas também, a partir daquela, uma acepção filosófica que caracterize bem um aspecto da interpretação cusana sobre o amor. Para tal intuito, retomaremos os verbos expostos na pregação referenciada neste capítulo, apresentando-os da forma seguinte:

---

no *Sermão CCXXXVIII*, h XIX<sub>3</sub>, 9: 19-24, pp. 215-216; no *Sermão CCLXXVIII*, h XIX<sub>6</sub>, § 17, p. 571 e 41: 3-4, p. 577 e no *Dialogus de ludo globi*, h IX, Liber secundus, 70: 9-11, p. 83.

### As metáforas dos discursos sobre o amor

#### O discurso sobre a fonte (de água)

<b>Originar</b>	<b>Difundir-se</b>	<b>Saciar</b>
Generare	Afluere	Bibere
Orioriri	Efluere	Deficere
Procedere	Emanere	Irrigare
Producere	Fluere	Refrigerare
	Infundere	Satiare
	Pandere	
	Propagare	
	Refluere	

#### O discurso sobre a terra

<b>Originar</b>	<b>Fecundar ou difundir-se</b>	<b>Frutificar</b>
Generare	Seminare	Pascere
Nascere	Laetificare	Frutificare
Radicare	Crescere	
Sustentare		

#### A metáfora do calor ou do fogo

##### **Aquecer, inflamar-se ou difundir-se**

Accendere  
Ardere  
Calefecere  
Coquere  
Fovere  
Incendere  
Inflamare

#### A metáfora da luz

##### **Iluminar ou difundir-se**

Iluminare  
Irradiare  
Relucere  
Diffundere

DIAGRAMA 7

Fixando o nosso olhar no diagrama acima, a primeira coisa que chama a nossa atenção é a ideia de podermos associar todos os verbos, independente do discurso ou da metáfora a que se referem, ao tema do amor. Assim sendo, ao olharmos para a esquerda, encontramos os verbos que têm o sentido de originar, e estes reproduzem bem uma das características do amor que é a de dar

origem a todas as coisas<sup>79</sup>. Além disso, o próprio Deus, fonte de todas as coisas, é denominado amor e, como tal, ele tudo gera, dele tudo procede e nele tudo radica. Mas não é só, se quisermos sair do plano divino, veremos que também no plano humano o amor tem o sentido de origem ou de geração, pois os homens radicados no amor produzem e geram boas obras. Invertendo o foco da nossa atenção e olhando para a direita, notamos que os verbos fazem referência à ideia de saciar ou de alimentar e, por isso, também podem ser aplicados ao amor, ou seja, em vários passos dos escritos cusanos o amor é mostrado como alimento do espírito e, como tal, sacia o desejo humano ainda que esta saciedade seja momentânea. Além do mais, também encontramos a ideia de que o amante só pode descansar no amado, isto é, neste ele encontra o seu repouso e a sua saciedade, logo, os verbos relativos à ideia de alimentar, beber e saciar encaixam-se, perfeitamente, num discurso sobre o amor.

Por último, o que nos parece mais importante encontra-se na parte central e, nesta, além dos discursos sobre a fonte e sobre a terra devem ser incluídos os verbos utilizados nas metáforas do calor ou do fogo e da luz. Ao olharmos para todos os verbos que se encontram no centro do diagrama o que vemos é uma unidade que remete para a ideia do *amor diffusivum sui*. Este aspecto do amor, além de ser uma característica marcante da interpretação cusana sobre o tema, comporta um sentido particularmente interessante, como já chamamos a atenção. Sendo assim, força do amor é tanta que ele não se contém, por isso, também, não pode ser contido ou circunscrito nem mesmo conceptualmente, daí a importância do discurso metafórico e, de igual modo, a relevância dos verbos que aparecem naquele discurso, como emanar, propagar, arder, incendiar, inflamar, irradiar, reluzir, difundir, etc.. É como se o amor, ao não se conter em si próprio, “obrigasse” também o discurso a não se conter, fazendo com que o significante (a linguagem) e o significado (o sentido do amor) formem uma unidade de onde

---

<sup>79</sup> Segundo a doutrina cristã, Deus cria o mundo e envia o seu único filho para aquele por um acto de amor.



emana, como numa fonte, o amor e o seu sentido<sup>80</sup>. Dito isto, queremos, agora, destacar um outro aspecto da nossa conclusão e, com este intuito, apresentamos um outro diagrama que nos ajudará a reflectir sobre os horizontes do amor.

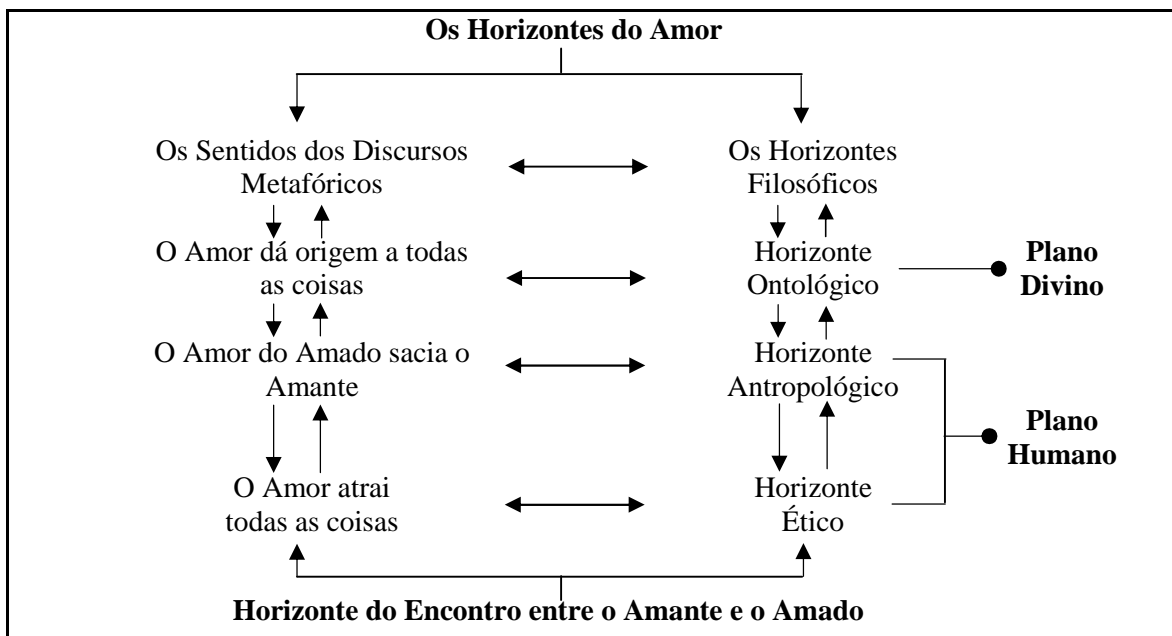


DIAGRAMA 8

Pensamos que é possível fazer uma correspondência entre as áreas semânticas dos discursos metafóricos e os horizontes filosóficos que podem ser encontrados nos textos de Nicolau de Cusa. Deste modo, na coluna da esquerda deste diagrama, temos os resumos dos verbos do diagrama 7, agora com os seus respectivos sentidos. Assim, o primeiro sentido do discurso metafórico oriundo de verbos como *generare, proceder, nascere* etc., diz respeito à ideia do amor como gerador de todas as coisas. A este sentido corresponde o horizonte ontológico que está, naturalmente, no plano divino. Aos verbos como *bibere, pascere, satiare* etc., corresponde o sentido da saciedade do amor, ou seja, o amante só pode descansar,

<sup>80</sup> Pensamos que para os três aspectos do amor elencados (originar, saciar e difundir), as referências dos textos de Nicolau de Cusa feitas a longo deste capítulo são suficientes para sustentar o nosso argumento, não sendo necessário repeti-las ou mesmo procurar outras referências. Para o último aspecto, gostaríamos de acrescentar que, mesmo quando os verbos estão mais directamente ligados ao acto de fecundar (como é o caso do discurso sobre a terra), a ideia da difusão mantém-se. Por exemplo, o verbo *seminare* também tem o sentido de espalhar; já o verbo *laetificare* expressa a ideia de algo fecundo, algo que não se fecha em si mesmo; e o verbo *crescere* demonstra, de alguma forma, que aquilo que cresce também se difunde.

no sentido de estar saciado ou satisfeito, no amor do amado; todavia, não basta alcançar o amado, é preciso que este ame o amante e, por isso, o místico alemão, no *De visione dei*, afirma que não existe amor perfeito sem o amor, o amante e o amado. Este segundo sentido do discurso metafórico (o amor do amado sacia o amante) equivale ao horizonte antropológico, pois é natural do humano desejar e, ao mesmo tempo, buscar a satisfação do seu desejo. Por fim, o terceiro sentido (o amor atrai todas as coisas) condiz com os verbos da parte central do diagrama 7 e podem ser resumidos com a ideia da atracção que o amor exerce sobre todas as coisas.

Desta forma, o terceiro sentido do discurso metafórico mostra que o amor, por ser difusivo de si, atrai tudo na medida em que alcança todas as coisas. Por esta imagem (a da difusão) parece que o amor vai até aos seres e não o contrário, ou seja, não parece que os seres venham até ao amor ou se sintam atraídos ou voltados para ele. No entanto, é possível perceber a atracção e a conversão de tudo ao amor, exactamente, nesta aparente contradição: por exemplo, uma pessoa só pode atrair uma outra pessoa se aparecer ou mostrar-se, minimamente, para quem quer atrair. Ocorre o mesmo com o amor, ou seja, por ser difusivo ele apresenta-se, de alguma forma, a todas as coisas e esta manifestação faz com que tudo que seja capaz de ver, de sentir ou de receber a menor parte que seja daquela difusão, sintam-se atraído por ele. Por isso, o grupo dos verbos que exprimem a ideia de difusão está em conformidade, em última instância, com o sentido da difusão do amor e da sua atracção. Este terceiro sentido equivale ao horizonte ético, pois, se este só pode ser pensado, reflectido ou discutido por meio das acções dos homens<sup>81</sup>, então, o sentido da atracção, da difusão ou da manifestação corresponde ao campo das acções humanas, quer dizer, à ética.

Os dois últimos horizontes, obviamente, apresentam-se no plano humano e, apesar de haver uma clara diferença no discurso cusano entre o plano divino e o humano,

---

<sup>81</sup> Ou seja, uma pessoa que não desempenha alguma acção, em princípio, não pode ser considerada um ser virtuoso ou desvirtuoso.

há, também, como mostrámos no nosso último capítulo, um dinamismo e uma unidade que fazem com que os horizontes do amor, os sentidos do discurso metafórico, os horizontes filosóficos e os planos divino e humano cruzem-se no horizonte do encontro entre o amante e o amado. Neste encontro, a unidade do amor – que tudo gera, tudo sustenta, tudo fecunda e sem a qual nada existe – é expressa de diferentes maneiras, por diversos discursos e através de inúmeras metáforas que tornam a moldura discursiva de Nicolau de Cusa numa moldura simbólica que, entretanto, ao procurar dar conta das categorias filosóficas que desenvolve ao longo dos seus escritos, dentre estas o amor, esbarra no limite da linguagem e na finitude dos seus conceitos. Diante disto, as imagens são mais abundantes que as definições e estas, por sua vez, procuram ultrapassar os limites que terminam por se impor em todo conceituar. De todo modo, seja nas definições encontradas (cf. diagrama 5), seja nas metáforas dos discursos (cf. diagramas 6, 7 e 8), o que dali se destaca é a vida (o amor à vida) e, com esta, a possibilidade da sua perfeição que, discursivamente, até pode ser limitada, mas, na práxis experimental apresentada pela filosofia cusana pode e deve ser vivida na sua plenitude ou, ao menos, *meliori modo postest*.

## CONCLUSÃO

Ao chegar a este ponto do nosso trabalho, e observando o trajecto percorrido até aqui, o que percebemos é que a reflexão sobre a filosofia de Nicolau de Cusa não nos permite “concluir” – no sentido exacto do termo – o percurso até agora realizado, posto que o próprio Cusano compreende a filosofia, imperiosamente, como busca ou tarefa a ser realizada pelo homem que é, acima de tudo, amante da sabedoria<sup>1</sup>. Esta perene condição de amante pressupõe um amado infinito e, enquanto tal, inalcançável na sua totalidade, sendo, ao mesmo tempo, o alimento do nosso filosofar e o fim último e delectável para o qual se dirigem todos os nossos esforços na tentativa de, na condição de amantes, encontrarmos o repouso no amado. No entanto, entre buscar e alcançar, na sua plenitude, o ser amado, há uma distância quase intransponível que separa o amante finito do amado infinito. Desta forma, “concluir” deve ser compreendido como mais um esforço para chamar a atenção sobre a importância que o amor desempenha nos textos cusanos, e não como uma resposta pronta e acabada (que contrariaria o filosofar de Nicolau de Cusa) acerca do tema sobre o qual reflectimos. Deste modo, retomaremos os pontos abordados com o objectivo de esboçar algumas respostas para as perguntas que se foram formando no caminho, ainda que tais respostas terminem por se constituir em mais perguntas, gerando, assim, renovadas reflexões. Logo, o patamar a que chegamos deve ser visto como provisório e, como tal, capaz de permitir novas leituras a partir de novos horizontes descortinados através do tema do amor.

Sabemos que o nosso trabalho, ao debruçar-se sobre tal tema, teria que enfrentar alguns desafios como, para citar somente dois, o da delicada abordagem entre *affectus* e *intellectus* no contexto da “querela mística”, e os poucos

---

<sup>1</sup> Tal ideia apresenta-se ao longo do filosofar cusano desde o *De docta ignorantia*, onde é afirmado que em todas as coisas há um desejo natural pelo saber (cf. Liber primus, Cap. I, pp. 6 e 8), até o *De venatione sapientiae*, no qual a apetência humana não se dirige apenas à ciência, mas, sobretudo, a sabedoria que é, em última análise, a *sapida scientia* (cf. Prologus, 1: 18-19, p. 4).

estudos relativos ao amor em Nicolau de Cusa, que poderiam oferecer um maior apoio para os nossos argumentos. Por outro lado, este último desafio, que poderia nos fazer recuar ou mesmo mudar o direccionamento do nosso olhar, foi, paradoxalmente, o nosso maior incentivo, pois realmente acreditamos que o amor merece uma maior atenção por parte daqueles que se debruçam sobre a filosofia cusana. De toda forma, mesmo com um número reduzido de textos secundários específicos sobre o tema, procuramos compensar esta carência apoiando-nos nos próprios textos de Nicolau de Cusa<sup>2</sup>.

Deste modo, podemos compreender a primeira parte da nossa investigação a partir de duas divisões: uma diz respeito à questão do amor de uma forma mais geral e a segunda começa a concentrar-se no pensamento de Nicolau de Cusa. No que se refere à primeira divisão, a conclusão a que chegamos é a de que os termos latinos (*amor*, *caritas* e *dilectio*) foram utilizados, pelo menos no contexto que apresentamos, numa tentativa de traduzir ou de dar conta do sentido expresso pelas palavras gregas (*éros* e *agápe*). Como se sabe, o grego foi, mesmo em Roma, a língua oficial da Igreja, provavelmente até o século III, e os primeiros textos latinos cristãos foram, muito possivelmente, as traduções da Bíblia<sup>3</sup>. No entanto, na própria língua latina é preciso atentar para o uso dos termos referentes ao amor no latim clássico e no latim bíblico, podendo-se constatar que, tanto em um quanto em outro, há várias noções sobre o amor nem sempre fáceis de serem percebidas somente através das três palavras latinas *amor*, *caritas* e *dilectio*. Consequentemente sentimos a necessidade de avançar um pouco mais na nossa pesquisa explorando, também de uma maneira geral, as teorias existentes sobre o tema do amor na Idade Média. Nesta nova direcção, através dos estudos de Rousselot, Rougemont e Nygren, conseguimos perceber melhor a dimensão e a

---

<sup>2</sup> Gostaríamos de acrescentar àquele facto que, mesmo quando foram usadas traduções, tivemos sempre presentes os originais em latim. Além disso, ressaltamos que as únicas traduções usadas directamente são da autoria do Doutor João Maria André que há mais de vinte anos dedica-se ao estudo da filosofia cusana. Logo, trata-se não apenas do trabalho de um tradutor, mas, sobretudo, de um especialista em Nicolau de Cusa.

<sup>3</sup> Cf. H. PÉTRÉ, *Caritas – Étude sur le vocabulaire...*, *op. cit.*, pp.10-11.

complexidade do tema e as diferentes ramificações de ideias que podem ser vislumbradas a partir de três perspectivas diferentes sobre a herança de *éros* e de *agápe*. Todavia, o mais instigante nesse nosso mergulho nas teorias dos estudiosos acima citados não se deve ao facto de cada um ter chegado a conclusões diferentes sobre o amor na Idade Média<sup>4</sup>, mas sim ao facto de a interpretação cusana do amor – mesmo não sendo esta referenciada pelos teóricos do amor – poder ser vislumbrada em alguns aspectos daquelas teorias<sup>5</sup>, mesmo elas sendo, aparentemente, opostas. Isto, por sua vez, levou-nos a acreditar na existência de uma hermenêutica do amor em Nicolau de Cusa que, semelhante ao seu pensamento, nem sempre é fácil de ser enquadrada numa determinada teoria. Daí, também, a ausência do pensador moselano na maioria dos estudos relativos ao amor no Medievo<sup>6</sup>.

Pensamos que já apresentamos, suficientemente, as hipóteses sobre a ausência de Nicolau de Cusa nos textos sobre a Filosofia Medieval, bem como o nosso ponto de vista a este respeito. Sendo assim, gostaríamos de concentrar-nos, agora, na suposição levantada sobre a sua ausência nos escritos acerca do amor na Idade Média. A proposição cogitada foi a de que não havia nada que fundamentasse uma hermenêutica do amor no pensamento do filósofo de Cusa, ou, se houvesse, esta não dizia nada de novo sobre o tema. Afirmamos, também, que isto só poderia ser comprovado ao longo da nossa pesquisa, por ser esse o seu maior objectivo. Logo, é preciso dar esta resposta na medida em que vamos retomando os capítulos. Deste modo, e ainda dentro da segunda divisão da primeira parte desta tese, começemos por visitar a nossa pequena incursão sobre o amor nos Sermões e

---

<sup>4</sup> Isso até faz sentido, posto que os três estudiosos assumem perspectivas diferentes na abordagem que fazem.

<sup>5</sup> Por exemplo, em um dos aspectos da concepção física de Rousselot, aquele em que este aborda a tendência de todas as coisas ao bem. Ou, na teoria de Rougemont, quando é dito que através da *agápe* busca-se uma comunhão com Deus, sem, entretanto, eliminar o abismo que existe entre criador e criatura. E, ainda, no que se refere a Nygren, quando este afirma ser *éros* uma forte corrente d'água, uma das imagens que Nicolau de Cusa utiliza para expressar a difusão do amor.

<sup>6</sup> Com esta observação entramos na segunda divisão da primeira parte do nosso trabalho. De qualquer forma, é preciso lembrar que a ausência do Cusano também ocorre nos textos relativos à História da Filosofia Medieval.

em outros textos cusanos. Em relação a esta parte da nossa pesquisa queríamos apenas fazer uma primeira aproximação ao tema do amor e, deste modo, confirmar o uso, por parte do Cusano, dos verbos *amare* e *diligere* e dos substantivos *amor*, *caritas* e *dilectio*. Pensávamos, inicialmente, que poderíamos encontrar aplicações diferentes para cada um dos termos; porém, o que conseguimos verificar foi que apesar de algumas diferenças encontradas, tanto nos Sermões quanto nos outros escritos, estas pequenas variações não são suficientes para afirmar que o nosso filósofo manuseia cada uma das palavras latinas referentes ao amor com a intenção de interpretá-las de formas diferentes. Logo, o resultado final do nosso segundo capítulo aponta, numericamente, se assim podemos nos expressar, para um maior uso de *caritas* e *dilectio* nos Sermões e, inversamente, para uma utilização maior de *amor* nos outros textos que abordamos, incluindo a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee* e a *Carta a Albergati*.

De qualquer forma, o levantamento numérico que realizamos ajudou-nos a fazer a seguinte reflexão: a mudança de registo verificada nos Sermões, em relação aos outros textos, não nos permite compreender, com clareza, a preferência por *caritas* e *dilectio*; por outro lado, pode sugerir – e é preciso frisar que é apenas uma sugestão – que tal preferência deu-se pela influência do contexto bíblico-pastoral das Pregações<sup>7</sup>. Ora, mesmo considerando a importância destas no conjunto da sua obra, mesmo atentando para a riqueza filosófica ali contida<sup>8</sup>, também não podemos esquecer que os Sermões foram redigidos para serem pregados na igreja<sup>9</sup> e, desta forma, não é estranho neles encontrar uma maior

---

<sup>7</sup> Isso, realmente, não passa de uma sugestão que, entretanto, pode gerar novas reflexões sobre o amor em Nicolau de Cusa.

<sup>8</sup> Apenas para ilustrar, vejamos o que diz um estudioso do assunto: «Plutôt que de raisonner dans l'abstrait, plongeons-nous dans ces sermons, qui sont une véritable mine, trop peu utilisée jusqu'ici, pour éclairer le portée profonde de l'œuvre spéculative de notre auteur». J.-M. COUNET, «Prédication et pensée conjecturale...», *art. cit.*, pp. 131-132.

<sup>9</sup> Não importa que a passagem bíblica que serve de mote para o *Sermão* seja quase esquecida no desenvolvimento do mesmo, sendo retomada apenas no final. Também não se trata de desconsiderar a erudição de Nicolau de Cusa, nem tampouco as referências filosóficas explícitas que ele faz nos *Sermões* ou as implícitas, abundantemente esclarecidas no aparato crítico da Edição de Heidelberg. Trata-se apenas de reconhecer um facto: o Cusano, ao lado da sua actividade filosófica, também

ocorrência de *caritas* e *dilectio* do que de *amor*, pois, como já mostrámos, das 114 vezes em que aparece *agápe* no Novo Testamento, 90 foram vertidas para *caritas* e 24 para *dilectio*. Consequentemente, parece fazer sentido pensar que Nicolau de Cusa, ao preparar a sua pregação, fosse influenciado por este contexto e, naturalmente, pelos objectivos da sua actividade pastoral. Por outro lado, mesmo levando em conta que há uma predominância de *caritas* e de *dilectio* no texto bíblico, sobretudo no Novo Testamento, não podemos desconsiderar o facto de que nos Sermões o verbo *amare* e o substantivo *amor* também são uma presença constante<sup>10</sup>.

Já no que se refere aos outros textos de Nicolau de Cusa, há uma inversão do uso dos termos, ou seja, *amare* e *amor* prevalecem sobre *diligere*, *caritas* e *dilectio*<sup>11</sup>. Nestes escritos, um, em específico, chamou a nossa atenção pela abundância do uso dos dois primeiros termos. Trata-se do *De visione dei*, sobre o qual, embora não tenhamos conseguido encontrar uma diferença significativa entre o uso de *amor* e *caritas*, pensamos ser possível, agora, emitir um novo parecer acerca das 219 aparições de *amare* e *amor* contra apenas as 36 de *diligere*, *caritas* e *dilectio*. O raciocínio é semelhante ao que usamos no parágrafo anterior quando abordamos os *Sermões*, isto é, o predomínio de *amor* pode estar relacionado com o contexto no qual estava inserido Nicolau de Cusa aquando da redacção do *De visione dei*<sup>12</sup>. Ora bem, é do conhecimento de todos os estudiosos

---

exerceu uma intensa actividade pastoral e, ao contrário do que se possa pensar, este reconhecimento em nada diminui o valor filosófico dos seus escritos.

<sup>10</sup> Por isso, é bom lembrar que, embora haja uma predominância de *caritas* e de *dilectio* no cômputo geral dos *Sermões*, há, também, um maior equilíbrio entre *amor* e aqueles dois termos, o que reforça, ainda mais, a impossibilidade de cogitarmos com certeza o porquê da preferência cusana por *caritas* e *dilectio* na sua pregação.

<sup>11</sup> Essa inversão não acontece somente nos textos que foram abordados, explicitamente, no item 2 do nosso Cap. II, mas em todos os escritos (com excepção da Correspondência cusana que aqui não foi estudada). Desta forma, constatamos que Nicolau de Cusa utiliza cerca de 500 vezes *amare* e *amor*, e cerca de 190 vezes *diligere*, *caritas* e *dilectio*.

<sup>12</sup> No entanto, a nossa hipótese, aqui, talvez seja mais plausível do que a que levantamos acerca dos Sermões, pelos seguintes motivos. É possível delimitar um espaço de tempo mais curto para o contexto do *De visione dei*, ou seja, em vez de um período que vai de 1431 até 1464 (redacção dos Sermões) temos apenas o ano de 1453 (redacção do *De visione dei*). Além disso, também diferentemente dos Sermões, em o *De visione dei* predomina, marcadamente, *amor* sobre *caritas* e



cusanos o contexto e o motivo da elaboração do referido opúsculo: o debate acerca da interpretação de a *Teologia Mística* de pseudo-Dionísio. É conhecida, também, a influência que este autor exerceu sobre Nicolau de Cusa. A Biblioteca do Cusano em Bernkastel-Kues atesta esta influência, como podemos ver nos Códices 43, 44 e 45, bem como testemunha, de igual maneira, a leitura atenta dos textos dionisianos, como podemos ver através das observações feitas pelo próprio Cusano à margem daqueles textos no Códice 96<sup>13</sup>. De qualquer forma, mesmo levando em consideração que a *Mystica Theologia* não aborda o tema do amor, não é demais supor que Nicolau de Cusa tenha revisto todos os textos de Dionísio<sup>14</sup> para melhor participar da polémica sobre aquela obra, dando, inclusive, o seu ponto de vista sobre o tema. Ora, o Areopagita foi um dos grandes responsáveis pela reintegração de *éros* no contexto religioso-cristão e, como já fizemos referência, ele não só considera *éros* e *agápe* como equivalentes, mas também faz um verdadeiro louvor a *éros* como um nome que convém perfeitamente a Deus. Ora, *éros*, normalmente, é traduzido por *amor*, logo, se atentarmos para o *De visione dei* podemos supor que o predomínio de *amor* pode ocorrer por influência dos textos de Dionísio, sobretudo, através do louvor de *éros* como um nome adequado para Deus. Acrescente-se a isto, também, a preponderância do uso de *amor* nas *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*, as quais fazem parte do mesmo contexto da redacção de *A visão de Deus*.

Na sequência destas considerações, o que podemos dizer acerca das pequenas diferenças encontradas entre *amor*, *caritas/dilectio* é que elas não pesam, de forma significativa, no conjunto dos textos cusanos. Quer isto dizer que as análises que foram feitas, ao longo do nosso estudo, sobre as nuances que surgiam

---

*dilectio*. Se quisermos, ainda, complementar o contexto do *De icona*, podemos acrescentar a este a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee* (1452-1456) e o *De pace fidei* (também de 1453). Ora em todos estes textos há um forte predomínio de *amor*, não ocorrendo o mesmo com os Sermões dos anos de 1452 a 1454 (um ano antes e um ano depois do *De visione dei*).

<sup>13</sup> Cf. L. BAUR und E. HOFFMANN (Vorgelegt), *Cusanus-Texte III. Marginalien, 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius...*, op. cit.

<sup>14</sup> Na *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee* ele faz referência também a outros textos do pseudo-Dionísio.

na medida em que apareciam excertos que traziam *amor* e *caritas* ou *amor* e *dilectio* ou mesmo *amor*, *caritas* e *dilectio*, só serviram para corroborar a ideia de que a diferença entre *caritas/dilectio* e *amor* é muito mais uma diferença de amplitude do que de importância. Se, por um lado, concordámos com Senger quando este afirma que toda *caritas/dilectio* é *amor*, mas nem todo *amor* é *caritas/dilectio*, esta concordância só pode ocorrer em contextos específicos<sup>15</sup>. Além disso, se compararmos os “contextos específicos” em que as diferenças foram encontradas com o contexto geral dos escritos que foram elecandos, constataremos que as diferenças ocorrem não só poucas vezes, como também, em termos de significado, não se sobrepõem às muitas ocorrências em que os três termos são mostrados como equivalentes. Acrescente-se a tudo isto o *De visione dei* que apresenta um verdadeiro monumento ao amor (através da palavra *amor*) e poderemos afirmar, com uma margem de segurança razoável, que *amor* é tão importante quanto *caritas* e *dilectio* nos textos cusanos; no entanto, enquanto estes designam Deus e não são usados, por exemplo, para expressar o “amor mundano”, *amor* é usado tanto para exprimir este tipo de amor quanto para expressar Deus. Logo, *amor* é de uma amplitude muito maior do que *caritas* e *dilectio*, sendo, portanto, tão nobre e digno quanto estes.

Passemos, agora, às considerações finais sobre a segunda parte da nossa investigação: as relações entre amor e conhecimento. Como se trata de uma parte relativamente extensa, na qual abordamos vários escritos de Nicolau de Cusa, pensamos ser melhor apresentar as nossas reflexões a partir de alguns subtemas expostos. Sendo assim, começemos com as delicadas relações entre *affectus* e *intellectus* na busca de uma *cognitio Dei*, esclarecendo, inicialmente, o que chamámos *affectus* quando fizemos referência à filosofia cusana. É certo que a pergunta de Gaspar Aindorffer ao Cusano e também a forma como foi conduzida a “disputa dos místicos” leva-nos a compreender o termo *affectus* como um mero sentimento (ou uma mera paixão) desvinculado ou mesmo contraposto a qualquer

---

<sup>15</sup> Aliás, a assertiva de Senger está situada no contexto do *De docta ignorantia*.

razão ou ao intelecto, não nos oferecendo outra alternativa para além desta compreensão dicotômica<sup>16</sup>. Todavia, quando nos referimos ao *affectus* em Nicolau de Cusa, com exceção dos contextos em específico em que ele próprio faz um contraponto entre os termos (por exemplo, quando se refere ao *affectus*, ao amor ou ao *intellectus*), estamos compreendendo-o como amor e, por todas as referências que fizemos ao longo desta parte do nosso trabalho, este amor não pode ser entendido como um simples sentimento<sup>17</sup> ou um simples impulso irracional, completamente desvirtuado de uma mínima capacidade de discernimento, própria do ser humano. Por isso, insistimos na recorrência que o Cusano faz do princípio do *amor sub ratione boni*, porque o amor de que fala o nosso filósofo, e que de todas as formas procuramos aqui destacar, é o *amor intellectualis*<sup>18</sup>.

Daí, quando analisamos as faculdades humanas e as suas relações, deparamo-nos com uma certa incapacidade do intelecto para alcançar as coisas divinas, apresentando-se, desta forma, o amor como uma instância necessária na “apreensão” de Deus, porque esta apreensão ultrapassa todo o nosso intelecto, bem como este, apenas pela via da razão, não pode combinar os contraditórios e, conseqüentemente, não pode ter uma “experiência” do infinito. Esta experiência bem pode ser denominada na filosofia cusana de “teologia mística” e os conceitos

---

<sup>16</sup> O próprio Nicolau de Cusa, no contexto da polémica, também entende o *affectus* como uma instância que se contrapõe ao intelecto (cf. *Carta de 14-9-1453*, p. 115), ou mesmo ao amor (cf. *Carta de 22-9-1452*, p. 111). Não obstante, não podemos deixar de referir que o mesmo Nicolau de Cusa escreve acerca da coincidência entre o movimento do *intellectus* e do *affectus* (cf. *Carta de 28-7-1455*, p. 160, bem como faz referência aos Sermões deste ano para a semelhança entre *intellectus* e *affectus*). Neste mesmo direcionamento, denomina Deus como *purus intellectus* e como *purus affectus* (cf. *Sermão XLVIII*, h XVII<sub>2</sub>, 4: 14-16, p. 202) e afirma ser a mente o princípio do *intellectus* e do *affectus* (cf. *Sermão CLXXII*, h XVIII<sub>3</sub>, 3: 22-23, p. 250).

<sup>17</sup> Muito embora, também não consideramos o amor sensível, se assim podemos nos expressar, como um simples sentimento.

<sup>18</sup> Assim também compreende Cassirer quando escreve: «O verdadeiro amor de Deus é “*amor Dei intellectualis*”: ele abarca em si o conhecimento como momento e condição necessários, pois ninguém é capaz de amar o que já não tenha conhecido em algum sentido. O amor puro e simples, entendido como mero afeto sem qualquer envolvimento do conhecimento, seria uma contradição em si: o que se ama é colocado sob a idéia do bem, é compreendido *sub ratione boni*». E. CASSIRER, *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*, trad. J. Azenha Jr., São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 23. Nicolau de Cusa já usa a expressão *amor intellectualis* em *De coniecturis*, h III, Pars secunda, Cap. XVII, 176: 20, p. 177 e volta a empregá-la, para dar apenas dois exemplos, em *De aequalitate*, h X, 24: 23, p. 32, no entanto, aqui, expressa-se por *caritas intellectualis*.

ou as ideias já apresentadas em *De docta ignorantia* – como a coincidência dos opostos (em que o máximo e o mínimo coincidem em Deus)<sup>19</sup>, a douta ignorância (apresentada a partir do princípio de *como saber é ignorar*)<sup>20</sup> e, sobretudo, a improporcionalidade do finito em relação ao infinito (pressuposto determinante para uma *cognitio Dei experimentalis*) – apontam para construção (ou pelo menos para uma avaliação e valoração) de uma teologia mística no seu pensamento<sup>21</sup>. Esta foi a nossa primeira constatação na abordagem que fizemos ao *De docta ignorantia* quando tratamos das relações entre amor e conhecimento, ou seja, as questões levantadas encaminhavam-nos para o âmbito da mística e foi neste contexto que percebemos a importância do amor. Não obstante, se, por um lado, nossa pesquisa nos fazia inclinar para o amor, por outro lado, nos alertava para a impossibilidade de compreendê-lo como puro afecto<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XVI, pp. 58-62. No parágrafo 43 Nicolau de Cusa chega mesmo a fazer uma referência explícita ao pseudo-Dionísio e à sua *Teologia mística*.

<sup>20</sup> Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. I e II, pp. 6-12. O Cusano encerra o Cap. I afirmando: «Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri. Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem». IDEM, *ibidem*, 4: 12-17, p. 8.

<sup>21</sup> Sobre a relação do pensamento cusano com a teologia mística, cf., A. M. HAAS, »...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen..., op. cit., em especial, a segunda parte intitulada *Docta ignorantia und Theologia mystica*, pp. 19-51. Neste mesmo sentido, sem no entanto uma maior reflexão sobre o tema, asseveram-nos Reinhardt e Schwaetzer: «Il rédigea la plupart de ses écrits lors de courtes pauses arrachées à une vie très active. Ce sont des méditations philosophico-théologiques dans lesquelles il réfléchit sur l'origine de l'existence humaine et il en vient, entre autres, à l'idée de la docte ignorance et de la coïncidence des opposés. Enfin, ses méditations tendent vers une théologie mystique. [...] Nicolas de Cues n'était pas lui-même un mystique mais un penseur dont toute le pensée trouve son fondement ultime et son accomplissement dans la théologie mystique». K. REINHARDT e H. SCHWAETZER, «Mystique et réforme...», art. cit., pp. 256-257.

<sup>22</sup> Nisto todos os estudiosos cusanos parecem entrar num acordo. Apenas para ilustrar, escreve Reinhardt e Schwaetzer: «Que signifie «mystique» pour Nicolas de Cues? «*Cognitio experimentalis Dei*», expérience de Dieu que dépasse tout concept. Mais, pas dans un pur affect. La «ratio» est en effet transcendée mais l'union mystique reste encore dans la ligne de la vision intellectuelle». IDEM, *ibidem*, p. 256. Ou ainda, como escreve Cassirer ao contrapor a lógica cusana à aristotélica: «Assim, todo e qualquer tipo de teologia “racional” é rejeitado e substituído pela “teologia mística”. Mas da mesma forma como antes Nicolau de Cusa ultrapassara os limites do conceito tradicional de lógica, agora também seu pensamento ultrapassa os limites do conceito tradicional de mística, pois com a mesma determinação com que ele nega a compreensão do infinito através das abstrações e categorizações lógicas, ele também nega a possibilidade de sua compreensão pelo mero sentimento». E. CASSIRER, *Indivíduo e cosmos...*, op. cit., p. 22.

De qualquer forma, mesmo depois da reflexão de outros textos<sup>23</sup>, o resultado a que chegamos é que as relações entre amar e conhecer na filosofia cusana deixam-nos no reconhecimento dos respectivos limites tanto do *affectus* quanto do *intellectus*, tomados isoladamente, na busca de Deus, não permitindo, portanto, que o amor seja confundido com um simples sentimento voluntarista, nem tampouco o intelecto seja tomado no sentido puro de um certo intelectualismo que, em última análise, pensa poder dar conta de todas as questões que se impõem aos seres tão complexos como são os humanos. Aliás, não seria mesmo a intenção de uma filosofia, que se assume no seu aspecto místico como tarefa de realização humana, colocar-se no limite que separa o divino do humano? Ora, se o *intellectus* é louvado e se mostra como uma instância extremamente importante na busca que o homem faz de Deus, a experiência deste, exactamente por ser uma *cognitio Dei experimentalis*, exige mais do que a força do intelecto, visto que ali se impõe o que Kremer chamou de «metafísica do conhecimento e da vontade» («Erkenntnis- und Willensmetaphysik»), ou seja, sem o desejo não se compreende e sem o intelecto não se deseja. Logo, não basta apenas querer, é preciso ter consciência desta vontade e isto exige uma tomada de atitude por parte daquele que quer, sendo necessário reconhecer que Deus ultrapassa todos os conceitos, até mesmo o da *coincidentia oppositorum*<sup>24</sup>.

Diante disto, a complementação do *affectus* pelo *intellectus* e deste por aquele<sup>25</sup> parece ser, senão a via mais apropriada em termos de uma experiência

---

<sup>23</sup> Como a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*, alguns *Sermões*, o *De visione dei* e a *Carta a Albergati*.

<sup>24</sup> É interessante notar que, em *De beryllo*, a vontade e o entendimento, faculdades aparentemente opostas nos homens, são mostradas em Deus como sendo uma única coisa: «Sed dum attente consideratur omnem creaturam nullam habere essendi rationem aliunde nisi quia sic creata est, quodque voluntas creatoris sit ultima essendi ratio sitque ipse deus creator simplex intellectus, qui per se creat, ita quod voluntas non sit nisi intellectus seu ratio, immo fons rationum, tunc clare videt quomodo id, quod voluntate factum est, ex fonte prodiit rationis, sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis, quae nobis voluntas apparet». *De beryllo*, h XI<sub>1</sub>, 51: 12-19, p. 58.

<sup>25</sup> Acreditamos que todas as *Cartas* a que fizemos referência demonstram muito bem esta ideia, não sendo necessário retomá-las. De toda forma, nossa conclusão em relação a estas cartas é, simplesmente, a de que o conhecimento coincide com o amor.

mística<sup>26</sup>, pelos menos a mais sensata do ponto de vista de uma “douta ignorância” que busca alcançar a coincidência dos opostos para, a partir daí, ter um pré-saboreamento da divindade e assim, talvez, chegar ao limite em que o finito parece tocar o infinito. Por isso, incluímos na segunda parte da nossa tese o *De visione dei*. Com ele, pensamos ser possível não só complementar os conteúdos das *Cartas aos irmãos de Tegernsee*<sup>27</sup>, mas também explicitar a importância da experiência nas relações entre amar e conhecer e, uma vez mais, chamar a atenção para a importância do amor, posto que acreditamos que a experiência do olhar no referido escrito reveste-se de uma experiência do amor. O *De visione dei*, por sua vez, proporcionou uma série de possibilidades a serem exploradas a partir da hipótese deste texto como uma poética do amor.

Resta-nos, desta forma, tecer nossas considerações finais sobre os vários temas abordados a partir daquela poética, começando com a ideia da experiência que ali aparece. Ora, ao mostrarmos que o conhecimento que podemos ter de Deus ultrapassa todo conceito, sendo necessário, também, a complementação entre *affectus* e *intellectus*, estamos a afirmar, de alguma maneira, que aquele conhecimento é, em última análise, uma *cognitio Dei experimentalis* e, neste sentido, trata-se de uma experiência em que todos os sentidos ou todas as instâncias formam uma unidade na busca de um experienciar divino. Não é a primeira vez que Nicolau de Cusa conduz os seus “leitores” pela mão (manuductio), muito menos

---

<sup>26</sup> Pensamos, aqui, em termos de uma concepção de experiência mística no sentido puramente afectivo (posto que este surge, de algum modo, contra a “aridez” escolástica) em que a vontade da alma é a única força capaz de unir o homem a Deus, no sentido quase literal de um arrebatamento ou um êxtase místico; uma espécie de perda, momentânea, da identidade; um tipo de desfalecimento em que se mergulha no abismo que deveria separar o homem de Deus. É em última instância o que Rougemont denominou de «mística unitiva» e que prega a fusão total da alma e da divindade (cf. D. ROUGEMONT, *O amor e...*, *op. cit.*, pp. 127-156). Esse tipo de concepção de o «experienciar místico» seria inconcebível na mística cusana. Todavia, se ele afasta-se do puro sentimento, afasta-se, também, como chamou atenção Cassirer (cf. nota 29 supra) das categorizações e abstrações aristotélico-escolásticas que pensavam poder dar conta de Deus.

<sup>27</sup> Já fizemos menção da estreita relação daquelas *Cartas* com o *De visione dei*. De toda forma, nunca é demais lembrar, como fazem Reinhardt e Schwaetzer: «De ses discussions avec les moines de Tegernsee naquit sans doute son plus bel écrit «De la vision de Dieu», une introduction expérimentale à la théologie mystique». K. REINHARDT e H. SCHWAETZER, «Mystique et réforme...», *art. cit.*, p. 256.

lhes oferece uma certa *praxis experimentalis*, mas é, do nosso ponto de vista, a primeira vez que essa condução se apresenta, explicitamente e em cada um dos seus passos, determinada pelo tema do amor, a tal ponto que este parece coincidir com o intelecto. Não quer isto dizer, e é preciso insistir neste ponto, que Nicolau de Cusa converta-se à mística afectiva e abandone a instância intelectual. É antes o contrário, ao levar a experiência do olhar até ao limite que ela pode alcançar, *affectus* e *intellectus* unem-se de tal maneira, num movimento para Deus, que o amor aparece na sua plenitude como *amor intellectualis*, não sendo necessário, portanto, ocupar-se em explicar que conhecer é amar e amar é conhecer. O ponto a que chega o amor neste texto é de tal forma pleno que o Cusano, ao usar as palavras *amare* e *amor*, parece reconhecer as reais dimensões daquela instância. Logo, não é preciso dizer algo sobre o intelecto, pois este amor, na sua amplitude, inclui, naturalmente, aquele. Isso reforça, de alguma forma, as considerações feitas sobre a escolha de *amare* e *amor* (nos escritos filosóficos) e, também, a nossa leitura do *De visione dei* como uma poética do amor<sup>28</sup>.

A experiência que propõe o nosso filósofo é, numa primeira leitura, uma experiência do olhar, no entanto, ao reflectir melhor sobre este, percebemos que ali estão contidos todos os outros sentidos, não sendo de estranhar, portanto, que ali também possam estar contidas todas as instâncias, já que se trata de uma metáfora do olhar divino, e neste, ver, falar, ouvir, compreender, amar... são uma única coisa. Além disso, aprofundando o sentido da metáfora, encontrámos naquela experiência, narrada tão didacticamente por Nicolau de Cusa, uma multiplicidade de temas que, nas suas relações, nos levou a concluir que a experiência do olhar em *A visão de Deus* é, antes e acima de tudo, uma experiência do amor. Se levarmos em conta a intrínseca relação que procuramos explicitar entre olhar, não abandonar e cuidar, sugerida pelo experienciar da *visio dei*, perceberemos que a *visão de Deus*,

---

<sup>28</sup> Pensamos ser possível fazer essas mesmas observações à *Carta a Albergati*, mesmo considerando que esta foi escrita num contexto diferente do *De visione dei*. Mesmo assim, a noção de um amor pleno e abrangente (nesta carta também há uma forte predominância de *amor* sobre *caritas* e *dilectio*), capaz de englobar o *intellectus*, se faz sentir aqui, posto que Nicolau de Cusa usa a expressão *scientia amoris* e tira proveito do seu duplo genitivo.

sob todos os aspectos, derrama sobre as suas criaturas o seu infinito amor, sem, entretanto, exigir do homem algo em troca. Trata-se de uma autêntica metafísica do dom, em que Deus, metaforizado pelo olhar do quadro, dá-se na sua inteireza, na sua plenitude e na sua gratuidade através de um olhar que jamais fecha os olhos e, também, por isso aparece como o olhar de quem ama. O ápice deste experienciar do amor é a visão face a face, o cruzamento em que o amor finito parece conseguir tocar o amor infinito: mística do dom ou do encontro em que olhar de olhos nos olhos exige uma total entrega, que, ao contrário de um êxtase místico afectivo, só se mostra possível com um mergulho no nosso próprio eu, no reconhecimento da nossa identidade e, com este, na tomada de consciência da nossa ignorância diante do Absoluto. Doua ignorância gerada na visão do encontro do amante e do amado que penetram, segundo as palavras do nosso místico, num secreto e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face<sup>29</sup>.

Entretanto, quando pensávamos só pode extrair desta experiência do amor uma espécie de “segredo” entre o homem e Deus<sup>30</sup>, imergindo cada vez mais num secreto e oculto silêncio, deparamo-nos com a ideia da subjectividade e, com esta, do autoconhecimento. E, quando pensávamos que a experiência proposta no *De visione dei* levaria-nos apenas a esta dimensão da unidade e da individualidade, eis que somos confrontados com a alteridade<sup>31</sup>. Ora, quando

---

<sup>29</sup> Cf. *De visione dei*, h VI, Cap. VI, § 21.

<sup>30</sup> Não podemos deixar de lembrar, aqui, do belo texto de M. de CERTEAU, «Nicolas de Cues: le secret d'un regard», in: *Traverses* (30-31), 1984, pp. 70-85, que é encerrado com a exteriorização do segredo que cada um dos que fazem a experiência mantém com o olhar do quadro: «L'adhésion au «dire» de partenaires multiplie la relation que chacun entretient seul avec le regard. Elle l'articule en expériences énonciatives réciproques. Sous ce biais, la croyance socialise l'insensé. La «folie» du regard se fait (quasi) corps; elle n'est pas maîtrisable pour autant, mais génératrice d'échanges qui mettent en mouvement la stupeur initiale et qui muent l'«étonnement» solitaire en travail producteur d'un groupe. La croyance, c'est donc le moment, à répéter indéfiniment, par lequel la folie du regard, secret solitaire, se transforme en discours et en histoire». IDEM, *ibidem*, p. 84.

<sup>31</sup> J. M. ANDRÉ, num estudo intitulado «*COINCIDENTIA OPPOSITORUM*, *Concordia* e o sentido existencial da *transsumptio* em Nicolau de Cusa», percebeu de forma muito aguda o encontro destas duas dimensões na filosofia cusana e as destaca de forma muito pertinente: «[...] por um lado, a dimensão mística que, aparentemente, nos reconduz ao âmbito da subjectividade individual no seu contacto quase directo e imediato com a divindade, fonte da luz e da vida para quem dessa plenitude se pretende aproximar pelos caminhos da “doua ignorância” e da ascensão que ela implica; por outro lado, a práxis existencial social e comunitária que, num movimento que parece orientar-se para



percebemos que o olhar do quadro não nos abandona independentemente de quem somos, da maneira que nos comportamos e para onde nos dirigimos, temos um pré-saboreamento do olhar divino, que é puro amor, posto que nos dá todas as atenções. No entanto, quando olhamos para o olhar do quadro e recebemos de volta uma série de outros sentimentos diferentes do amor, como a ira, a tristeza, a inveja, a reprovação, etc., encontramos ali não mais o olhar divino ou não só o olhar divino<sup>32</sup>, mas o reflexo do nosso olhar (como quando olhamos para um espelho) e aí nos confrontamos conosco e, ao mesmo tempo, com o outro que parece olhar para nós da mesma forma que olhamos para ele<sup>33</sup>. Nesta reciprocidade de olhares o amor desempenha um papel extremamente importante, pois o “modelo” a ser seguido é o do amor divino, puro, verdadeiro e incondicional. Se formos capazes de Deus, isto é, se escolhermos imitar o seu amor, seremos capazes, também, de nos esforçarmos, cada vez mais, para ver o outro como Deus nos vê. É claro que entre o olhar divino e o humano há uma diferença infinita, mas é patente, de igual maneira, a força que nos é dada para, se quisermos, nos empenharmos ao máximo para a imitação daquele amor.

Esta força, como já foi dito, é a liberdade que nos ajuda a ver o amor de Deus como incondicional, já que ao dotar as suas criaturas desta força, ele não as obriga a amá-lo. No entanto, ao criar com estas a liberdade, aponta para a ideia, se assim podemos dizer, de estas «serem mestras de si mesmas»<sup>34</sup>. Nesta

---

uma direcção oposta, nos descentra de nós próprios e da nossa individualidade para uma aprendizagem convivial da liberdade na diferença. Uma e outra dimensão implicam, como referência central, a categoria de *coincidentia oppositorum*. In: *Coincidência dos opostos e concórdia...*, *op. cit.*, pp. 213-214, pp. 213-243.

<sup>32</sup> Já que o olhar de Deus é amor infinito e mesmo quando este nos admoesta, o faz de forma doce e serena. Cf. *De visione dei*, h VI, *passim*.

<sup>33</sup> Cf. IDEM, *ibidem*, Cap. VI, § 19.

<sup>34</sup> Segundo Vansteenberghe, a expressão «sê mestre de ti» aparece nos moralistas estóicos e Nicolau de Cusa faz uso da ideia ali contida, entretanto, esclarece-nos: «Comme eux, il veut la conquête de la liberté par l'établissement du règne de la raison, mais il ne s'arrête pas là: pour le chrétien, la norme de la raison ce n'est pas la nature, inconsciente en ses lois et fatale en ses desseins, c'est le Dieu personnel, dont les lois naturelles manifestent la volonté, et qui, intimement présent en chacun de nous, peut par surcroît nous faire bénéficier de dons purement gratuits dont il est le libre dispensateur». E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, p. 42.

mesma direcção, o sentido do amor, por tudo o que já explicitamos e, sobretudo, no *De visione dei*, conflui para a construção de uma ética do amor não só porque ver e amar fazem parte de um único movimento que inclui, igualmente, o não abandonar e o cuidar, mas também porque o querer olhar para Deus implica um conhecimento de si cujo aperfeiçoamento requer as ideias de liberdade, de reciprocidade e do próprio amor. Ora bem, se Nicolau de Cusa não dedicou nenhum texto em específico à ética, muito menos a uma ética do amor, é forçoso admitir, e já o dissemos algumas vezes, que as questões de tal ordem sempre acompanharam o seu pensamento. Se concordarmos com o que escreve Senger, num estudo muito esclarecedor acerca de uma ética em Nicolau de Cusa, ou melhor, de uma *Liebesethik*, aceitaremos a ideia de que embora já possamos encontrar tal tema no Livro III do *De docta ignorantia*, bem como no seu texto imediatamente posterior, o *De coniecturis*, o interesse cusano por tais questões concentra-se, acentuadamente, nos escritos dos anos 1450-1460<sup>35</sup>.

Se, por um lado, consideramos importante o texto de Senger, por outro lado, precisamos ter em conta o estudo de Dupré que alcança o ponto central da questão do amor, posto que o compreende, no pensamento de Nicolau de Cusa,

---

<sup>35</sup> Cf. H. G. SENGER, «Zur Frage nach einer...», *art. cit.*, p.10. Para este autor, os textos mais representativos do ponto de vista de uma ética são, além do *De docta ignorantia* (Livro III) e do *De coniecturis*, as *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*, o *De visione dei*, os *Sermões*, sobretudo os de 1455 à 1457 e o *De aequalitate*. Além destes, acrescenta também o *De ludo globi*, que é de 1463, e afirma que este pode ajudar a esclarecer a posição cusana em relação ao tema em questão. Destes escritos, somente o *De aequalitate* e o *De ludo globi* não fazem parte dos textos de base da nossa dissertação, muito embora sejam referenciados. Quanto ao estudo de Senger, pensamos que o mesmo é um texto de referência para quem queira estudar a “ética cusana” e, principalmente, para quem queira reflectir sobre uma ética do amor no bispo de Brixen. Senger faz referência a vários estudos existentes sobre o tema em Nicolau de Cusa, como por exemplo os de Dittrich, Cassirer, Gandillac, Sakamoto e Vansteenberghé dentre outros, mostrando os diferentes aspectos da ética cusana apresentados por estes autores (com alguns elogios e algumas críticas). Todavia, Senger chega à conclusão de que o conceito de *amor* ou de *caritas* ainda não foi suficientemente tratado e, por isso, não se atingiu o âmago da ética na filosofia cusana (cf. pp. 6-9). Naturalmente que concordamos com Senger, embora o objectivo do nosso trabalho não seja estabelecer uma ética do amor em Nicolau de Cusa. Queremos tão-somente chamar a atenção para a importância que desempenha o amor quando se aborda a questão da ética no Cusano, bem como para a relevância do amor quando tratamos de outros temas da sua filosofia. De toda forma, é preciso levar em consideração que o texto de Senger é de 1965, sendo, portanto, muito anterior ao estudo de Dupré, que é de 2000 e que nos parece alcançar, com suficiente rigor, a intrínseca relação entre ética e amor, sobretudo na pregação cusana.

como um problema ontológico, epistemológico e ético-transcendental, colocando mesmo a *dilectio Dei et proximi* como o princípio através do qual o ser humano pode distinguir o bem do mal, a beleza da fealdade, a justiça da injustiça e o verdadeiro do falso, já que na conjugação destas circunstâncias está o amor que se estende à medida do bem desejado e praticado e do mal evitado e vencido<sup>36</sup>. Se unirmos os dois estudos referenciados, obteremos, de forma consistente e bem fundamentada, a ideia de uma ética do amor em Nicolau de Cusa. Logo, não nos parece que tenhamos usado inadequadamente a expressão “ética do amor” ao longo do nosso trabalho. Além disso, o *De visione dei* permitiu-nos reflectir sobre a questão de uma tal ética, à medida que o nosso olhar para Deus e para o outro pauta-se na noção da liberdade que, conseqüentemente, levou-nos à ideia da reciprocidade. O cruzamento destes temas proporciona uma reflexão ética que o filósofo de Cusa parece ir compondo ao ponto de chamar a nossa atenção para a construção de uma ética do amor. Amor que naquele escrito se expressa, como já dissemos, pelo sentido da visão que, não só olha, mas ao mesmo tempo não abandona, cuida e, acima de tudo, ama. Acção divina que, se for imitada, transforma o nosso olhar sobre o mundo, porque antes modifica o nosso olhar sobre nós próprios e, numa reciprocidade necessária, aperfeiçoa cada um dos homens. Desta forma, se eles atentam para o amor, no horizonte onde se cruzam os vários olhares, é possível que se construa, aos poucos, uma ética do amor e nesta construção se revele o que é próprio do humano.

A forte relação entre o amor e a ética pôde ser comprovada, também, através do levantamento que fizemos das expressões do amor nos Sermões<sup>37</sup>. Na busca de uma melhor compreensão do tema e, talvez, movido por uma práxis «existencial social e comunitária»<sup>38</sup> (posto que todas as definições

---

<sup>36</sup> Cf. W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil Allen...», *art. cit.*, pp. 66 e 87 sqq..

<sup>37</sup> Cf. diagrama 5. Em relação às definições, nossa pesquisa, por outro lado, comprovou que a definição de amor (seja por quais termos ele se expresse) é escassa nos escritos filosóficos do nosso pensador. Embora, como já dissemos e voltaremos ainda a dizer, a falta de definições não significa ausência do assunto.

<sup>38</sup> A designação é de J. M. ANDRÉ encontra-se no estudo supra-citado, cf. nota 39.

encontradas estão na sua pregação), Nicolau de Cusa tenha concentrado todos os conceitos do amor no terreno da ética: lugar de realização, onde os homens tomam consciência daquilo que lhes é próprio e da sua pertença a algo que os transcende. Lugar de encontro, onde os olhares se cruzam e os homens percebem que cada um é um ser único e irrepetível. Lugar de movimento, em que os homens deveriam ir ao encontro um do outro (como o olhar do quadro que nos olha) de forma a constatar que nas diferenças de cada criatura espelha-se a beleza da criação divina e que a multiplicidade, com efeito, sustenta-se na unidade ou na conexão, que é amor. Por fim, lugar de celebração, quando os homens reconhecem que são imagens vivas de Deus e, por isso, também são dignos de louvor<sup>39</sup>.

Louvor celebrado na *Carta a Albergati* pela conjugação da *scientia laudis* com a *scientia amoris*, expressando-se, nessa união, também uma ética da participação<sup>40</sup>, posto que o louvor é uma celebração do homem que, consciente de ser *imago viva dei*, participa à sua maneira e na sua finitude do que há de mais divino. A relação da *scientia laudis* com a *scientia amoris* oferece-nos, outrossim, um louvor do próprio amor, pois, se por um lado, a ciência do louvor é congênita ao nosso intelecto, por outro lado, louvamos aquilo que amamos e quanto maior for o nosso amor, mais louvamos Deus e mais somos convertidos a este que é amor e virtude. O próprio texto da Carta diz que se amamos as virtudes imortais amamos Deus e participamos da divindade. Ora, destacamos, também, a ideia do amor

---

<sup>39</sup> Sobre este reconhecimento, escreve Casarella num belo artigo sobre a doxologia em Nicolau de Cusa: «El descubrimiento de lo que es digno de alabanza es un descubrimiento de lo que el hombre valoriza y, por eso, de su propia subjetividad. Esta teoría nascente del sujeto no se separa de lo que el Cusano en la carta a Nicolás Albergati llama la *scientia amoris*. El hombre no solamente canta la música de los *laudabilia* sino los ama por su belleza intrínseca y conformidad a su propia naturaleza». P. CASARELLA, «*Sacra ignorantia*: sobre la doxología filosófica del Cusano», in: *Coincidência dos opostos e concórdia...*, *op. cit.*, p. 60, pp. 51-65.

<sup>40</sup> Assim também parece pensar Casarella quando escreve: «En resumen, la ética de *scientia laudis* es una ética de participación de una imagen que es y debe ser autoconsciente de su capacidad de ser imagen. Por su existencia el hombre participa en la alabanza y amor que Dios es. Elemento de concordia, o sea, la representación de armonía entre la imagen y el ejemplar no es sólo una posibilidad abstracta sino *una tarea*. La expresividad de la imagen es aún más visible en el uso de su libertad de asimilar las virtudes del Absoluto. No hay armonía en el mundo, en la vida práctica, o tampoco en la sociedad sin su creación activa por el hombre microcosmo». IDEM, *ibidem*, p. 63.

como a maior das virtudes e, das quinze definições que elencamos nos Sermões<sup>41</sup>, pelos menos cinco delas tem relação directa com a ideia de virtude e podem ser resumidas na seguinte expressão: «a caridade é a forma, o fim e a vida das virtudes» culminando na última definição apresentada que diz ser «a caridade a forma das virtudes incorruptíveis». De tal maneira, estamos convencidos que o louvor do amor que se encontra na *Carta a Albergati* não se limita somente a este texto, mas estende-se à filosofia cusana como um todo, embora, nem sempre encontremos aquele louvor de forma tão explícita como ocorre nesta Carta. De toda forma, ao passarmos, aqui, do louvor à virtude entramos, naturalmente, na nossa última linha de investigação que procurou dar conta de uma simbologia do amor.

Nossa intenção, ao enveredar por este caminho, foi a de mostrar que a hermenêutica do amor em Nicolau de Cusa também poderia ser destacada a partir da sua linguagem simbólica, quer dizer, primeiro perseguimos a forma explícita por meio da qual o Cusano usava as palavras *amor*, *caritas* e *dilectio*; depois, confrontamos a ausência destes termos, nos dois primeiros livros do *De docta ignorantia*, com a presença das mesmas expressões no terceiro livro. Este confronto obrigou-nos a seguir os vestígios e a atentar para a ausência dos termos não como um vazio, mas como uma espécie de presença constante e importante; depois desta constatação, deparamo-nos com um excesso de *amor* em *De visione dei*, sem, entretanto, oferecer-nos uma única definição, o que nos levou a prestar atenção ao olhar como metáfora do amor. Na intersecção de todos estes planos fomos levados, quase naturalmente, para uma reflexão do tema num campo peculiarmente cusano, aquele dos símbolos, no qual encontramos toda uma simbologia do amor. Desta forma, quando os conceitos mais limitam do que expressam, na sua plenitude, o sentido do amor, Nicolau de Cusa parece fazer um apelo ao silêncio, ao louvor e a linguagem metafórica.

Nesta linguagem encontramos o que denominámos «outras expressões do amor», ou seja, procuramos mostrar que a hermenêutica do amor na

---

<sup>41</sup> Cf. nosso diagrama 5.

filosofia cusana também aparece no tratamento de outros temas, como por exemplo, a Trindade. Através da abordagem que fizemos deste tema, constatamos que ao pensar a Trindade, o Cusano pensa, igualmente, o amor. Se isto se verificou, em toda sua extensão, no *De visione dei*, em que a Trindade é expressa pelas expressões *amor amantis*, *amor amabilis* e *nexus amoris amantis et amabilis*; em *De docta ignorantia* e em *De coniecturis* este resultado revelou-se, sobretudo, através da terceira pessoa da Trindade expressa, no primeiro texto, por *spiritus sanctus sive amor* ou *conexio* e, no segundo texto, por *conexio*, sendo este termo complementado pelas expressões *unitas*, *aequalitas* e *lumen amoris*<sup>42</sup>. Naturalmente que a Trindade na filosofia cusana não se limita apenas a uma questão teológica, muito menos é abordada pelo Cusano somente naquele sentido<sup>43</sup>, o que nos permite dizer que através do tema da Trindade pode-se reflectir acerca das relações entre a unidade e a multiplicidade ou sobre a identidade e a diferença. Nesta direcção, a terceira pessoa da Trindade espelha a relação de unidade que deve existir em todas as coisas, conexão que pode ser definida, de igual modo, como relação de amor, já que o terceiro elemento daquela é, explicitamente, o amor. Amor que, aliás, aparece em quase todos os escritos filosóficos do Cusano expresso como nexo ou conexão. Logo, se por um lado, a Trindade é reveladora do amor, por outro, o amor manifesto naquela revela-se profundamente importante nas relações entre os homens, posto que, como nexo ou conexão, estabelece uma ordem entre as diferenças, unindo-as através de *um vínculo fortíssimo e duríssimo que é a raiz do amor*. Vinculação designada *igualdade*<sup>44</sup> num outro escrito de Nicolau de

---

<sup>42</sup> Cf. os diagramas 2, 3 e 4 que se referem, respectivamente, ao *De docta ignorantia*, ao *De visione dei* e ao *De coniecturis*.

<sup>43</sup> Para percebermos isto, basta atentarmos para a denominação clássica (Pai, Filho e Espírito Santo) que Nicolau de Cusa vai abandonando em nome de uma designação mais dinâmica e, também, a própria abordagem que faz do tema em *De coniecturis*.

<sup>44</sup> Referimo-nos ao escrito *De aequalitate* em que, na maioria das vezes em que aparecem os termos *amor*, *caritas* ou *dilectio* estão relacionados ou à ideia de nexo/conexão ou definem a própria igualdade. Além disso, a ideia de que as coisas são e conservam-se no amor já aparecem em alguns *Sermões* anteriores a este escrito, voltando a ser referida na *Carta a Albergati* que lhe é posterior. De toda forma, gostaríamos de deixar registado aqui, a ideia de igualdade como amor e, ao mesmo tempo, a sustentação de todas as coisas na igualdade ou no amor: «Concordia et pax et ordo

Cusa, pela qual todas as coisas são e conservam-se.

Nesta unidade latente em todas as coisas e em todos os seres, o amor, manifesto na relação entre a unidade e a multiplicidade na Trindade, conduziu-nos até o tema do desejo. Ali, tentamos mostrar não só o desejo como uma outra expressão do amor, mas também a intrínseca ligação existente entre desejar e amar que pôde ser vista, também, com a consideração que fizemos sobre os nomes dos desejos, o infinito, o *homo viator* e a sabedoria como alimento do espírito. O que podemos acrescentar, aqui, é que o desejo, do ponto de vista da finitude humana, expressa o amor de forma mais completa e mais explícita do que a Trindade, o que é natural, posto que é um tema que tem mais afinidade com o amor<sup>45</sup>. Ademais, também já podemos afirmar, com mais segurança, que o desejo é um certo amor e que este é um certo desejo<sup>46</sup> e, levando em conta outros escritos, além dos *Sermões*, verificamos que o amor é explicado como vontade (que não deixa de ser um outro nome para o desejo), chegando mesmo a aparecer a expressão

---

aequalitas sunt, per qua omnia et sunt et conservantur. Sic pulchritudo, harmonia, delectatio et amor et quaeque talia aequalitas sunt. Non potest videre plura inaequalia sine aequalitate. In hoc enim concordant quia inaequalia. Concordia et similitudo quid aliud sunt quam aequalitas? Sic et dilectio et amicitia et simile simili applaudit ob aequalitatem. Et quamvis unitas videatur pater aequalitatis, quoniam aequalitas est semel sumpta unitas, ut alibi habes, tamen aequalitas absoluta complicat unitatem. Id enim, quod est aequale, uno modo se habet. In unitate enim non nisi aequalitas videtur. Sic bonum, cum «sit suiipsius diffusivum», non habet hoc nisi ab aequalitate; et aequaliter ab omnibus appetitur ob aequalitatem. Omnia sunt a seipsis indivisibilia propter indivisibilem cuiuslibet ad se aequalitatem». *De aequalitate*, h X, 28: 7-20, pp. 37-38. André, ao comparar a «lei do amor», que aparece em *De pace fidei*, com a «lei da igualdade», que se encontra em *De aequalitate*, diz, com muita pertinência: «Mas esta lei do amor, que determina que não façamos ao próximo senão o que queremos que nos façam a nós, foi também chamada, em outros textos, a lei da igualdade ou esplendor da igualdade, permitindo desse modo estabelecer uma plena coerência entre uma ética baseada na igualdade e na justiça e uma ética baseada no amor». J. M. ANDRÉ, «*COINCIDENTIA OPPOSITORUM, Concordia e o sentido existencial...*», *op. cit.*, pp. 240-241.

<sup>45</sup> Além disso, da mesma forma que podemos falar de uma «ética do amor» no Cusano, também parece-nos ser possível falar de uma «ética do desejo». Pelo menos é isso que depreendemos das palavras de Dupré: «Die Ethik des Nikolaus von Kues kann, wenn wir uns auf die Liebe konzentrieren, als eine Ethik des Strebens und des bedürftigen Verlangens beschrieben werden, in der sich das Sollen aus dem Sein ergibt, mit dem der Mensch ursprünglich und im Sinne geistiger Vollendung verbunden ist. Dem *desiderium naturale*, das Leib und Seele umfaßt und in der Liebe zur Wahrheit das Zentrum allen Verlangens erfährt, entspricht die Ordnung alles Seins, die sowohl in der Schönheit der Welt zum Vorschein kommt, als auch Grund der dem Menschen eigenen Ordnung, d.h. der menschlichen Kultur, ist». W. DUPRÉ, «*Liebe als Grundbestandteil Allen...*», *art. cit.*, p. 88.

<sup>46</sup> Mesmo quando o Cusano refere-se ao desejo carnal, já que, também, nem todo amor é espiritual.

que diz ser «o desejo um vivo amor»<sup>47</sup>.

Por fim, o desejo como expressão do amor levou-nos, naturalmente, à questão da beleza. Ali, concentramo-nos no *Sermão CCXLIII* e nele procuramos falar do amor através do belo. Nesta incursão, entramos no domínio da estética (pelo menos entendida como uma perspectiva possível de ser pensada) e, conseqüentemente, num tema caro ao filósofo de Cusa: a teofania. O facto é que, ao investigarmos o belo ou a beleza, nossa investigação não conseguiu manter-se apenas no domínio da estética, pois acabamos por tecer considerações ontológicas, henológicas e, por fim, éticas. Isso nos faz pensar que, se ainda tínhamos dúvidas sobre o belo como uma outra manifestação do amor, agora estamos convencidos de que o amor não só tem a sua beleza, como também o belo é, pelo menos no Sermão estudado, uma perfeita expressão do amor. Ora, se, como vimos, a função da beleza enquanto forma é a de assegurar a união de vários elementos num conjunto harmónico, se ela também é a responsável pela processão, pela conservação e pelo retorno das coisas belas que ela gera, então, o Cusano coloca-nos diante de um círculo de beleza que nos põe a pensar numa verdadeira estética da existência, retomando uma sentença de Dupré<sup>48</sup>.

Esclarecendo melhor o nosso raciocínio: se as definições do amor que encontramos nos Sermões estão todas no âmbito da ética; se, mesmo na ausência de definições nos outros textos trabalhados, terminávamos quase sempre

---

<sup>47</sup> Esta expressão encontra-se em *De possesset*. Resolvemos citar todo o contexto em que se encontra, pois acreditamos que tal passo corrobora as nossas considerações: «CARDINALIS: Arbitror necessarium quod qui videre deum cupit, ipsum quantum potest desideret. Oportet enim quod posse desiderare ipsius perficiatur, ut sic actu tantum ferueat desiderium quantum desiderare potest. **Hoc quidem desiderium est vivus amor**, quo deum quaerens ipsum ex toto corde, ex tota anima, hoc est ex omnibus viribus suis, quantum scilicet potest, diligat. Quod quidem desiderium nemo habet nisi qui Christum ut dei filium ita diligit sicut Christus ipsum, in quo utique per fidem Christus habitat, ita ut dicere possit se spiritum Christi habere». *Dialogus de possesset*, h XI<sub>2</sub>, 35: 3-12, p. 43, grifo nosso. Quanto às expressões *amor seu voluntas* ou *voluntas seu amor*, cf. *De pace fidei*, h VII, VIII, 24: 10 e 12, p. 25 e *De aequalitate*, h X, VII: 7, p. 10 e 13: 11, p. 18 para a expressão *voluntas seu desiderium*.

<sup>48</sup> Cf. nota 111 do nosso Cap. VII. A expressão usada por Dupré é «Ästhetik des Dasein» e não queremos aqui entrar na discussão acerca de a palavra «existência» ser ou não a melhor tradução de «Dasein». «Existência» serve, perfeitamente, para o nosso propósito, que mais não é do que dar a entender que a nossa convivência com o outro pode ser uma «existência harmónica e feliz».



por discutir o amor naquele âmbito; logo, nesta parte do nosso trabalho, o facto de termos começado pela estética e, naturalmente, termos terminado na ética, não sem antes enveredarmos pela ontologia e pela henologia, pode ser uma indicação de que não só o belo é uma outra expressão do amor, mas também um sinal de que a estética cusana é uma (est)ética da existência. Quer dizer, uma ética em que a beleza é reconhecida como uma fulguração do amor absoluto, que, por sua vez, deve ser imitada pelos homens através do livre exercício das virtudes, promovendo, assim, o aperfeiçoamento de cada um dos homens que pode resplandecer de forma bela, harmónica e feliz, se eles forem capazes de reconhecer, também, que a variedade – e, nesta, as diferenças – faz parte da vontade do criador<sup>49</sup> e, como tal, deve ser não somente respeitada, como, igualmente, louvada<sup>50</sup>. Desta forma, as livres acções humanas aperfeiçoam-se no encontro com a diversidade e os homens realizam-se na coincidência do belo com o amor, gerando uma (est)ética da existência, ou seja, um modo de vida belo, pleno e feliz da melhor forma que pode ser alcançada pelo homem<sup>51</sup>.

Depois da exploração dessas outras expressões do amor, encontramos na pregação cusana e, ainda no terreno da simbologia, mais duas

---

<sup>49</sup> Assim, sabiamente, escreve Nicolau de Cusa em *De venatione sapientiae*, h XII, Cap. XXX, 90: 10-16, pp. 86-87: «[...] placuit creatori varietati concreare ordinabilitatem talem, quod ordo, qui est ipsa pulchritudo absoluta, in cunctis simul reluceret. Per quem suprema infimorum infimis supremorum conexas concordanter in unam universi pulchritudinem conspirarent; per quem cuncta de gradu suo contenta ad finem universi pace et quiete, qua nihil pulchrius, fruerentur»

<sup>50</sup> No entanto, esse dever não pode ser compreendido como uma obrigação cega e, por isso, impensada, como se tratasse de uma mera imposição de um ser que nos é superior. Pelo contrário, o reconhecimento do diverso, como parte integrante da beleza do mundo, pressupõe o pleno exercício da nossa liberdade, porque esta também faz parte daquela diversidade. Além disso, como afirma com muita propriedade Dupré, corroborando o que já dissemos acerca da importância do amor e do desejo na sua relação com a liberdade: «Das Verlangen und die Liebe, die sich im Bereich des auf die Welt beschränkten Lebens zeigen, sind freilich nur ein Aspekt der Liebe und des Verlangens, von denen der Mensch betroffen ist. So gibt es neben un vor dem *natürlichen* Verlangen und der Liebe, die diesem Verlangen entspricht, die Verlangen der geistigen Seele, die im *amor intellectualis* beziehungsweise im *amor rationalis*, d.h., Liebe vereint sind, und in der Liebe zur Wahrheit, zur Schönheit, zur Gerechtigkeit, zum Guten, zum Nächsten ihren Ausdruck finden». W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil Allen...», *art. cit.*, p. 73.

<sup>51</sup> Esta forma de existência pode ser percebida, em parte, num passo do *Sermão CCXLI*, h XIX<sub>3</sub>, 6: 8-14, p. 237: «Id igitur, quod praestat vitam cum laetitia et delectatione, amor est, quo nihil dulcius, nihil melius potest cogitari. Unde fons tanti boni, ex quo effluit vita seu laetitiae et delectationis motus, exsuperat omnem sensum et est quies omnis motus et melius quam cogitari possit».

formas de manifestação daquele tema: o discurso metafórico e as metáforas. Ali experimentamos o confronto, inevitável, entre a plenitude infinita do sentido do amor e a linguagem que, por mais metafórica que possa ser e por mais simbólica que possa mostrar-se, sempre aparece como um limite quando tentamos expressar o que nos ultrapassa. Não obstante, e recuperando a metáfora do muro do Paraíso que aparece em *De visione dei*, o limite não é apenas o que separa, é também o que une e, do ponto de vista da linguagem, é mais do que o que não se consegue dizer, é também o que se diz, ou seja, o limite da linguagem – acompanhado do recurso ao metafórico – é a expressão máxima do que pode o falar dos homens. Neste esforço para dar conta dos sentidos do amor, pensamos que os discursos metafóricos que explicitamos na pregação cusana, bem como as metáforas destacadas, manifestaram, de alguma forma, que a interpretação cusana do amor também se refugia, no sentido de ali se resguardar, no campo do simbólico. Desta forma, acreditamos que com os discursos sobre a fonte e sobre a terra e, também, com as metáforas do calor/fogo e da luz conseguimos mostrar, uma vez mais, a presença do amor nos textos cusanos.

Sendo assim, pensamos ser possível dizer que existe uma hermenêutica do amor na filosofia cusana e que esta se expressa, em toda sua variedade, de diferentes modos. Isto demonstra, também, a maturidade e a riqueza da reflexão cusana sobre o tema que nos permitiu, de igual forma, fazer uma investigação em que pudemos perceber a relação que se estabelece entre o finito e o infinito, pressuposta por uma “lógica do amor” que só pode ser concebida, por sua vez, no horizonte da coincidência dos opostos. Horizonte em que, dentre outras coisas, *affectus* e *intellectus* aparecem indissociavelmente unidos e permite ao homem reconhecer-se como *viva imago Dei*. Quando este reconhecimento é legítimo, ou seja, quando o ser humano tem consciência de que a sua razão limitada e finita não pode tudo, ele aproxima-se do divino. Além disso, esta consciência faz com que ele revista-se, minimamente, da humildade do personagem de o *idiota de sapientia* que, ao ser questionado pelo orador do porquê de não se calar diante do

saber ilustrado, responde que não é a presunção que não o permite calar, mas sim o amor<sup>52</sup>. Ora, este amor é a própria sabedoria, mas não é nem o saber arrogante, do qual o Cusano fala na *Carta a Albergati* e, muito menos, um mero afecto, no sentido de um instinto que em nada distingue o homem sábio do bruto<sup>53</sup>. É antes um *amor intellectualis* que só pode ser compreendido no horizonte da coincidência e, para isso, é preciso inverter a lógica tradicional até então estabelecida.

É isso que faz Nicolau de Cusa ao propor a categoria da *coincidentia oppositorum* e esta, como base da sua filosofia, é também o rasto que nos indicou o caminho para sua hermenêutica do amor. Ainda para ilustrar: na relação entre amor e conhecimento e, por conseguinte, na discussão sobre o estatuto do *affectus* e do *intellectus*, o que ele nos oferece é um equilíbrio entre ambas as instâncias. Quando abordámos o *De visione dei* e, com ele, a metáfora do olhar e todos os horizontes que a partir dali se descortinavam, percebemos com a noção de reciprocidade que o que ali aparece une-se estreitamente ao amor e à liberdade, em que aquele se mostra como livre, sem, entretanto, tornar-se licencioso. Na abordagem acerca da Trindade o que sobressai é a consideração de que é possível pensar a unidade na multiplicidade e a multiplicidade na unidade, sobressaindo, também, a importância da conjunção em detrimento da disjunção. E, para terminar a nossa ilustração, nas considerações que fizemos sobre o desejo, aprendemos que, apesar da desproporção do finito ao infinito, o que desejamos é encontrar o repouso no amado. Ora, a interpretação cusana do amor, da forma como nós a percorremos, atravessou todos esses temas que, em última análise, oferecem-nos uma visão da importância da medida do amor em tudo aquilo que fazemos, seja na dimensão mística e, portanto, na relação de cada um com o divino, seja na dimensão prática,

---

<sup>52</sup> Cf. *Idiota de sapientia*, h V, Liber primus, 2: 1-2, p. 4. Neste passo Nicolau de Cusa usa *caritas*, mas aqui optamos por traduzir por amor.

<sup>53</sup> Sobre essa diferença o Cusano oferece-nos um passo primoroso do *Sermão CCLXXX*, h IV, 59: 1-10, p. 598: «Ideo spiritus ille qui ex amore in amando fortificatur, pascitur et crescit, unitive seu adhaesive aeternam laetitiam adipiscitur. Et sicut de pulchritudine dixi, ita de sapientia aut iustitia aut veritate concipe, quia sunt nomina Dei, qui est ipsa absoluta amabilitas quae dicitur et bonitas, veritas, sapientia etc, quae amantur per spiritum rationalem, qui quidem rationalis amor est intellectualiter vivens et ad differentiam amoris brutalis caritas appellatur».

onde nos confrontamos com o outro e, por conseguinte, com as diferenças. Este equilíbrio proporcionado pela justa medida do amor não é outra coisa a não ser a harmonia que irradia a lei da coincidência e, que, em última instância, pode bem ser compreendida como a lei do amor.

Em última análise, se o que desejamos é uma vida boa, justa e feliz, então, como nos ensina Nicolau de Cusa, em *De pace fidei*, devemos seguir a lei do amor, porque esta é a plenitude da lei de Deus e todas as leis se reduzem a esta<sup>54</sup>. De qualquer modo, a interpretação cusana do amor não deve ser vista somente como uma teoria, pois ela nos conduz a uma *praxis amoris* em que o conceito de *coincidentia oppositorum* se torna visível na harmonia gerada por uma convivência pacífica entre os homens, fazendo da paz e da concórdia o resultado natural daqueles que adoptam a lei do amor. Por outro lado, se as palavras *pax* e *concordia* não apareceram muitas vezes no nosso texto, isto não deve ser compreendido como uma ausência, pois há muitas formas de abordá-las. Isto ocorreu, de algum modo, quando centramos o nosso olhar sobre o amor e procuramos ali encontrar não só uma hermenêutica estrita do tema, mas também, a partir desta, uma reflexão que nos permitisse repensar o nosso modo de estar no mundo. Ora, se passarmos em revista as considerações que fizemos no decorrer deste percurso, perceberemos que o tema da paz ou da concórdia se fizeram presentes, assim como o amor, de diferentes maneiras. Afinal que outro nome podemos dar ao equilíbrio entre *affectus* e *intellectus*, ou mesmo, para não nos alongarmos mais, ao descanso almejado pelo amante nos braços do amado?

Por fim, se por um lado, a paz e a concórdia podem ser entendidas como resultado do amor, este amor, por sua vez, pode ser compreendido como a realização humana da coincidência. A interpretação cusana do amor coloca-nos no caminho da concórdia, equilíbrio dos pensamentos e dos afectos, harmonia, também, das diferenças, posto que são elas que compõem a beleza do universo<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. *De pace fidei*, h VII, Cap. XVI, 59: 14-15, p. 55.

<sup>55</sup> Como podemos ver em *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber secundus, Cap. XIII, 178: 1-9, p. 112:

Neste sentido, a hermenêutica do amor nos diz que o mundo, criação do infinito amor absoluto, é a morada dos homens e, como tal, lugar em que o confronto com as diferenças ou com o outro deve ser transformado em encontro, senão de amor (no sentido pleno), pelo menos, de tolerância e de respeito, sentimentos que também espelham a lei do amor. Desta forma, para usarmos a simbologia do amor, como o sol ilumina a terra, esperemos que o amor («lux lucis») possa iluminar o caminho dos homens nos encontros presentes e futuros.

---

«Quis non admiraretur hunc opificem, qui etiam tali siquidem arte in sphaeris et stellis ac regionibus astrorum usus est, ut sine omni praecisione cum omnium diversitate sit omnium concordantia, in uno mundo magnitudines stellarum, situm et motum praeponderans et stellarum distantias taliter ordinans, ut, nisi quaelibet regio ita esset sicut est, nec ipsa esse nec in tali situ et ordine esse nec ipsum universum esse posset [...]».

## BIBLIOGRAFIA

### I – Obras de Nicolau de Cusa

#### 1. Em Latim

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

Vol. I – *De docta ignorantia*. Ediderunt E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae, 1932.

Vol. II – *Apologia doctae ignorantiae*. Edidit R. Klibansky, Lipsiae, 1932.

Vol. III – *De coniecturis*. Ediditerunt J. Koch et C. Bormann, Hamburgi, 1972.

Vol. IV – *Opuscula I: De deo abscondito, De quaerendo deum, De filiatione dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*. Edidit P. Wilpert, Hamburgi, 1959.

Vol. V – *Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis*. Ediderunt R. Steiger et L. Baur, Hamburgi, 1983.

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

Vol. VII – *De pace fidei cum Epistola ad Ioannem de Segobia*. Ediderunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi, 1970.

Vol. VIII – *Kribratio Alkorani*. Edidit L. Hagemann, Hamburgi, 1986.

Vol. IX – *Dialogus de ludo globi*. Edidit I. G. Senger, Hamburgi, 1998.

Vol. X<sub>1</sub> – *Opuscula II, De aequalitate*. Edidit I. G. Senger, Hamburgi, 2001.

Vol. XI<sub>1</sub> – *De beryllo*. Ediderunt I. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi, 1988.

Vol. XI<sub>2</sub> – *Trialogus de possess*. Edidit R. Steiger, Hamburgi, 1973.

Vol. XI<sub>3</sub> – *Compendium*. Edidit B. Decker, Hamburgi, 1964

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

Vol. XIV – *De concordantia catholica*. Edidit G. Kallen, Hamburgi, 1964.

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.

*Correspondence de Nicolas de Cues avec Gaspar Aindorffer et Bernard de Waging (1451?-1456)*. In: VANSTEENBERGHE, E. – *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915.

*Cusanus Texte. IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. G. von Bredow (Hrsg.), Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1995.

*Tota pulchra es amica mea (Sermo de pulchritudine)*. Ed. crit. e int. di G. Santinello, Padova, Società Cooperativa Tipografica, 1959.

Observação: Os textos de Nicolau de Cusa são citadas a partir da Edição crítica de Heidelberg (sigla: h) à exceção de: *De docta ignorantia* (ed. de H. G. Senger, identificada por «ed. minor»), a *Correspondência* com o Mosteiro de Tegernsee (ed. de E. Vansteenbergh) e a *Carta a Albergati* (ed. de G. von Bredow).

## 2. Edições bilíngues consultadas

NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 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.

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

IDEM, *ibidem*, Band 2.

*De coniecturis. Mutmaßungen*. Übersetzt und herausgegeben von W. Happ und J. Koch, Auflage mit verbesserter Bibliographie 2002.

*Idiota de sapientia. Der Laie über die Weisheit*. Übersetzt und herausgegeben

von R. Steiger, 1988.

*Idiota de mente. Der Laie über den Geist.* Übersetzt und herausgegeben von R. Steiger, 1995.

IDEM, *ibidem*, Band 3.

*Triologus de possess. Dreiergespräch über das Können-Ist.* Übersetzt und herausgegeben von R. Steiger, durchgesehene Auflage 1991, Band 3.

*De beryllo. Über den Beryll.* Übersetzt und herausgegeben von K. Bormann, verbesserte Auflage, 2002.

*Tu quis es <De principio>. Über den Ursprung.* Übersetzt und herausgegeben von K. Bormann, 2001.

*De ludo globi. Gespräch über das Globusspiel.* Übersetzt und herausgegeben von G. von Bredow, 1999.

IDEM, *ibidem*, Band 4.

*De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit.* Auf der Grundlage der Ausgabe von P. Wilpert neu herausgegeben von K. Bormann, 2002, Band 4.

*Compendium. Kompendium.* Übersetzt und herausgegeben von B. Decker und K. Bormann, verbesserte Auflage, 1996.

*De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung.* Übersetzt und herausgegeben von H. G. Senger, 1986.

*Acerca de la docta ignorantia, Libro I: lo máximo absoluto.* Int., trad. y notas J. M. Machetta y C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

*Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define.* Int. J. M. Machetta y K. Reinhardt, trad. J. M. Machetta, preparación del texto crítico y notas complementarias C. D'Amico et al., Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008.

### **3. Outras traduções consultadas**

*A visão de Deus.* Trad. e notas de J. M. André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

*A paz da fé (seguida de Carta a João de Segóvia).* Trad. e int. de J. M. André, Coimbra, Minerva-Coimbra, 2002.

*A douta ignorância.* Trad., pref., int. e notas de R. A. Ullmann, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

*A douta ignorância.* Trad., int. e notas de J. M. André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.



- Apología de la docta ignorancia*. Int., trad. y notas de S. Sanz, Pamplona, EUNSA, 1995.
- Der Prediger auf der Porta: Die Trierer Predigten des Nikolaus von Kues*. Übersetzt von F.-B. Stammkötter, eingeleitet von H. Schwaetzer und Vorwort von K. Reinhardt. Münster, Aschendorff Verlag, 2005.
- Diálogos del idiota, El posset, La cumbre de la teoría*. Int., trad. y notas de A. L. González, Pamplona, EUNSA, 2001.
- Lettres aux Moines de Tegernsee sur la docte ignorance (1452-1456). Du jeu de la boule (1463)*. Avant-propos, trad. et notas par M. de Gandillac, Paris, O.E.I.L., 1985.
- Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*. Trad. de M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1942.
- Opere filosofiche*. A cura di G. Frederici-Vescovini, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1972.
- Predigten im Jahreslauf*. In Verbindung mit K. Reinhardt, eingeleitet und übersetzt von H. Schwaetzer, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 2001.
- Sermones eckhartiens et dionysiens*. Int., trad., notes et commentaries par F. Bertin, Paris, CERF, 1998.

## II – Bibliografia secundária

### 1. Repertórios bibliográficos

- VANSTEENBERGHE, E. – *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – la pensée*. Frankfurt am Main, Minerva GMBH, 1963 (reprodução fac-similada da edição de Paris de 1920), pp. IX-XIX.
- KLEIN, H. e DANZER, R. – «Cusanus-Bibliographie (1920-1961)». *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 1 (1961).
- DANZER, R. – «Cusanus-Bibliographie, Fortsetzung (1961-1964) und Nachträge». *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 3 (1963).
- TRAUT, W. e ZACHER, M. – «Cusanus-Bibliographie, 2. Fortsetzung (1964-1967) und Nachträge». *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 6 (1967).
- VASQUEZ, M. – «Cusanus-Bibliographie, 3. Fortsetzung (1967-1972) mit

Ergänzungen». *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 10 (1973).

KAISER, A. – «Cusanus-Bibliographie, 4. Fortsetzung (1972-1982) mit Ergänzungen». *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 15(1982).

SCHMIDT, H. – «Nikolaus von Kues». *Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte. Bibliography of studies on German Literary History (1945-1990)*. Verlag für pädagogische Dokumentation, 2000, Band 23.

## 2. Bibliografia subsidiária

Observação: Os textos que seguem são os referenciados ao longo do trabalho. Optamos, seguindo o exemplo da dissertação de J. M. André, por não indicar a bibliografia dos autores anteriores ao século XV, embora alguns sejam referenciados ao longo do nosso texto. Para esses autores há, na sua maioria, muitas edições rigorosas e que preferimos deixar ao encargo dos especialistas.

ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. – *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*. München und Salzburg, Verlag Anton Pustet, 1968.

ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. – «Zur Metaphysik der Macht bei Nikolaus von Kues». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (14), 1980, pp. 104-112.

ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. – «Cómo leer el pasado teológico». In: A. M. MARTINS et al. (Coords.), *Da natureza do sagrado – homenagem a F. V. Jordão*, vol. II, Porto, Fundação Engenheiro A. de Almeida, 1999, pp. 765-788.

ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. – «Añoranza y conocimiento de Dios». In: IDEM, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 67-101.

ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. – «Die Lehre vom menschlichen Geist (intellectus/ Vernunft) in den Sermones des Nikolaus von Kues». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (31), 2006, pp. 211-243.

ANDRÉ, J. M. – «“Introdução” a NICOLAU DE CUSA – *A visão de Deus*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, pp. 79-130.

ANDRÉ, J. M. – «Mística y conocimiento en Nicolás de Cusa y en su tratado “*De visione Dei*”». In: *Problemas fundamentais del conocimiento*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1993, pp. 103-124.

ANDRÉ, J. M. – *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

- ANDRÉ, J. M. – «O homem como microcosmo – da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da antropologia de Ficino». In: *Philosophica – Filosofia do Renascimento* (14), Lisboa, 1999, pp. 7-30.
- ANDRÉ, J. M. – «*COINCIDENTIA OPPOSITORUM*, *Concordia* e o sentido existencial da *transsumptio* em Nicolau de Cusa». In: J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Coords.), *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Tomo I (Actas do Congresso Internacional em Coimbra e Salamanca, de 5 a 9 de novembro de 2001, Coimbra), Faculdade de Letras, Coimbra, 2001, pp. 213-214, pp. 213-243.
- ANDRÉ, J. M. – «A actualidade do pensamento de Nicolau de Cusa: a “Douta ignorância” e o seu significado hermenêutico, ético e estético. In: *Revista Filosófica de Coimbra* (20), Coimbra, 2001, pp. 313-332.
- ANDRÉ, J. M. – «“Introdução” a NICOLAU DE CUSA – *A douta ignorância*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. V-XLII.
- ANDRÉ, J. M. – «Conocer es dialogar: las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa». In: J. MACHETTA e C. D’AMICO (Eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 15-38.
- ANDRÉ, J. M. – «A metáfora do «muro do paraíso» e a cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa». In: M. C. PACHECO e J. F. MEIRINHOS (Eds.), *Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, vol. III, (Actas do XI Congresso Internacional de Filosofia Medieval da S.I.E.P.M., Porto, de 26 a 31 de outubro, 2002), Turnhout, Brepols, 2006, pp. 1639-1650.
- ANDRÉ, J. M. – «Nicolau de Cusa e a força da palavra». In: *Revista Filosófica de Coimbra* (29), Coimbra, 2006, pp. 3-32.
- ANDRÉ, J. M. – *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*. In: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 12, Trier, Paulinus, 2006.
- ANDRÉ, J. M. et al. (Hrsg.) – *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*. Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2006, Band 44.
- BAKOS, G. T. – «The mirror, the painter and infinity images and concepts in the manuductiv strategy of *De visione dei*». In: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Spiegel und Porträt – zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Uitgeverij Shaker Publishing, Maastricht, 2005, pp. 231-246.
- BAUR, L. und HOFFMANN, E. (Vorgelegt) – *Cusanus-Texte III. Marginalien, I. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*. Carl Winter’s Universitätsbuschhandlung, 1941.
- BEIERWALTES, W. – *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*.

- Opladen, Westdeutscher Verlag, 1977.
- BEIERWALTES, W. – «Visio Absoluta oder absolute Reflexion, Cusanus». In: *Visio Absoluta – Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzip bei Nicolaus Cusanus*. Heidelberg, Carl Winter, 1978, pp. 144-175.
- BEIERWALTES, W. – *Visio facialis, sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. München-Verlag, Heft 1, 1988.
- BEIERWALTES, W. – *Der verborgene Gott Cusanus und Dionysius*. In: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Trier, Paulinus-Verlag, 1997.
- BEIERWALTES, W. – «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (28) 2001, pp. 65-102.
- BEIERWALTES, W. – «Elementos místicos en el pensamiento del Cusano». In: IDEM, *Cusanus-Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. A. Ciria, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 255-281.
- BEIERWALTES, W. – «Nicolás de Cusa: innovar entendiendo 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.
- BEIERWALTES, W. – «Teophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena». In: K. REINHARDT und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg. S. Roderer-Verlag, 2007, Philosophie interdisziplinär, Band 19, pp. 103-133.
- BENZ, H. – *Individualität und Subjektivität – Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*. Münster, Aschendorff Verlag, 1999.
- BERTI, E. – «Coincidentia oppositorum e contraddizione nel De docta ignorantia I, 1-6». In: G. PIAIA (a cura di), *Concordia Discors - Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Padova, Editrice Antenore, 1993, pp. 107-127.
- BERTIN, F. – “Introduction” à NICOLAS DE CUES – *Sermons eckhartiens et dionysiens*. Paris, CERF, 1998, *passim*.
- BIDESE, E. et al. (Hrsg.) – *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*. (Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues, Brixen und Bozen, 25.-27. November, 2004), Turnhout - Belgium, BREPOLs, 2005.
- BREDOW, G. von – *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1955, pp. 60-118.

- BREDOW, G. von – *Das Sein der Freiheit*, Düsseldorf, L. Schwann Verlag, 1960.
- BREDOW, G. von – «Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit». In: IDEM, *Gespräch mit Nikolaus von Kues (Gesammelte Aufsätze 1948-1993)*. Münster, Aschendorff-Verlag, 1995, p. 250, pp. 245-267.
- BÖHLANDT, M. – «*Figurae paradigmaticae*. Die Bildsprache der konjekturalen Logik an der Schnittstelle von Mathematik, Optik und Lichtmetaphysik». In: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 289-322.
- BORMANN, K. – Einleitung von *Philosophisch-theologische Werke*. Band I, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. VII-LVIII.
- BORMANN, K. – *Nikolaus von Kues: »Der Mensch als zweiter Gott«*. In: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 5, Trier, Paulinus, 1999.
- BREDOW, G. von – «Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (13), 1978, pp. 58-67.
- CARVALHO, M. S. de – «Das metamorfoses da possibilidade à possibilidade das metamorfoses. Nicolau de Cusa e a transformação da polémica ‘de aeternitate mundi’». In: J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Coords.), *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Tomo I (Actas do Congresso Internacional em Coimbra e Salamanca, de 5 a 9 de novembro de 2001, Coimbra), Faculdade de Letras, 2001, pp. 141-172.
- CASARELLA, P. – «*Sacra ignorantia*: sobre la doxología filosófica del Cusano». In: J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Coords.), *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Tomo I (Actas do Congresso Internacional em Coimbra e Salamanca, de 5 a 9 de novembro de 2001, Coimbra), Faculdade de Letras, 2001, p. 60, pp. 51-65.
- CASSIRER, E. – *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. Trad. J. Azenha Jr., São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- COLOMER, E. – *Nikolaus von Kues und Raimund Llull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*. Berlin, Walter de Gruyter u. Co., 1961.
- 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.
- COLOMER, E. – «Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolas de Cusa». In: *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano*. Bressanone, 6-10 settembre 1964, Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1970, pp. 273-293.

- COLOMER, E. – «Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, (13), 1978, pp. 117-143.
- 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.
- CUOZZO, G. – *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*. Torino, Trauben, 2002.
- D'AMICO, C. – «Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la Teología Mística de Dionísio Areopagita». In: L. A. de BONI e R. PICH, (Orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, pp. 731-743.
- DANGELMAYR, S. – *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1969, p. 39.
- DUPRÉ, W. – «Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (13), 1978, pp. 68-87.
- DUPRÉ, W. – «Liebe als Grundbestandteil allen Seins und »Form oder Leben aller Tugenden« ». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (26), 2000, pp. 65-99.
- 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.
- EISENKOPF, A. – «Das Bild des Bildes - Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in *Idiota de mente*». In: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 49-74.
- FLASCH, K. – *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*. Leiden, E. J. Brill, 1973.
- FLASCH, K. – *Nicolás de Cusa*. Trad. C. Ruiz-Garrido, Spain, Herder, 2003.
- FLASCH, K. – *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung*. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.
- FRÄNTZKI, E. – *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1972.
- FROST, S. – *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart – Rezeption im Spiegel der*

- Marginalien zum Opus Tripartitum Meister Eckharts*. Münster, Aschendorff Verlag, 2006.
- GADAMER, H. – «Nicolás de Cusa y la filosofía del presente». In: *Folia Humanistica* (II), 1964, pp. 929-937.
- GANDILLAC, M. de – “Avant-propos” à NICOLAS DE CUES». *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance. Du jeu de la boule*. Paris, O.E.I.L., 1985.
- GANDILLAC, M. de – «*Explicatio-complicatio* chez Nicolas de Cues». In: G. PIAIA (a cura di), *Concordia Discors - Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Padova, Editrice Antenore, 1993, pp. 77-106.
- GUERERO, R. – «¿Docta ignorancia en el neoplatonismo árabe?». In: J. MACHETTA e C. D'AMICO (Eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 67-84.
- GUTIÉRREZ, R. – «*Visio et Amor dei* – Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz». In: *Mirabilia – Revista de História Antiga e Medieval* (2), São Paulo, IBFCRL/J. W. Goethe-Universität Frankfurt/ Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, pp. 205-217.
- HAAS, A. M. – *Deum mystice videre... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Basel/Frankfurt am Main. Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1989.
- HAAS, A. M. – *Mystik im Kontext*. München, W. F. Verlag, 2004.
- HAAS, A. M. – « »...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.« Nikolaus von Kues als Mystiker». In: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 14, Trier, Paulinus-Verlag, 2008.
- HAUBST, R. – «Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (18) 1989, pp. 167-195.
- HAUBST, R. – «Die Wege der christologischen manuductio». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (16), 1984, pp. 164-191.
- HAUBST, R. – «Nikolaus von Kues ueber die Gotteskindschaft». In: Vari (Ed.), *Nicolò da Cusa, Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1962, pp. 29-46.
- HAUBST, R. – *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*. Trier, Paulinus Verlag, 1952.
- HELANDER, B. H. – *Die 'viso intellectualis' als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*. Uppsala, Almqvist & Wiksell International, 1988.
- HEROLD, N. – « »...als ob in Gehorsam die Freiheit zugrunde ginge...« Die

- »Doctrina obeodientiae« in den Predigten des Nikolaus von Kues». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (31), 2006, pp. 167-209.
- HOFFMANN, E. – «Gottesschau bei Meister Eckhart und Nicolaus von Kues». In: *Festschrift Heinrich Zangger*, Zurich, 1935, Bd. 2, pp. 1033-1045.
- HOPKINS, J. – *Nicholas of Cusa's – dialectical mysticism*. Text, translation and interpretative study of *De visione dei*, Minneapolis, Banning Press, 1996.
- HOPKINS, J. – *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck. A translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*. The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1988.
- HOYE, W. J. – *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2004.
- JASPERS, K. – *Nicolaus Cusanus*. München, R. Piper & Co. Verlag, 1964.
- KOCH, J. – «Nikolaus von Kues und Meister Eckhart – Randbemerkungen zu zwei in der Schrift *De coniecturis* gegebenen Problem». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (4), 1964, pp. 164-173.
- KOCH, J. – «Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters». In: IDEM, *Kleine Schriften I*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973, pp. 27-67.
- KREMER, K. – «Das kognitive und affektive apriori bei der Erfassung des Sittlichen». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (26), 2000, pp. 101-144.
- KREMER, K. – «Einführung in die Gesamthematik: Begründung des zweiteiligen Simposions und summarischer Überblick». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (30), 2005, pp. 11-41.
- KREMER, K. – «Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit („Sis tu tuus, et ego ero tuus“)». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (18), 1989, pp. 227-252.
- KREMER, K. – «Größe und Grenzen der Menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus». In: IDEM, *Praegustatio naturalis sapientiae – Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster, 2004, pp. 179-224.
- KREMER, K. – «Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (20), 1992, pp. 105-141 (Akten des Symposions in Bernkastel-Kues und Trier vom 29. bis 31. März 1990).
- KREMER, K. und REINHARDT, K. (Hrsg.) – *Die Sermones des Nikolaus von Kues – Merkmale und ihre Stellung innerhalb der Mittelalterlichen Predigtkultur*. In: IDEM, (Akten des Symposions in Trier vom 21. bis 23.



- Oktober 2004), Trier, Paulinus, 2006, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (30).
- KREMER, K. und REINHARDT, K. (Hrsg.) – *Die Sermones des Nikolaus von Kues II – Inhaltliche Schwerpunkte*. In: IDEM, (Akten des Symposions in Trier vom 20. bis 22. Oktober 2005), Trier, Paulinus, 2006, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (31).
- 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.
- LUSCOMBE, D. – «Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marcilio Ficino and Pico della Mirandola». In: L. G. BENAKIS (Ed.), *Neoplatonisme et philosophie médiévale* (Actes du Colloque International de Corfou, 6-8 octobre 1995), Belgique, BREPOLs, 1997, pp. 93-107.
- MACHETTA, J. – «Intellecto contemplativo en la fórmula cusana «*si tu tuus et ego ero tuus*»». In: M. C. PACHECO e J. F. MEIRINHOS (Eds.), *Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval*, vol. III (Actas do XI Congresso Internacional de Filosofia Medieval da S.I.E.P.M., Porto, de 26 a 31 de outubro, 2002), Turnhout, Brepols, 2006, 1679-1693.
- MACHETTA, J. – «Nicolás de Cusa: perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de Dios». In: *Veritas – Revista de Filosofia* (3), v. 44, Porto Alegre, PUC, 1999, pp. 823-830.
- MANNARINO, L. – *Visione intellettuale di Dio e fede universale: Cusano lettore di Eckhart*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1988.
- MARTÍN, M. C. – «El Conocimiento intelectual de la “coincidencia de opuestos”». In: J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Coords.), *Coincidencia de Opuestos y Concordia. Los caminos del Pensamiento em Nicolás de Cusa*, Tomo II (Actas del Congreso Internacional en Coimbra y Salamanca, de 5 a 9 de noviembre de 2001), Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002, pp. 63-83.
- MCGINN, B. – «Nicolas de Cues sur La Vision de Dieu». In: M.-A. VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, CERF, 2006, pp. 136-158.
- MEINHARDT, H. – «Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (13), 1978, pp. 105-116.
- MERTENS, V. – «Die Predigt des Nikolaus von Kues im Kontext der volkssprachlichen Kanzelrede». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (30), 2005, pp. 171-190.
- MEUTHEN, E. – *Nikolaus von Kues, 1401-464. Skizze einer Bibliographie*.

- Münster, Aschendorff, 1992.
- MILLER, C. L. – *Reading Cusanus. Metaphor and dialectic in a conjectural universe*. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2003.
- MORITZ, A. – «Das Sehen des Papstes und das Sehen Gottes zur Konstruktion und Aufhebung des epistemologischen Perspektivismus durch Nikolaus von Kues in *De coniecturis* und *De visione Dei*». In: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Spiegel und Porträt – zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Uitgeverij Shaker Publishing, Maastricht, 2005, pp. 147-158.
- NISHIDA, K., «Coincidentia oppositorum and love», trad. Michiko Yusa. In: K. REINHARDT und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg, S. Roderer-Verlag, 2005, pp. 221-225.
- NOGUEIRA, M. S. M. – «Desejo e conhecimento em Nicolau de Cusa». In: J. R. de SOUZA (Org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, EST, 2006, pp. 336-345.
- NOGUEIRA, M. S. M. – «Die Metapher des Sehens bei Nikolau von Kues». In: ANDRÉ, J. M. et al. (Hrsg.) – *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2006, pp. 135-141, trad. K. Reinhardt.
- NOGUEIRA, M. S. M. – «La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa». In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (20), Madrid, Universidad Complutense, 2003, pp. 69-78.
- NOGUEIRA, M. S. M. – «O *De visione dei* como expressão da experiência religiosa em Nicolau de Cusa». In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval* (1), Curitiba, FFSB, 2006, pp. 83-105.
- PEÑA, L. – «Au-delà de la coïncidence des opposés – Remarques sur la théologie copulative chez Nicolas de Cuse». In: *Revue de théologie et de philosophie* (121), 1989, pp. 57-78.
- PINDL-BÜCHEL, T. (Ed.) – *Cusanus-Texte III. Marginalien, 3. Raimundus Lullus, Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zur den Schriften des Raimundus Lullus, Extractum ex Libris Meditationum Raymundi*. Heidelberg, Carl Winter - Universitätsverlag, 1990.
- REINHARDT, K. – «Christus, die „absolute Mitte“ als Mittler zu Gotteskindschaft». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (18), 1989, pp. 196-226.
- REINHARDT, K. – «“Wo sollen wir Brot kaufen...” (Joh 6, 5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes». In: *Trierer Theologische Zeitschrift* (102), 1993, pp. 101-109.

- REINHARDT, K. – «Jesus Christus Herz der cusanischen Theologie». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (28), 2003, pp. 165-187.
- REINHARDT, K. – «Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa». In: *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 431, pp. 423-435.
- REINHARDT, K. – «L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart». In: M.-A. VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, CERF, 2006, pp. 85-99.
- REINHARDT, K. – «„Im Anfang war der Magnetismus“. Ein Beispiel für Imagination im *Sermo CCXII* des Nikolaus von Kues». In: ANDRÉ, J. M. et al. (Hrsg.), *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*. Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2006, Band 44, pp. 119-134.
- REINHARDT, K. – «Les Noces de Cana comme signe de l'union de l'âme humaine avec le Verbe de Dieu dans la prédication de Nicolas de Cues. Une analyse de «Sermo» CCLXIII». In: M.-A. VANNIER (dir.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, CERF, 2008, pp. 91-105.
- REINHARDT, K. und SCHWAETZER, H. (Hrsg.) – *Nikolaus von Cues aus Prediger*. In: IDEM, Regensburg, S. Roderer-Verlag, 2004, Philosophie interdisziplinär, Band 11.
- REINHARDT, K. e SCHWAETZER, H. – «Mystique et réforme de l'Église chez Nicolas de Cues». In: M.-A. VANNIER (dir.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, CERF, 2008, p. 270, pp. 255-276.
- RICCATI, C. – “*Processio*., et “*explicatio*., - la doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- ROMANO, M. – «La manifestazione della Trinità nel *De visione dei* di Cusano: tracce di Lullo letterali e non». In: E. BIDESE et al. (Hrsg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz* (Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues, Brixen und Bozen, 25. -27. November, 2004), Turnhout - Belgium, Brepols, 2005, pp. 155-174.
- ROTH, U. (Hrsg.) – *Cusanus-Texte IV. Marginalien, 3. Raimundus Lullus, Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999.
- RUZIKA, A. – «Das Bildsein des Geistes in *Idiota de mente*». In: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 75-94.

- SAKAMOTO, P.-T. – «Die theologische und antropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (10), 1973, pp. 138-151.
- SANTINELLO, G. – «L'uomo «ad imaginem et similitudinem» nel Cusano». In: *Doctor Seraphicus* (37), Viterbo, 1990, pp. 85-97.
- SANTINELLO, G. – *Il pensiero de Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*. Padova, Liviana Editrice, 1958.
- SANTINELLO, G. – *Introduzione a Niccolò Cusano*. Bari, Ed. Laterza, 1971.
- SANZ, S. – Introducción, traducción y notas da *Apologia de la docta ignorancia* (Nicolás de Cusa) e de *La ignorada sabiduría* (Juan Wenck). *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 24, Pamplona, Universidad de Navarra, 1995, p. 7.
- SCHMIDT, M. – «Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (18), 1989, pp. 25-47.
- SCHNARR, H. – «Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Wer den ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem Weg zu Jesus Christus». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (31), 2006, pp. 103-135.
- SCHULZ, W. – *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen, Neske, 1957.
- SCHWAETZER, H. – «L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de *filiatio Dei*». In: M.-A. VANNIER (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, CERF, 2006, pp. 101-121.
- SCHWAETZER, H. – «*Viva imago Dei* – Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus». In: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 113-132.
- SCHWAETZER, H. – «Die methodische Begründung der Cusanischen Symbolphilosophie: zum systematischen Verhältnis von *imaginatio* und *visio*». In: ANDRÉ, J. M. et al. (Hrsg.), *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*. Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2006, Band 44, p. 89, pp. 83-95.
- SCHWAETZER, H. – «La conformation au Christ d'après Nicolas de Cues». In: M.-A. VANNIER (dir.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*. Paris, CERF, 2008, p. 126, pp. 119-129.
- SENGER, H. G. – «Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues». In: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München, Artemis Verlag, 1988, pp. 111-134.

- 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.
- SPEER, A. – «Ce qui se refuse à la pensée: la connaissance de l'infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues». In: *Revue des sciences religieuses* (77), n° 3, 2003, pp. 367-388.
- STACHAEL, G. – «Schweigen vor Gott. Bemerkungen zur mystischen theologie der Schrift *De visione Dei*». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (14), 1980, pp. 167-181.
- STALLMACH, J. – *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens – Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Münster, Aschendorff-Verlag, 1989.
- STEIGER, R. – «Die Lebendigkeit des Erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (13), 1978, pp. 167-181.
- STOCK, A. – «Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“. In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (18), 1989, pp. 50-68.
- THIEL, D. – «*Invisibilia conspiciuntur invisibiliter* - Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus». In: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 263-286.
- THURNER, M. – «Imagination als Kreativität nach Nikolaus Cusanus». In: ANDRÉ, J. M. et al. (Hrsg.), *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*. Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2006, Band 44, pp. 97-109.
- TRITZ, S. – «*Ad imaginem et similitudinem* - Bildtheologie, Malereitheorie und Kunstpraxis zur Zeit des Nikolaus von Kues». In: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 197-230.
- TROTTMANN, C. – «La coïncidence des opposés dans le *De icona* (IX-X) de Nicolas de Cues». In: D. LARRE (Dir.), *Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité*, Lyon, ENS Éditions, 2005, pp. 67-85.
- TROTTMANN, C. – «*Sic in vi affectiva*: note sur *De theologia mystica* III, 27, sa réception par Vicent d'Aggsbach, son dépassement par Gerson et quelques auters ulterieurs». In: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, Turnhout, SIEPM/Brepols, 2003, pp. 167-187.

- VALVERDE, C. – «La radicalidad del pensamiento de Nicolás de Cusa y la Escolástica». In: *Nicolás de Cusa en el V Centenario de su muerte*, vol. I, Madrid, Instituto “Luis Vives” de filosofía, 1967, pp. 89-97.
- VANNIER, M.-A. (dir.) – *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*. Paris, CERF, 2006.
- VANSTEENBERGHE, E. – *Le “De ignota litteratura” de Jean Wenck de Herrenberg. Texte inédit et étude*. Münster, Aschendorf, 1910.
- VANSTEENBERGHE, E. – “Autor de la docte ignorance”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1915, pp. 107-162.
- VANSTEENBERGHE, E. – «Un petit traité de Nicolas de Cues sur la contemplation». In: *Revue des sciences religieuses* (9), Straßburg-Paris, 1929, pp. 376-390.
- 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).
- VELTHOVEN, T. van – *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*. Leiden, E. J. BRILL, 1977.
- VERD, G. – «Dios transcendente e imanente en Nicolas de Cusa». In: *Miscelanea comillas* (LIII), 1970, pp. 163-195.
- VESCOVINI, G. F. – *Il pensiero di Nicola Cusano*. Torino, UTET, 1998.
- VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H. – «Die Philosophie des Nikolaus von Kues. Eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik». In: *Archiv für Philosophie* (3), 1958, pp. 379-458.
- VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H. – *Nicolaus Cusanus – Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1968.
- WACKERZAPP, H. – *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*. Münster Westfalen, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1962.
- YAMAKI, K. – «Die „manuductio“ von der „ratio“ zur Intuition in „De visione dei“». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (18), 1989, pp. 276-295.
- YAMAKI, K. – «Buchmetaphorik als »Apparitio Dei« in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues». In: *MFCG* (30), 2006, pp. 117-144.
- YUSA, M. – «Nishida Kitarō and “coincidentia oppositorum” - an introduction». In: K. REINHARDT und H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg, S. Roderer-Verlag, 2005, pp.

### 3. Outra bibliografia subsidiária

- ANDIA, Y. – « «Consurgere ignote ad unionem». L'interprétation de Denys l'Aréopagite dans la *Théologie Mystique* d'Hugues de Balma et «les deu voies» ». In: IDEM, *Denys l'Aréopagite – tradition et métamorphoses*, Paris, J. Vrin, 2006, pp. 213-256.
- ANDIA, Y. – IDEM, *Denys l'Aréopagite – tradition et métamorphoses*, Paris, J. Vrin, 2006.
- ANDIA, Y. – «Beauté lumière et amour chez Denys le pseudo-Aréopagite». In: IDEM, *Denys l'Aréopagite – tradition et métamorphoses*, Paris, J. Vrin, 2006, pp. 95-106.
- ARENDT, H. – *O conceito de amor em Santo Agostinho – ensaio de interpretação filosófica*. Trad. Alberto P. Dinis, Lisboa, Instituto Piaget, s/d.
- BAILLY, A. – *Abrégé du dictionnaire grec-français*. Paris, Hachette Éducation, 1969.
- BALADIER, C. – *Éros au Moyen Âge – amour, désir et «delectatio morosa»*. Paris, CERF, 1999.
- BALTHASAR, H. U. von – *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 2000.
- BOEHNER, P. e GILSON, E. – *História da Filosofia Cristã, desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier, Petrópolis, Vozes, 1991.
- BOIADJIEV, T. et alii (Hrsg.) – *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* (Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999). BREPOLIS, Turnhout, 2000.
- CARVALHO, M. S. de – “Estudo complementar” a PSEUDO-DIONÍSIO – *Teologia Mística*. Porto, Fundação Engenheiro A. de Almeida, 1996, pp. 27-104.
- CARVALHO, M. S. de – «Falar divinamente... O tema neoplatónico da ‘desconstrução’». In: A. M. MARTINS et al. (Coords.), *Da natureza do sagrado – homenagem a F. V. Jordão*, vol. II, Porto, Fundação Engenheiro A. de Almeida, 1999, pp. 799-825.
- CHEVALLIER, P. – *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages au Denys l'Areopagite*. 2 tomes, Paris-Bruges, 1937-1950.
- D'ARCY, M. C. – *La double nature de l'amour*. Lyon, Aubier, s/d.
- FISCHER, E. – *Amor und Eros – eine Untersuchung des Wortfeldes „Liebe” im*

- Lateinischen und Griechischen*. Hildesheim, Verlag, 1973.
- FLOBERT, P. – *Le grand Gaffiot – dictionnaire latin-français*. Paris. Hachette-livre, 2000.
- GEIGER, L-B. – *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 1952.
- GILSON, E. – *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- IMBACH, R. et ATUCHA, I. – *Amour plurielles – doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*. Présentation et commentaires par IDEM, Paris, Éditions du Seuil, 2006.
- JEAUNEAU, E. – «Denys l'Aréopagite promoteur du néoplatonisme en occident». In: L. G. BENAKIS (Ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiéval* (Actes du Colloque International de Corfou , 6-8 octobre 1995), Belgique, BREPOLs, 1997, pp. 1-23.
- LIBERA, A. de – *La philosophie Médiéval*. Paris, PUF, 1993.
- LIBERA, A. de – *La mystique rhénane, d'Albert le grand à Maître Eckhart*. Paris, Seuil, 1994.
- LIMA VAZ, H. C. – *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo, Loyola, 2000.
- MARION, J.-L. – *L'idole et la distance*. Paris, Grasset, 1977.
- MICHEL, A. – *Théologiens et mystiques au Moyen Âge – la poétique de Dieu – V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*. Paris, Gallimard, 1997.
- NOGUEIRA, M. S. M. – «Considerações sobre a alma na *epistrophé* plotiniana». In: *HODDOS - Estudos de Cultura Clássica* (1), Aracaju, SBEC/UFS, 2000, pp. 25-33.
- NOGUEIRA, M. S. M. – «Plotino e Mestre Eckhart – uma mística da unidade». In: *Àgora Filosófica* (1/2), Recife, FASA, 2003, pp. 103-115.
- NOGUEIRA, M. S. M. – «Uma aproximação entre Plotino e Dionísio». In: M. R. NUNES e L. A. DE BONI, (Orgs.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS/UNICAP/INSAF, 2004, pp. 67-80.
- NOGUEIRA, M. S. M. e FIDORA, A. – «“Iuxta rationalem quam diximus nostram theologiam”. Originalidad y alcance metafísicos de la teología racional de Isaac de Stella († 1178)». In: M. BRUNA (Ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, EUNSA, 2005, pp 109-128.
- NYGREN, A. – *Erôs et agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Trad. Pierre Jundt, Paris, Aubier, 1994.



- PADRÓN, H. J. – «Experto crede, consideraciones sobre una antropología del deseo en San Bernardo de Claraval». In: M. BRUNA (Ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, EUNSA, 2005, pp. 263-278.
- PETERS, F. E. – *Termos filosóficos gregos – um léxico histórico*. Trad. B. R. BARBOSA, Lisboa, Fundação Caluste Gulbenkian, 1983.
- PÉTRÉ, H. – *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948.
- ROUGEMONT, D. – *O amor e o ocidente*. Trad. Ana Hatherly, Rio de Janeiro, Moraes Editores, 1968.
- ROUSSELOT, P. – *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*. Paris, J. Vrin, 1981.
- SINGER, I. – *La naturaleza del amor*. México, Siglo veintiuno editores, 1992.
- TORRINHA, F. – *Dicionário latino português*. Porto, Gráficos Reunidos, 1999.