



Douta Ignorância, linguagem e diálogo: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa

Autor(es): André, João Maria

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/46971>

DOI: DOI:<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1752-7>

Accessed : 26-Oct-2021 11:11:10

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



DOUTA
IGNORÂNCIA
LINGUAGEM E DIÁLOGO

O PODER E OS LIMITES DA PALAVRA
EM NICOLAU DE CUSA

JOÃO MARIA ANDRÉ

Elegemos, neste livro, três fios temáticos para percorrer o pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa e o cruzarmos com alguns motivos de interrogação filosófica nesta segunda década do século XXI: douta ignorância, linguagem e diálogo. Na douta ignorância encontra-se um modo de estar no saber que desconstrói todas as certezas, mas não nos mergulha no ceticismo. Na linguagem e pela linguagem nos dizemos e dizemos a nossa apropriação da realidade, uma linguagem que o pensador do século XV sempre reconheceu como dinâmica, mas que também reconheceu na sua fragilidade para exprimir adequadamente a verdade e o mundo. Se o nosso modo de habitar o saber é a douta ignorância e se o dispositivo de que nos servimos para o dizer é a linguagem, então o diálogo emerge como espaço de pensamento, de discurso e de ação: pensamento em diálogo, discurso em diálogo, ação em diálogo transformam-se em modos de realização do projeto de uma antropologia dialógica ainda hoje profundamente atual.

ΦDEIA

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DIREÇÃO

Maria Luísa Portocarrero
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra
Angelica Nuzzo | City University of New York
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin
Giuseppe Duso | Università di Padova
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail
Jephrey Barash | Université de Picardie
Jerôme Porée | Université de Rennes
José Manuel Martins | Universidade de Évora
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

PRÉ-IMPRESSÃO

Mickael Silva

EXECUÇÃO GRÁFICA

KDP

ISBN

978-989-26-1751-0

ISBN DIGITAL

978-989-26-1752-7

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1752-7>

DOUTA
IGNORÂNCIA
LINGUAGEM E DIÁLOGO

O PODER E OS LIMITES DA PALAVRA
EM NICOLAU DE CUSA

JOÃO MARIA ANDRÉ

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

Nota prévia	9
-------------------	---

1.^a PARTE – DOUTA IGNORÂNCIA

Capítulo 1 – Dimensões antropológicas da douta ignorância	15
A douta ignorância como experiência hermenêutica da finitude	18
A douta ignorância como experiência antropológica da alteridade e da diferença	28
A douta ignorância como experiência metafísica do poder e dos seus limites	39
Capítulo 2 – A douta ignorância como filosofia da interpretação	51
Capítulo 3 – A douta ignorância e o seu significado hermenêutico, ético e estético.	65
O significado hermenêutico da douta ignorância.	68
O significado ético da douta ignorância.	76
O significado estético da douta ignorância	81
Capítulo 4 – A metáfora do “muro do paraíso” e a cartografia do conhecimento	87
Capítulo 5 – Virtualidades hermenêuticas da douta ignorância na relação pedagógica.	101
A douta ignorância em Nicolau de Cusa.	105
Novas releituras da douta ignorância	124

2.^a PARTE – LINGUAGEM

Capítulo 6 – Finitude, infinitude e linguagem	141
Capítulo 7 – O problema da linguagem.	163

Trindade, criação e linguagem.	170
A linguagem em Nicolau de Cusa e suas fontes inspiradoras	177
Os verbos humanos e a inefabilidade do Verbo Divino	190
O discurso como percurso e o percurso como interpretação:	
de uma teoria regional do discurso à sua dimensão pragmática	194
Capítulo 8 – A força da palavra.	201
Fundamentação da força da palavra: a conceção expressionista	
da Trindade e o dinamismo do Verbo.	206
A força da palavra nos textos de Nicolau de Cusa.	209
A força da palavra e a palavra como pão.	222
A força da palavra, o amor e a liberdade.	232
Capítulo 9 – <i>Vis vocabuli</i> e <i>vis mentis</i> : identidade e diferença na conceção	
simbólica e dinâmica da mente e da linguagem	235
O conceito de mente, as suas metáforas e a sua força (<i>vis</i>)	238
A conceção de linguagem e o carácter dinâmico da <i>vis vocabuli</i>	244
Capítulo 10 – Os nomes divinos: de uma hermenêutica da finitude	
a uma metafísica do possível	255
Contextualização da hermenêutica cusana dos nomes divinos	257
A questão dos nomes divinos em Nicolau de Cusa	264
O percurso cusano pelos nomes divinos	269
O poder do possível e a esperança	290

3.ª PARTE – DIÁLOGO

Capítulo 11 – Conhecer é dialogar: as metáforas do conhecimento	
e a sua dimensão dialógica.	299
Pressupostos e fundamentação do conhecimento como diálogo.	304
A natureza conjectural e simbólica do conhecimento como expressão	
da sua natureza dialógica	313
Das metáforas da criação às metáforas do conhecimento	
na sua dimensão dialógica	319
Assimilação, concórdia e <i>scientia amoris</i>	331
Capítulo 12 – <i>Coincidentia oppositorum</i> , <i>concordia</i> e o sentido existencial	
da <i>transsumptio</i>	337
A <i>transsumptio</i> e o <i>transcensus</i> como movimento para o Verbo.	341
A concórdia como movimento para a igualdade do Verbo.	357

Capítulo 13 – Ver é também ouvir e falar: dimensões dialógicas	
no <i>De visione Dei</i>	369
Contextualização, estrutura e práxis do <i>De visione Dei</i>	372
A equivalência entre o olhar, o falar e o ouvir.	379
Implicações da equivalência entre o olhar, o falar e o ouvir.	383
“Revelam-se mutuamente os seus segredos os espíritos cheios de amor”	393
Capítulo 14 – Pluralidade de crenças e diversidade de culturas:	
a positividade da diferença no <i>De pace fidei</i>	395
A estrutura do <i>De pace fidei</i> e o seu significado	399
Dimensão epistemológico-hermenêutica: a sabedoria, a douta ignorância e o carácter conjectural e perspectivístico do conhecimento	406
Dimensão antropológica e ético-política da proposta cusana.	414
Capítulo 15 – Tolerância, diálogo intercultural e globalização.	423
Nota sobre a citação das obras de Nicolau de Cusa.	447
Origem dos textos	449

(Página deixada propositadamente em branco)

NOTA PRÉVIA

Revisitar hoje o pensamento de um autor do século XV deve ser mais do que um exercício de regresso histórico em busca de fontes, conceitos, evoluções ou genealogias de problemáticas que o passado nos traz com as suas heranças e os seus debates. Através desse tipo de pesquisa capta-se a especificidade de um autor e a sua relação com outros, seus contemporâneos ou antecessores, analisa-se e dissecam-se a sua obra, estabelecem-se os parâmetros do seu esforço especulativo, classifica-se esquematicamente uma época em tipos e categorias, mas dificilmente se atinge a vida que o pensamento representa, o fulgor com que ilumina o real, o futuro para que abre nas respostas às perguntas do ser e do tempo, que, sendo epocalmente marcadas nas suas formulações, são transtemporais na sua dinâmica interrogativa.

Se isto é verdade com quase todos os pensadores que enchem as páginas dos compêndios de História da Filosofia, adquire um particular significado quando nos movemos em períodos de transição, como é o caso da época histórica que designamos com o termo Renascimento. Há mundo ou mundos que se fragmentam, certezas que se diluem, modos de estar que entram em crise, mundividências em processo de desmoroamento; mas há, ao mesmo tempo, sementes que germinam, caminhos que fulgurantemente se abrem, memórias que se recompõem num processo de desconstrução e reconstrução, com a consciência de que o saber se constrói no tempo e nos tempos e viaja por veredas que se adivinham em cada palavra, em cada conceito, em cada metáfora e em cada silêncio. É o homem, no seu poder e nos seus limites, que se afirma nestes períodos, rasgando clareiras nesta incerteza que é a aventura do pensamento.

Foi entre os dois mundos desse Renascimento, o mundo medieval e o mundo moderno, que viveu Nicolau de Cusa e a sua situação de fronteira é determinante na forma de interrogar o homem, o mundo, a natureza, o conhecimento e as diversas artes do fazer humano. Sem renunciar à herança dos séculos anteriores, faz da crítica, da liberdade e da ousadia o travejamento do seu labor especulativo que exprimiu em diálogos, cartas, tratados e sermões que constituem o material através do qual nos é possível hoje pensá-lo e repensá-lo à procura do seu tempo, mas sem abandonar as preocupações do nosso tempo.

No livro que agora oferecemos ao leitor elegemos três fios temáticos para percorrer o pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa e o cruzarmos com alguns motivos de interrogação filosófica que se desenharam nesta segunda década do século XXI: douda ignorância, linguagem e diálogo. Na douda ignorância encontra-se um modo de estar no saber que desconstrói todas as certezas, mas não nos mergulha no ceticismo: o homem é, por definição, douda ignorância, ser a caminho, com a infinitude como horizonte, mas com a finitude como marca incontornável da sua existência, e esta é, assim o creio, uma mensagem que este tempo, de tantas certezas mas ao mesmo tempo de tantas incertezas, ganharia em voltar a meditar. Na linguagem e pela linguagem nos dizemos e dizemos a nossa apropriação da realidade, uma linguagem que o pensador do século XV sempre reconheceu como dinâmica, mas que também reconheceu na sua fragilidade para exprimir a verdade e o mundo de uma forma adequada e daí a sua permanente chamada de atenção para a força das palavras, mas também para os seus limites. Se o nosso modo de habitar o saber é a douda ignorância e se o dispositivo de que nos servimos para o dizer é a linguagem, então o diálogo emerge como espaço de pensamento, de discurso e de ação: pensamento em diálogo, discurso em diálogo, ação em diálogo transformam-se em modos de realização do projeto de uma antropologia dialógica, apontando para formas de experienciar o mundo que poderiam ainda iluminar o nosso tempo, marcado pela diversidade de culturas, pelo confronto de civilizações, pelo conflito

de religiões e por lutas ideológicas e políticas. O respeito pela diferença, se manifesta uma profunda fecundidade hermenêutica, facilita a concórdia ao nível existencial.

É, assim, em torno destes três eixos conceptuais que organizamos os textos que integram as três partes deste livro. Escritos ao longo dos últimos anos, constituem uma parcela do resultado da investigação que temos feito em torno da figura de Nicolau de Cusa. Mas aparecem agora aqui trabalhados e sistematizados com uma outra dinâmica que os vincula internamente e dá ao conjunto uma organicidade diferente, pelas relações recíprocas que os atravessam e pela identidade de fundo que os aproxima. Além disso, dispersos por publicações muito diversificadas e nem sempre fáceis de encontrar, esta sua reunião em livro torna-os mais acessíveis e disponíveis para quem continua interessado em meditar e pensar com este filósofo e místico do Renascimento.

Num livro dedicado ao diálogo, não posso deixar de agradecer a todos aqueles com quem fui dialogando, de viva voz ou por interpostos textos, sobre o pensamento deste autor: mestres, colegas e estudantes, cujo posicionamento crítico e interrogativo sempre foi para mim um estímulo na “caça da sabedoria” que Nicolau de Cusa tão bem soube praticar.

Agradeço também à Imprensa da Universidade de Coimbra o acolhimento desta obra nas suas publicações e todo o cuidado posto na edição.

A Nicolau de Cusa agradeço a força das suas palavras que me ajudaram a pensar nele, com ele e também, algumas vezes, para além dele, que sempre se assumiu como mestre capaz de levar pela mão os mais jovens até aos mais profundos e deleitáveis mistérios.

Paradela da Cortiça, dezembro de 2018

(Página deixada propositadamente em branco)

1.^a PARTE

DOUTA IGNORÂNCIA

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 1
DIMENSÕES ANTROPOLÓGICAS
DA DOUTA IGNORÂNCIA

1. Em Fevereiro de 1440 concluía Nicolau de Cusa, na sua terra natal, a obra em três livros intitulada *A douta ignorância*. Na carta que a prefacia, dirigida ao cardeal Juliano, o autor refere-se à “audácia” com que é levado a tratar da douta ignorância¹, deixando entender que poderá tal audácia atrair o espírito do seu interlocutor a entrar por essa via ao longo dos três livros, que, como é referido na carta final, podem ser contraídos ou alargados segundo o mesmo princípio da douta ignorância². E na introdução ao *De coniecturis*, dirigida ao mesmo Cardeal Juliano, volta o autor a insistir que as suas conjeturas mais não são do que um alimento destinado a ser assimilado e mastigado pelo intelecto dos seus leitores, devendo assim ser entendidas como guias de quem leva pela mão os mais jovens, para que eles se elevem a verdades mais elevadas³. Pode, assim, concluir-se que tanto a douta ignorância como as “conjeturas” são “manuductiones”⁴ que devem ser interpretadas simultaneamente como bússolas e bordões para uma caminhada que, longe de terminar na leitura do texto do autor, só então começa verdadeiramente. É esse propó-

¹ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Editio minor, n.º 1, linhas 15-18, p. 2

² *Idem, ibidem*, L. III, Epistola auctoris, n.º 263, linhas 9-11, p. 2.

³ *Idem, De coniecturis*, Prologus, nºs 3 e 4, h III, pp. 4-5.

⁴ Sobre a douta ignorância como uma “manuductio” para a visão mística, cf. R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991, p. 9.

sito, profundamente consistente com as intenções do Cardeal alemão, que procuro concretizar nestas notas que, partindo de Nicolau de Cusa e das suas palavras, procuram ir, com ele e para além do que explicitamente disse, na “caça da sabedoria” e na busca da verdade, que, pela sua unidade, o é tanto do seu tempo quanto do nosso e tanto da sua aventura existencial quanto do nosso mistério do existir.

As leituras atentas e pormenorizadas da obra de Nicolau de Cusa e, em especial, do *De docta ignorantia* têm sublinhado fundamentalmente a dimensão gnosiológica e epistemológica do conceito de douta ignorância, estendendo-o, quando muito, ao conceito de conjectura que lhe dá sequência na obra que lhe sucedeu ou ao conceito de “symbolica investigatio” ou de “aenigmatica scientia” com que a positividade desta tematização dos limites do nosso saber se prolonga fecundamente numa compreensão incompreensível do que parece escapar à nossa perseguição da verdade pelos limites dos dispositivos com que a ela acedemos⁵. Alguns autores, de que Stallmach é um exemplo significativo, aprofundam ainda mais o conteúdo do nosso “saber do não saber”, cruzando-o com a noção que a “epistola auctoris” apensa ao 3.º livro do *De docta ignorantia* estabelece como horizonte indispensável para a sua caracterização: a doutrina da coincidência dos opostos, em cuja simplicidade somos convidados a mergulhar⁶. Fazendo-o, consegue identificar três motivos na problemática da coincidência que, por inter-relação, podem ser interpretados também como três motivos da douta ignorância: o

⁵ Cf. a este propósito, o contributo que demos para uma perspetivação da via interpretativa da douta ignorância em João Maria ANDRÉ, “La portée de la philosophie de Nicolas de Cues. La *docta ignorantia* en tant que philosophie de l’interprétation», in: J. A. AERTSEN u. V. A. SPEER (Hrsg.) – *Miscellanea Mediaevalia*, XXVI, *Was ist Philosophie im Mittelalter*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, 724-73, texto retomado no capítulo 2 deste livro e também *idem*, “L’actualité de la pensée de Nicolas de Cues. La docte ignorance et sa signification herméneutique, éthique et esthétique”, in, K. YAMAKI (Ed.) *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*. Surrey, Curzon Press, 2002, pp. 185-200, texto que constitui o capítulo 3 da presente obra.

⁶ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. III, Epistola auctoris, Editio minor, n.ºs 263 e 264, pp. 98-100.

motivo ontológico-metafísico (que aponta para a articulação entre unidade e multiplicidade), o motivo gnosiológico (que postula o primado do intelecto sobre a razão) e o motivo místico-teológico (que pressupõe Deus acima da unidade e da multiplicidade e acima tanto da razão como do intelecto)⁷. Também Wilhelm Dupré, numa cuidada e profunda análise do estatuto da douta ignorância no pensamento cusano, descobre três significados, que, no seu conjunto, ultrapassam claramente a mera dimensão gnosiológica ou epistemológica: o significado ôntico, o significado lógico e o significado ontológico⁸. No significado ôntico, descobre-se a douta ignorância como exprimindo simultaneamente a essência do homem, pois é a sua “terra natal”, o “seu lar” (“como essência do homem a douta ignorância é o finito no infinito”), e a essência de Deus (“como essência de Deus ela é o infinito no finito, cuja unidade é efetuada na humanidade absoluta e aparece na pessoa de Cristo”)⁹. Também, de algum modo, Volkman-Schluck, ao considerar o pensamento de Nicolau de Cusa como uma forma prévia da metafísica moderna, permite interpretar a douta ignorância como expressão de um movimento para a verdade que define a mente justamente como movimento (“o movimento infinito é o que caracteriza a mente na sua constituição fundamental”¹⁰), dando assim a esta expressão, que traduz a forma suprema de saber humano, um alcance claramente antropológico: a relação constitutiva do homem à verdade encontra a sua concretização não no encontro da verdade, mas na procura enquanto tal, sendo a procura tanto a definição da douta ignorância como a definição do próprio

⁷ Cf. Joseph STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1989, pp. 4-36.

⁸ Cf. W. DUPRÉ, “Von der dreifachen Bedeutung der ‘docta ignorantia’ bei Nikolaus von Kues”, in *Wissenschaft und Welbild*, 15 (1962), pp. 264-276.

⁹ Cf. *idem, ibidem*, pp. 268-269.

¹⁰ K.-H. VOLKMAN-SCHLUCK, “La filosofía de Nicolás de Cusa. Una forma previa de la metafísica moderna”, *Revista de Filosofía*, 17 (1958), p. 450.

homem¹¹. Ora é na sequência destas últimas interpretações do motivo da douta ignorância que eu gostaria agora de situar esta aproximação “manuductiva” ao seu significado e alcance, sublinhando fundamentalmente a sua dimensão antropológica e o seu carácter praxístico, na medida em que a sua apresentação, mais do que a um registo meramente teórico, corresponde a uma experiência existencial que o homem faz da sua própria essência na tensão entre o finito e o infinito, entre a diferença e a identidade e entre o seu poder e a sua impotência. Procurarei fazê-lo em três momentos sucessivos, dedicando o primeiro à articulação entre a douta ignorância e a experiência hermenêutica da finitude, o segundo à perspetivação da douta ignorância como uma experiência antropológica da alteridade e da diferença e o terceiro ao modo como na douta ignorância se experiencia metafisicamente o poder e os seus limites. Esforçar-me-ei por documentar esta tripla dimensão da douta ignorância com o recurso a textos provenientes de distintas fases do labor filosófico do autor: no primeiro caso, à fase inicial, marcada pelo *De docta ignorantia*, no segundo caso a uma fase intermédia do seu percurso, destacando para o efeito a presença deste motivo no *De visione Dei* e no *De pace fidei*, e apoiando-me, no terceiro caso, nos últimos escritos, com destaque especial para o *De venatione sapientiae*.

A douta ignorância como experiência hermenêutica da finitude

2. Que a abordagem do que se deve entender por douta ignorância assenta numa descrição, em termos pormenorizados, da experiência do que é a natureza humana, é aquilo que tanto as primeiras páginas do tratado de Nicolau de Cusa como o desenvolvimento dado ao tema no

¹¹ Cf. também, a este propósito, K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus, Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1968, p. 5.

primeiro capítulo mostram com bastante evidência. Com efeito, se o primeiro capítulo começa por utilizar, como termos-chave para a conceptualização da douta ignorância, as noções de desejo e de apetite (que remetem para a forma como a natureza se experimenta no seu dinamismo), já a dedicatória com que abre o livro havia justamente começado por relatar a experiência da necessidade de alimento que os homens reconhecem em si a partir do sentimento em que se exprime a fome e a consequente satisfação resultante da ingestão dos alimentos que proporciona o restabelecimento das suas forças e da sua natureza, comparando tal experiência ao desejo de saber, condição para que o intelecto se realize (“perficiatur”) no estudo da verdade, que lhe aparece assim como conatural e, por esse mesmo motivo, como conatural ao próprio homem¹². A verdade é assim, desde logo, colocada como alimento do intelecto, sendo a sua procura condição para a respetiva realização. Compreende-se, pois, que a marcha hermenêutica conducente à noção de douta ignorância com que abre o primeiro capítulo (precisamente intitulado “de como saber é ignorar”) comece por enunciar a tendência existente em todos os seres para atingirem a perfeição da sua natureza, num processo para o qual dispõem dos instrumentos adequados, passando, de imediato, à sua aplicação à própria natureza humana: também esta transporta em si essa tendência e também ela dispõe dos instrumentos para tal realização. Tendo em conta que a suprema realização da natureza humana está na perfeição da sua vida intelectual, na consumação da sua capacidade de conhecer e de julgar, dispõe também ela das naturais potências para a atingir, as quais se vão processualmente dinamizando e atualizando na investigação comparativa, em que se avança proporcionalmente do conhecido para o desconhecido através de comparações¹³. Mas é aqui que, subitamente, irrompe quase inadvertidamente

¹² NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Editio minor, n.º 1, linhas 19-24, pp. 2-4.

¹³ Todo este processo é descrito nos n.ºs 2 e 3 do capítulo 1 da obra em análise (Editio minor, pp. 6-8).

um conceito que constituirá o cerne da obra: o conceito de infinito. Tal conceito escapa, pela sua própria definição e pela sua própria natureza, a toda e qualquer proporção e, por isso, está destinado a permanecer desconhecido. Mas, ao mesmo tempo, arrasta consigo um relativo desconhecimento também nas coisas finitas, uma vez que “a precisão das combinações nas coisas corpóreas e a adaptação exata do conhecido ao desconhecido ultrapassam de tal maneira a razão humana que a Sócrates lhe parecia que nada sabia a não ser que ignorava”¹⁴. Ou seja: o infinito, por um lado, e a necessidade da precisão, por outro, confrontam o homem com a sua finitude e, aparentemente, com o fracasso da sua natureza na tal tendência inata para a realização numa forma suprema de perfeição, permitindo concluir que o conhecimento perfeito nos escapa. Todavia, o otimismo de Nicolau de Cusa não lhe permite reconhecer que a experiência existencial humana é, assim, marcada pelo signo da impotência. E é neste contexto que a douta ignorância é apresentada precisamente como forma de realização mais plena do desejo intelectual humano: “se o nosso desejo não é em vão”, diz Nicolau de Cusa, “o que desejamos é saber que ignoramos”. E acrescenta: “Se pudermos chegar plenamente a isso, atingiremos a douta ignorância. Com efeito, nenhum outro saber mais perfeito pode advir ao homem, mesmo ao mais estudioso, do que descobrir-se douto na ignorância que lhe é própria, e será tanto mais douto quanto mais ignorante se souber.”¹⁵ Neste quadro, a douta ignorância é definida como um saber, é certo, mas simultaneamente como a experiência através da qual o homem se perfaz na sua natureza, na sua essência e nas suas aptidões. O capítulo 3 deste mesmo livro prolonga esta reflexão, mostrando como a verdade precisa é incompreensível, mas, ao mesmo tempo, como ela se estabelece como condição de realização do homem, na sua natureza intelectual, enquanto possibilidade para ela: “É, pois, evidente que nada mais sabemos do verdadeiro a não ser

¹⁴ *Idem, ibidem*, n.º 4, linhas 1-4, p. 8.

¹⁵ *Idem, ibidem*, cap. 1, n.º 4, linhas 11-17, p. 8.

que, tal como é, é incompreensível com precisão, comportando-se a verdade em relação a si como necessidade absoluta, que não pode ser nem mais nem menos do que aquilo que é, ao passo que o nosso intelecto se comporta como possibilidade”. E conclui no final: “quanto mais profundamente doutos formos nesta ignorância, tanto mais nos aproximaremos da verdade”¹⁶. Suportam estas considerações e esta conclusão a identificação entre verdade, unidade, infinitude ou maximidade e atualidade e a identificação entre intelecto humano, alteridade, finitude e possibilidade, o que permite uma circulação de sentido entre uma perspectiva meramente gnosiológica e uma perspectiva simultaneamente metafísica e antropológica, sendo o conceito de douta ignorância aquele que estabelece a mediação entre as duas esferas, a da finitude e a da infinitude, a da unidade e a da alteridade, a da necessidade e a da possibilidade. É por esse motivo que considero que esta primeira entrada de Nicolau de Cusa no conceito de douta ignorância, mais do que uma simples conclusão de natureza epistemológica, traduz uma profunda experiência hermenêutica da finitude, dado que é uma experiência interpretativa da tensão entre a finitude e a infinitude que é aqui mobilizada para mostrar como o infinito se presentifica na douta ignorância como aspiração, processo, dinamismo, iluminação progressiva, sendo justamente essa presença do infinito que a faz douta, mas para mostrar, ao mesmo tempo, como essa presença é uma presença no registo da possibilidade e não da atualidade, uma vez que é a possibilidade que marca o modo de ser das coisas finitas que nunca são absolutamente tudo aquilo que estão em trânsito, em caminho, e em abertura para ser. Assim, esta experiência hermenêutica da finitude não é apenas a circunscrição dos limites a que a natureza humana parece restringir-se, mas é, também e significativamente, a revelação das possibilidades que se lhe abrem pela sua conatural relação com a infinitude.

¹⁶ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 3, Editio minor, n.º 10, linhas 14-18 e 20-22, p. 14.

Compreende-se, pois, que G. Bufo, tenha intitulado a sua introdução ao pensamento do autor do *De docta ignorantia* “uma metafísica da finitude”, justificando a adoção desta caracterização com a afirmação de que “a ideia de uma metafísica da finitude é, antes de mais, no Cusano, a consciência simultaneamente da finitude do homem e da sua excelência, na medida em que não sendo esta finitude já considerada como pura passividade, a sua atividade essencial é concebida, na base da experiência concreta da vida ativa deste início do Renascimento, como o esforço possível e necessário para instaurar uma nova metafísica”¹⁷. E que é da douta ignorância aquilo de que se fala aqui, confirmam-no as palavras seguintes: “A *douta ignorância* do Cusano sugere a possibilidade de uma metafísica em que o limite de todo o saber humano, limite que caracteriza a *ignorância*, é passo a passo confirmado e ultrapassado pela riqueza inesgotável da experiência do infinito que torna *douta* esta ignorância”¹⁸. Também Frédéric Vengeon, na sua recente tese sobre a articulação entre uma metafísica do infinito e uma antropologia no pensamento de Nicolau de Cusa, interpreta a *douta ignorância* como aquilo que resulta de uma tensão, no homem, entre o finito e o infinito, uma tensão que, de alguma forma, atravessa o homem, dado que, nela, “a mente humana é dilacerada interiormente pela sua relação à verdade”¹⁹. É por esse motivo que se pode considerar que a *douta ignorância*, longe de ter um carácter meramente negativo, é potenciada por um profundo sentido positivo: “a *douta ignorância* é uma relação positiva específica a um objeto determinado, o infinito em ato. [...] A *douta ignorância* é a modalidade que toma o saber quando encontra o infinito”²⁰.

Este alcance antropológico inerente à experiência hermenêutica da finitude que é a *douta ignorância* vê-se significativamente enriquecido

¹⁷ G. BUFO, *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, Paris, Seghers, 1964, p. 9.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 10.

¹⁹ F. VENGEON, *Nicolas de Cues: le monde humain. Métaphysique de l'infini et anthropologie*, Grenoble, Millon, 2011, p. 108.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 109.

quando nos damos conta de que ela comporta simultaneamente uma dimensão que se traduz na constituição da nossa subjetividade, pelo carácter reflexivo que lhe é inerente. Para ele chama a atenção Mariano Álvarez-Gómez quando afirma: “O não saber mostra-se, por outro lado, como fundado, pois ele inclui um saber de si próprio. Por isso, o saber em geral é equiparado ao saber do não saber. Manifesta-se aqui a reflexividade como caracterização de fundo da *docta ignorantia*.”²¹ A experiência da condição cognoscitiva do próprio homem faz com que o homem se dobre sobre si próprio num processo auto-reflexivo e se descubra como sujeito de um saber, sujeito limitado, é verdade, mas aberto ao infinito que nele irrompe e que o abre para a aventura da verdade.

Diria, pois, que é na experiência hermenêutica da finitude, uma experiência que é, ela própria, antes de mais nada, antropológica, que emerge então a douta ignorância no seu significado imediato gnosiológico e epistemológico. E nesse significado, na sequência das implicações que acabámos de desvelar, a douta ignorância apresenta-se, como já tivemos oportunidade de explicitar em outro texto²², num duplo aspeto decorrente do duplo genitivo com que a expressão saber do não saber a traduz. Assim, este “saber do não saber” é, em primeiro lugar, um genitivo objetivo, em que o não saber se constitui como objeto do olhar inquisitivo do saber e da mente. Como tal, é a consciência da nossa ignorância, funcionando, por esse motivo, como instância crítica e como efeito de distanciação face a todas as certezas, a todos os dogmatismos, a todas as humanas pretensões da verdade. Obriga, pois, a uma atitude permanente de desconstrução das nossas afirmações, estabelecendo-se, desse modo, como um dispositivo metodológico que, inspirado na via da teologia negativa, cria um espaço de silêncio no mais íntimo de todo o dis-

²¹ Mariano ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München und Salzburg, Anton Pustet, 1968, p. 43.

²² Cf. João Maria ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, pp. 88-110.

curso, assente na relação de alteridade entre o discurso e a realidade, equivalente à relação de alteridade entre o polígono e o círculo: quanto mais se aumentam os lados do polígono, mais próximo ele estará do círculo, mas, como polígono, nunca se identificará com o círculo pois, para o fazer, teria de deixar de ser polígono para se resolver na plena igualdade com o círculo²³. É neste sentido que se dá uma profunda articulação entre douta ignorância e “mística do logos”, pois na negatividade da douta ignorância se presentifica o motivo místico que a transporta e ao qual ela, por sua vez, vai respondendo através da positividade que também incorpora, já que o silêncio a que conduz não é um silêncio vazio, inerte, improdutivo, mas um silêncio fontal, fecundo, capaz de gerar a palavra e o discurso como explicação do Verbo de todos os verbos, inefável em si, mas princípio de todos os efáveis. Esta dimensão crítica, em que alguns terão visto uma inauguração da modernidade, primeiro de Galileu e de Descartes e depois até mesmo de Kant, pela inversão que supõe no processo do conhecimento, tanto no seu sentido objetivo (o objeto passa a ser a própria consciência) como no seu sentido subjetivo (o sujeito é concebido no seu aspeto interminável e inconcluso como permanente desenvolvimento de si próprio na atividade cognoscitiva)²⁴, não é, no entanto, sinónimo de uma imanentização transcendental do conhecimento, mas é uma propedêutica que nasce como exercício de uma reflexão sobre o transcendente de que brota o conhecimento, que o atravessa e que o mobiliza na sua dinâmica teleológica. É na sua dimensão crítica que a douta ignorância é transformada em regra²⁵ e invocada

²³ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 3, Editio minor, n.º 10, linhas 8-13, p. 14.

²⁴ Cf. Ernst CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, I, trad. de W. Roces, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 71-72.

²⁵ Sobre a regra da douta ignorância e os seus sentidos no texto cusano, cf. K. JAKOBL, “Ontologie aus dem Geist ‘belehrten Nichtwissens’”, in *idem* (Hrsg.) *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München, Karl Alber, 1979, especialmente pp. 33-36.

repetidamente ao longo do *De docta ignorantia*, muitas vezes com conteúdos aparentemente distintos, mas remetendo sempre para a impossibilidade de proporção entre o finito e o infinito ou para a impossibilidade de atingir o infinito, razão pela qual ora se traduz na impossibilidade de, nos princípios e nas causas, ir até ao infinito²⁶, ora na impossibilidade de aceder ao infinito ou à precisão absoluta ou ao máximo e ao mínimo absolutos onde quer que se apresente algum excedente ou algum excedido²⁷, com especial aplicação na matemática²⁸ e na música²⁹. Mas este “saber do não saber” é também um genitivo subjetivo, ou seja, é um saber de uma consciência que, embora sabendo-se ignorante, se afirma, ainda assim, numa positividade como *saber*, ou seja, é, ainda e de um modo produtivamente irónico³⁰, uma forma de saber do sujeito humano³¹ na sua finitude e nas suas limitações, ou seja, é um não saber que ousa, apesar de tudo, saber, sendo possível radicar esta positividade no facto de ser assumido como um dom divino³². Mas como tal saber se curto-circuita, pela natureza finita do seu sujeito e pela sua relação de alteridade em relação à verdade, nas suas pretensões de certeza, de objetividade e de precisão, encontra a sua forma mais adequada de elaboração

²⁶ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 6, Editio minor, n.º 15, linhas 15-17, p. 24.

²⁷ *Idem, ibidem*, L. II, cap.1, Editio minor, n.º 91, linhas9-10, p. 4. Com este mesmo sentido é a regra formulada no *De venatione sapientiae*, cap. 26, h XII, n.º 79, linhas 1-4, p. 76.

²⁸ *Idem, ibidem*, n.º 92, linhas 1-4 e n.º 94, linhas 1-2.

²⁹ *Idem, ibidem*, n.º 93, linhas 1-12.

³⁰ Hans Gerhard Senger chamar-lhe-á uma “provocação”: cf., para o efeito, Hans Gerhard SENGER, “*De docta ignorantia – Eine Provokation?*” in *idem*, *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2002, pp. 43-62.

³¹ Para o facto de a “douta ignorância ser uma forma de saber, chama Nicolau de Cusa a atenção na *Apologia doctae ignorantiae*, h II, p. 18, linhas 12-17, refutando as acusações de João Wenck.

³² Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. III, Epistola auctoris, Editio minor, n.º 263, linhas 5-9, p. 100. Sobre a natureza de dom da “douta ignorância”, cf. Gianluca CUOZZO, *Mystice videre, Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Torino, Trauben, 2002, pp. 81-89.

não num discurso positivo, unívoco e claramente assertivo, mas num discurso que salvaguarda a distância entre as suas fórmulas e a plenitude de sentido que elas só de modo contraído podem exprimir. Daí que tal saber do não saber acabe por se concretizar num “symbolica investigatio”, expressão de uma “aenigmatica scientia”, em que, por um lado, as metáforas da atividade humana³³, por outro, os símbolos matemáticos³⁴, e também os enigmas da inefabilidade divina³⁵, são os dispositivos mais adequados para a sua tradução. Neste sentido, a segunda grande obra filosófica de Nicolau de Cusa surge como o complemento natural da primeira, na medida em que aprofunda o conceito através do qual se manifesta a positividade da douta ignorância, ou seja, o conceito de conjetura, o qual acaba por ter um parentesco etimológico com o conceito de símbolo³⁶, na medida em que tanto um como outro apontam para a noção de reunir ou fazer coincidir, para além de se inscrever no coração tanto da definição de douta ignorância como na definição de conjetura a marca da alteridade: a douta ignorância resulta da relação de alteridade do entendimento humano face à verdade e a conjetura é definida como uma “afirmação positiva que, na alteridade, participa da verdade tal como

³³ Cf. K. REINHARDT, “Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa”, in Jorge M. MACHETTA y Claudia D’AMICO (eds), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 423-435 e também João Maria ANDRÉ, “Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, in Jorge M. MACHETTA y Claudia D’AMICO (eds), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, sobretudo pp. 27-35.

³⁴ Cf. Cecilia RUSCONI, *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la Metafísica de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2012.

³⁵ Cf. João Maria ANDRÉ, “Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible”, in Jorge M. MACHETTA y Claudia D’AMICO (Eds.), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 15-41. Cf. também Catalina CUBILLOS MUÑOZ, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, 2012.

³⁶ Cf. S. MEIER-OSER, “Symbol (Antike, Mitterlalter, Neuzeit)”, in J. RITTER e K. GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 10, Basel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, c 710 e 717.

ela é”³⁷. Neste sentido, como refere a *Apologia doctae ignorantiae*, pode considerar-se como sede da douta ignorância o intelecto, ou seja, a instância do conhecimento que se situa acima do discurso racional, uma vez que ela se traduz, afinal, num julgamento do próprio discurso racional³⁸.

Convém entretanto ter em conta que, apesar de a aplicação epistemológica desempenhar um papel muito importante na clarificação do que Nicolau de Cusa entende por “regra da douta ignorância”, ela não esgota essa regra, uma vez que tal regra acaba por servir de dispositivo para entender toda a atividade humana que se inscreve no domínio da alteridade e que, por esse mesmo motivo, não escapa à hermenêutica da finitude que reconceptualiza o homem em todas as suas dimensões. É pela regra da douta ignorância e por aquilo em que ela se fundamenta (por um lado, a desproporção entre o finito e o infinito e, por outro lado, a impossibilidade de, onde se regista o mais e o menos, se chegar ao máximo simples e, com ele, à precisão) que percebemos que nenhum homem coincide com outro homem, em si nem nas suas atividades, e é também por ela que compreendemos que a arte nunca coincide com a natureza. É o que nos mostra o autor quando, depois de aplicar a regra ao número e à geometria³⁹, a aplica ao homem e à sua ação: “Porque nenhum homem é como outro no que quer que seja, nem nos sentidos, nem na imaginação, nem no intelecto, nem na ação, como a escrita, a pintura ou a arte, e ainda que algum procurasse em mil anos imitar outro no que quer que seja, nunca atingiria a precisão, apesar de a diferença sensível nem sempre ser percebida. Também a arte imita a natureza quanto pode, mas nunca poderá chegar à sua precisão”⁴⁰. Daí o significado também estético que, em outro momento, já deduzimos da própria noção de

³⁷ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linhas 10-11, p. 58.

³⁸ *Idem*, *Apologia doctae ignorantiae*, h. II, p. 16, linhas 5-6.

³⁹ Cf. *idem*, *De docta ignorantia*, L. II, cap. 1, Editio minor n.º 94, linhas 1-5, p. 8.

⁴⁰ *Idem*, *ibidem*, linhas 6-13, p. 8.

douta ignorância⁴¹ e para o qual Nicolau de Cusa não deixa de chamar a atenção na *Apologia*⁴².

A douta ignorância como experiência antropológica da alteridade e da diferença

3. Entre 1440 e 1453 a ideia de douta ignorância atravessou praticamente todos os escritos filosófico-teológicos de Nicolau de Cusa. Em alguns essa presença manifesta-se de um modo explícito, como na *Apologia doctae ignorantiae*, em que Nicolau de Cusa não só clarifica sobretudo o significado gnosiológico e epistemológico desta forma de conhecimento, mas procura demonstrar como, ao delinear a enquanto forma de corresponder à infinitude divina, mais não faz do que seguir o caminho aberto por muitos antecessores, entre os quais cabe destacar S. Paulo, o Pseudo-Dionísio, Agostinho ou Algacel; noutros textos, como o *De coniecturis*, o *De Deo abscondito*, o *De quaerendo Deum* ou o *De dato patris luminum* ou mesmo os livros *Idiota de sapientia e Idiota de mente* (protagonizados por um iletrado que mais não é do que a encarnação da própria douta ignorância⁴³) essa presença é apenas implícita, não deixando, no entanto, de iluminar as suas reflexões e de constituir o horizonte metodológico a

⁴¹ Cf. João Maria ANDRÉ, "L'actualité de la pensée de Nicolas de Cues. La docte ignorance et sa signification herméneutique, éthique et esthétique", especialmente pp. 193-195, retomado no capítulo 3 do presente livro.

⁴² Cf., a este propósito, NICOLAU DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, p. 18, linhas 26-27 e p. 19, linhas 1-4.

⁴³ Isso mesmo se pode deduzir do modo como o *Idiota* se contrapõe ao orador, logo nas primeiras páginas: "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." E é na resposta a estas palavras do *Idiota*, que o orador utiliza neste diálogo a expressão "ciência da ignorância": "quomodo ductus esse potes ad scientiam ignorantiae tuae, cum sis idiota?" (NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientiae*, L. I, h IV, n.º 4, linhas 2-6.

partir do qual elas são feitas, como também a própria *Apologia* o dá claramente a entender⁴⁴.

O ano de 1453 revela-se particularmente fecundo na produção teórica do Cardeal alemão, apesar das vicissitudes que o opuseram ao conde Sigismundo de Áustria no exercício do seu episcopado em Brixen. Se, por um lado, continua a explorar a simbologia matemática nas coisas divinas, continuando a linha iniciada no *De docta ignorantia*, como acontece com o *Complementum theologicum* escrito para mostrar a fecundidade místico-teológica das suas indagações no *De mathematicis complementis*, datado do mesmo ano, por outro lado, volta-se para os conflitos religiosos do mundo que o rodeia para refletir sobre as condições de uma “paz perpétua”, com o *De pace fidei*, e para a interioridade mais íntima do homem crente em ordem a aprofundar os mistérios da teologia mística, com o *De visione Dei*. Trata-se, tanto num caso como no outro, de escritos em que a experiência da douta ignorância, ainda que nem sempre explorada explicitamente, configura toda a reflexão empreendida, desta vez sob a marca da alteridade e da diferença. Com efeito, no *De pace fidei* pode considerar-se que é a douta ignorância que funciona como instância crítica das elaborações conceptuais de cada uma das religiões, para proporcionar um horizonte de concórdia e convergência para lá das diferenças e das oposições; por esse motivo, apesar de a expressão “docta ignorantia” não aparecer, como tal, neste texto, ela inscreve-se subliminarmente em cada uma das suas linhas. Por outro lado, no *De visione Dei* é também a experiência da ignorância, invocada explicitamente no texto, que faz douto aquele que contempla o olhar do ícone de Deus e que, da contemplação desse olhar, ascende misticamente à “visão de Deus” no dom que ele faz de si próprio. Entretanto, tanto num caso como no outro, essa experiência da douta ignorância concretiza-se como uma experiência antropológica da alteridade e da diferença, postulando a superação de tal alteridade numa unidade e numa identidade, que não são a uni-

⁴⁴ Cf. *idem*, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, p. 13, linhas 20-26 e p. 15, linhas 14-16.

dade e a identidade às quais se opõem a multiplicidade e a diferença, mas uma unidade e uma identidade que se situam num plano anterior e superior à própria distinção entre unidade e multiplicidade e entre identidade e diferença. A minha tese é, pois, a de que qualquer uma destas obras é incompreensível fora da luz que sobre elas projeta o conceito de doura ignorância e a experiência que o suporta.

O *De pace fidei* nasce expressamente da experiência da diferença e da alteridade, transformadas em oposição e em conflitualidade. A visão em que se traduz o desenvolvimento da obra ao longo dos seus 19 capítulos tem a sua origem na prece de um crente fervoroso que pede ao Deus poderoso “que modere, com a sua piedade, a perseguição cuja crueldade, maior do que o habitual, se devia aos diversos ritos das religiões”⁴⁵. E, no início dessa visão, vê-se esse crente fervoroso confrontado com as notícias que ao Rei do céu e da terra transmitiam os seus mensageiros, segundo os quais, “por causa da religião muitos se enfrentavam com armas e que ou obrigavam os homens a abandonar a religião que há muito observavam, ou os matavam”⁴⁶. No entanto, todas essas múltiplas crenças tinham origem no mesmo Deus, pois, segundo um dos mensageiros, dirigindo-se ao Senhor, “a diversas nações enviastes diferentes profetas e mestres, uns num tempo, outros noutro”, levando os homens a tomar como naturais as diferenças que não são senão a consequência das diversas tradições, de que resulta que “acontecem não poucas dissensões quando uma dada comunidade prefere a sua fé à de outra”⁴⁷. A cristalização das diferentes tradições que têm origem na unidade gera uma diversidade factual que, vivida como alteridade, degenera na conflitualidade de que nascem as guerras entre os povos. Para a superar, reclama este mensageiro que Deus se manifeste de novo, na sua unidade e na sua

⁴⁵ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, h VII (ed. R. Klibansky et H. Bascour), cap. 1, n.º 1, p. 3., linhas 6-8.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, cap. 1, n.º 2, p. 4, linhas 12-14.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, cap. 1, n.º 4, p. 6, linhas 3-8.

força infinita, aparentemente inacessível aos seres finitos, pois “a criatura não pode compreender o conceito da tua infinidade, porque não há qualquer proporção do finito ao infinito”, suplicando-lhe: “Mas tu, Deus onipotente, de modo que possas ser compreendido podes mostrar-te visível a quem quiseres, tu que és invisível a qualquer mente”⁴⁸. Ficam, assim, lançados os dados: o espetáculo do mundo é o espetáculo da oposição e do conflito, porque é o espetáculo de uma dupla diferença e de uma dupla alteridade: a diferença e a alteridade, em primeiro lugar, do homem em relação a Deus, que lhe permanece invisível e incognoscível, dado que “não há qualquer proporção do finito ao infinito” (pressuposto da regra da douta ignorância, como vimos nas páginas anteriores); mas, em segundo lugar, a diferença e a alteridade de uns homens em relação aos outros, de uns povos em relação aos outros, de umas religiões e ritos em relação aos outros, por se perder de vista a fonte de identidade de que brota a sua multiplicidade.

A partir desta situação existencial dos povos e das comunidades, ensaia-se, no *De pace fidei*, uma estratégia de assunção positiva da diferença e da conflitualidade dela resultante, não pelo caminho da apologética belicista, mas pelo caminho da pacificação radicada no reconhecimento da riqueza daí decorrente, pois, como também se refere na mesma obra, “não é possível ou conveniente suprimir esta diferença dos ritos, de modo que a diversidade contribua para aumentar a devoção”⁴⁹. Tal estratégia passa pela convocação dos homens mais sábios que representam os diversos povos e religiões e por um debate que se estabelece entre eles e três insígnies representantes do “Rei dos reis”, ou seja, o Verbo, cujas considerações se articulam sobretudo com os fundamentos filosóficos das crenças religiosas, seguido depois de Pedro, o Apóstolo, e Paulo, Doutor dos gentios, que intervêm em questões de natureza mais teológica e mais eclesial. Ora, sem ser explicitamente convocado

⁴⁸ *Idem, ibidem*, cap. 1, n.º 5, p. 7, linhas 1-4.

⁴⁹ *Idem, ibidem*, cap. 1, n.º 6, p. 7, linhas 11-12.

enquanto tal, consideramos que é o conceito de douda ignorância, tal como o caracterizámos na primeira secção como experiência hermenêutica da finitude, que fundamenta todas as posições do verbo como resposta à problemática da diferença e da alteridade experimentadas no confronto das diversas filosofias e das diversas religiões. E aqui toda a argumentação do Verbo se organiza em torno da unidade e da infinitude da sabedoria, pressuposta por todas as filosofias e por todas as religiões e que, na sua riqueza, não pode esgotar-se em nenhuma mente finita nem em nenhum sistema conceptual determinado. São estas as palavras do Verbo: “Concordais, pois, todos que existe uma só sabedoria simplíçissima, cuja força é inefável. E cada um experimenta, na explicação da sua virtude, essa força inefável e infinita. Com efeito, quando a vista se dirige para as coisas visíveis e compreende que aquilo que vê procede da força da sabedoria – e o mesmo se diga do ouvido e de todas as coisas singulares que os sentidos atingem – afirma que a sabedoria invisível excede todas as coisas.”⁵⁰ Ecoam nestas palavras as considerações já desenvolvidas no *Idiota de sapientia*, cuja articulação com a douda ignorância se condensa na seguinte afirmação: “Por isso, a sabedoria, que todos os homens, desejando por natureza saber, buscam com tão grande afeto da mente, de outra maneira não é sabida a não ser que é mais alta que toda a ciência e insuscetível de ser sabida”⁵¹. Se, neste passo do *De sapientia*, se sublinha a dimensão antropológica da douda ignorância (“todos os homens desejam *por natureza* saber”) e, simultaneamente a sua dimensão afetiva (“com tão grande *afeto* da mente”), no passo antes citado do *De pace fidei* Nicolau de Cusa não hesita mesmo em recorrer ao conceito de “experiência” que temos vindo a privilegiar para sublinhar a dimensão antropológica da douda ignorância, ao dizer que cada um “experimenta em si a força inefável e infinita da sabedoria”. Ora experimentar, na sua finitude, “a força inefável e infinita da

⁵⁰ *Idem, ibidem*, cap. 4, n.º 11, p. 12, linhas 5-11.

⁵¹ *Idem, Idiota de sapientia*, L. I, h IV, n.º 9, linhas 2-5, pp. 15-16.

sabedoria” é dar-se conta de que as apropriações que a diversidade dos homens e dos povos dela fazem são apropriações que, embora a digam, não a podem dizer e, embora a saibam, não a podem saber, ou seja, é vivenciar a sabedoria como douda ignorância na experiência antropológica da diferença e da alteridade⁵². Entretanto, mais uma vez, esta negatividade característica da douda ignorância, como experiência humana de atingir a sabedoria tal como ela é na sua infinitude e na sua unidade, não elimina uma certa positividade que ela também comporta, presente aqui, no *De pace fidei*, na metáfora da resplandecência que traduz, neste contexto, o carácter simbólico com que as conjeturas dos saberes e das religiões dela se aproximam. É o que a resposta do Grego ao Verbo acaba por traduzir, introduzindo-lhe simultaneamente uma dinâmica praxiológica existencial condensada na equiparação da sabedoria eterna a um alimento intelectual que nos é ministrado num processo sem fim: “E o mais admirável de tudo é que esse resplendor da sabedoria se aproxima cada vez mais da verdade por uma intensa conversão do espírito, até que o próprio resplendor vivo a partir da sombra da imagem se torna cada vez mais verdadeiro e conforme à verdadeira sabedoria, embora a própria sabedoria absoluta nunca seja, tal como é, atingível noutra coisa, para que assim a sabedoria eterna e inesgotável seja um alimento intelectual perpétuo e sem fim.”⁵³ Entretanto o Verbo, conduzindo logo depois, em diálogo com o italiano, a marcha do discurso para uma identificação da sabedoria infinita com Deus, acabará por concluir que “vós, filósofos de escolas diferentes, concordais na religião de um só Deus que todos pressupondes, pelo facto de vos confessardes amantes da sabedoria”⁵⁴. Neste contexto, pode dizer-se que a conclusão, “no céu da razão,

⁵² Também Gerda von Bredow, na sua análise do *De pace fidei*, faz assentar a paz da fé, que nesse escrito é procurada, na assunção da douda ignorância como marca do nosso saber e na alteridade característica de umas religiões em relação às outras: cf. Gerda VON BREDOW, “Die Weisen in *De pace fidei*”, in *idem*, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 72-73.

⁵³ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 5, n.º 12, p. 13, linhas 2-8.

⁵⁴ *Idem*, *ibidem*, cap. 5, n.º 15, p. 14, linhas 24-26.

da concórdia entre as religiões”⁵⁵, em ordem à edificação de uma “paz perpétua”⁵⁶, assenta de facto na experiência antropológica da diferença e da alteridade e na atitude que nela se gera para compreender o outro e o diferente como expressão da mesma luz que, brilhando em cada um dos esforços especulativos e em cada uma das crenças religiosas, por nenhuma delas nem em nenhuma delas é atingida na sua verdade, na sua infinitude, na sua unidade e na sua precisão.

É também esta experiência da diferença e da alteridade que o *De visione Dei*, concluído no mesmo ano, irá traduzir na metáfora do olhar omnividente e omnidirecional que representa o olhar infinito e absoluto de Deus na sua articulação com os olhares contraídos, situados e finitos, correspondentes aos diferentes tipos de olhar humano, e se o *De pace fidei*, apesar de a supor permanentemente, não invoca explicitamente a douta ignorância como forma dessa experiência, já esta obra escrita para os monges de Tegernsee a ela retornará em vários momentos. Trata-se, desde o início, de uma “manuductio” que permita experienciar a douta ignorância (que o prólogo do tratado designa com a expressão “a mais sagrada obscuridade”): “Tentarei, do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão de uma forma experienciável, até à mais sagrada obscuridade”⁵⁷. A partir daí, a cena para que o irmão que contempla (o “espetador”) é convocado traduz-se numa situação marcada por uma dupla diferença e por uma dupla alteridade. Em primeiro lugar, a alteridade de quem contempla em relação ao olhar omnividente que o olha ao mesmo tempo que é olhado por ele, alteridade esta que é marcada pela diferença entre o olhar potencialmente infinito nos ângulos da sua visão e nas direções em que se concretiza e os olhares que, situados num ponto do espaço ou em movimento numa única direção, não podem captar nem essa omnidireccionalidade nem a coincidência de movi-

⁵⁵ *Idem, ibidem*, cap. 19, n.º 68, p. 62, linha 19.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, cap. 19, n.º 68, p. 63, linha 4.

⁵⁷ *Idem, De visione Dei*, h VI, n.º 1, linhas 11-13, p. 4.

mentos opostos com que aquele olhar se oferece a uma comunidade de contemplantes que olha de diferentes pontos ou a realizar movimentos contrários. Daí a experiência de uma douda ignorância inerente ao facto de que “a imaginação do que está a oriente de modo algum consegue compreender que o olhar do ícone se dirija para um outro ponto, seja para ocidente, seja para sul”⁵⁸ e ao facto de que “não pode também a sua imaginação compreender como se move de modo semelhante com um outro que caminha ao seu encontro numa direcção contrária”⁵⁹. Em segundo lugar, temos a alteridade correspondente à relação que se estabelece entre os diversos olhares contemplantes do olhar do ícone e que marca a sua singularidade: cada um desses olhares ocupa uma posição específica e determinada, a ocidente, a sul ou a oriente e, colocando-se em movimento, não pode, ao mesmo tempo, realizar dois movimentos opostos, o que faz com que os olhares dos contemplantes, na sua finitude, sejam olhares contraídos à sua localização, por um lado, mas também à natureza e às características do seu órgão de visão, por outro (devendo notar-se que tais características tanto podem ser características físicas, como características psicológicas, dado que, como, já na transposição da metáfora para a própria divindade, será dito, se alguém olha com alegria, parecerá alegre aquilo que olha, tal como se é jovem o que o olha, também jovem lhe parecerá o rosto que contempla, do mesmo modo como se uns olhos com um filtro verde veem uma qualquer coisa exterior julgarão ser verde essa coisa que veem⁶⁰). A experiência desta dupla diferença e desta dupla alteridade gera, naturalmente, a perplexidade que conduz ao mergulho na douda ignorância que é assumida, antes de mais e com um carácter mais evidente, no que se refere à primeira alteridade, dela resultando a consciência dos limites da visão e, consequentemente, a consciência dos limites do conhecimento que tal

⁵⁸ *Idem, ibidem*, “Praefatio”, n.º 3, linhas 8-10, pp. 5-6.

⁵⁹ *Idem, ibidem*, n.º 3, linhas 17-18, p.6.

⁶⁰ Cf. *idem, ibidem*, cap. 6, n.º 19, linhas 6-22, p. 21.

visão proporciona. A assunção desta experiência como uma experiência de doura ignorância é, entretanto, precedida no texto em apreço por duas primeiras referências apenas à “ignorância”, ainda sem qualquer qualificativo. A primeira surge no capítulo 6, a propósito da visão frontal, fazendo corresponder o acesso à face que se revela em todas as faces a uma imersão na ignorância que supera toda a ciência e todo o conceito da face: “Em todas as faces aparece a face das faces de modo velado e enigmático. Não aparece 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 escuridão, névoa, trevas ou ignorância, em que mergulha aquele que procura a tua face quando supera toda a ciência e conceito, é aquela a quem da qual a tua face não pode ser vista senão veladamente.”⁶¹ Para traduzir o sentido desta ignorância, a metáfora do olhar cruza-se aqui, de um modo fecundo, com a metáfora do silêncio, que se pressupõe ser assumido não como a ausência de sentido, mas como a plenitude inesgotável de sentido, de um modo tal que se torna mais perceptível quando, por sua vez, logo a seguir, esta metáfora do silêncio é substituída pela metáfora da escuridão, entendida não como a ausência de luz, mas como a condição para perceber a sua excessiva abundância que o olhar humano não pode, de maneira alguma, contemplar, correspondendo o máximo de luz ao máximo de trevas no nosso olhar⁶². A segunda referência à ignorância surge no capítulo seguinte, quando, para dar conta da força que se “complica” na causa de tudo, a face infinita ou o Deus infinito, o autor recorre à comparação com a noqueira, procurando ver como a força que a noqueira “explica” está contida na sua semente, mas, para captar essa força ou virtude que cada semente contém, é necessário ir para além da força de cada semente, até chegar à força ou virtude da semente das sementes dificilmente acessível ao nosso olhar e à nossa compreensão. Por isso, dirá Nicolau de Cusa:

⁶¹ *Idem, ibidem*, cap. 6, n.º 21, linhas 1-8, pp. 22-23.

⁶² Cf. *idem, ibidem*, cap. 6, n- 21, linhas 13-23, pp. 23-24.

“E se quero ver a virtude absoluta de todas as virtudes de tais sementes, que é simultaneamente o princípio que dá a virtude a todas as sementes, é necessário transcender toda a virtude seminal suscetível de ser sabida ou concebida e entrar naquela ignorância na qual não resta absolutamente nada da virtude ou do vigor seminal. Vejo então na escuridão a admirabilíssima virtude inacessível a qualquer virtude que possa ser pensada.”⁶³ Adquire aqui uma especial importância o facto de a ignorância, que é já uma ignorância douta, para além de ser mais uma vez equiparada à escuridão, se aplicar à captação não apenas de um conhecimento, de um conceito ou de uma ideia, mas sobretudo de algo que é definido, no seu absoluto dinamismo, como força ou virtude: deste modo, o dinamismo que caracteriza essa força caracteriza simultaneamente o acesso que a ela temos através da experiência de uma ignorância que se transforma, naturalmente, numa ignorância profundamente dinâmica.

Estas primeiras utilizações do conceito de ignorância preparam o recurso explícito, nesta obra, à noção de douta ignorância, que surge significativamente no capítulo 13, dedicado à caracterização de Deus como infinidade absoluta. A experiência dessa infinidade, uma experiência hermenêutica que já aprofundámos na primeira secção deste capítulo, é realizada como experiência da alteridade absoluta e a metáfora que diz essa alteridade absoluta é justamente a metáfora do “muro do paraíso”: “o muro separa de ti todas as coisas que possam ser ditas ou pensadas, porque estás desligado de tudo aquilo que possa cair no conceito de quem quer que seja”⁶⁴. O muro, que é o muro da coincidência, tem simultaneamente um significado ontológico e um significado gnosiológico. No seu significado ontológico diz a região ôntica onde habita o Deus infinito, inscrevendo assim uma alteridade ontológica entre os seres finitos e o infinito que está para lá da coincidência dos opostos. No seu

⁶³ *Idem, ibidem*, cap. 7, n.º 23, linhas 1-7, p. 25.

⁶⁴ *Idem, ibidem*, cap. 13, n.º 51, linhas 17-19, p. 44.

significado gnosiológico, o muro marca o limite tanto do nosso conhecimento racional, como do nosso conhecimento intelectual, inscrevendo assim uma alteridade gnosiológica entre os nossos conceitos e a verdade tal como ela é em si mesma⁶⁵. Tanto pelo seu significado ontológico, como pelo seu significado gnosiológico, a experiência do “muro do paraíso” é, assim, uma dupla experiência da diferença e da alteridade: da diferença e da alteridade que nos marcam na nossa relação de uns com os outros, todos diferentes, todos opostos, todos outros uns dos outros, e da diferença e da alteridade que nos marcam na nossa relação com o infinito, onde não há diferença nem alteridade, mas que se afirma como a raiz e a fonte anterior a toda e qualquer alteridade. Esta experiência do muro do paraíso é traduzida, no parágrafo seguinte, como uma experiência da douta ignorância⁶⁶. Nicolau de Cusa começa por reconhecer: “Por isso, enquanto me elevo o mais alto possível, vejo-te como infinidade, sendo por isso inacessível, incompreensível, inominável, imultiplicável e invisível” acrescentando que “é necessário que aquele que se aproxima de ti se eleve acima de todo o termo e fim, acima de tudo o que é finito”. No entanto, como é possível um entendimento finito elevar-se assim ao infinito, a um fim que não tem fim? Não significa isso um mergulho na obscuridade e na ignorância?” E é justamente aqui que a ignorância, que já havia aflorado nas páginas anteriores da obra, se deixa iluminar pela expressão utilizada no texto de 1440 e se transmuta em douta ignorância: “É, pois, necessário que o intelecto se torne ignorante e se coloque na

⁶⁵ Sobre o alcance gnosiológico da metáfora do “muro do paraíso” cf. João Maria ANDRÉ, “A metáfora do muro do paraíso e a cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa”, in M. C. PACHECO e J. MEIRINHOS (Eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale*, III, Brepols, 2006, pp. 1639-1650, estudo publicado em versão alemã “Die Metapher der ‘Mauer des Paradieses’ und die Kartographie des Erkennens bei Nikolaus von Kues” (trad. De K. Reinhardt), in J. M. ANDRÉ, G. KRIEGER e H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2006, pp. 31-42 (retomado no capítulo 4 deste livro).

⁶⁶ Para uma articulação da douta ignorância com o “muro do paraíso”, cf. Gianluca CUOZZO, *op. cit.*, pp. 75-81.

sombra, se te quiser ver. Mas o que é, Deus meu, o intelecto na ignorância? Não é a douda ignorância? Por isso, não pode aproximar-se de ti, ó Deus, que és a infinidade, senão aquele cujo intelecto está na ignorância, ou seja, aquele que sabe que te ignora.” Entrar, através da douda ignorância, na infinidade é “compreender o incompreensível”, não através de um processo de redução à compreensibilidade, mas entender o incompreensível como incompreensível e na sua incompreensibilidade⁶⁷. A expressão que melhor traduz esta experiência da douda ignorância enquanto dupla experiência da alteridade e da diferença é a expressão “oposição dos opostos”. Experimentando a infinitude divina como “oposição dos opostos”⁶⁸ está a experienciar-se, por um lado, a nossa existência humana como uma experiência que decorre no mundo da oposicionalidade, experienciando-se, simultaneamente, a fonte dessa oposicionalidade como algo que, pela sua infinitude, é oposto (outro) mas simultaneamente não oposto ou não outro como o explicitará o *De non aliud* que Nicolau de Cusa redigirá alguns anos depois. Neste contexto, a douda ignorância revela-se também como a via de acesso aos nomes divinos, mostrando-se fecunda não apenas ao nível de uma filosofia do conhecimento, mas também no âmbito de uma filosofia da linguagem, que explora simultaneamente as suas possibilidades e os seus limites.

A douda ignorância como experiência metafísica do poder e dos seus limites

4. Já tivemos oportunidade de demonstrar, em outros textos, que a evolução do pensamento de Nicolau de Cusa permite descobrir nele,

⁶⁷ Toda esta argumentação é desenvolvida no *De visione Dei*, no capítulo 13, n.º 52, pp. 44-45.

⁶⁸ Sobre o sentido da expressão “oposição dos opostos” cf. W. BEIERWALTES, “Deus oppositio oppositorum (Nicolaus Cusanus, *De visione Dei*, XIII), *Salburger Jahrbuch für Philosophie*, 8 (1964), pp. 175-185.

simultaneamente, uma profunda unidade que se vai explicando em diversas formulações conceituais, mas também uma direção que caminha de uma hermenêutica da finitude para uma metafísica do possível em cuja base se encontra uma polissêmica noção de poder⁶⁹. Inerente a este movimento conceptual está uma progressiva dinamização tanto da ontologia cusana, como da sua antropologia, com claras repercussões na sua gnosiologia. Não é, por isso, de estranhar que o conceito de douta ignorância volte a ser retomado nas últimas obras do Cardeal alemão, permitindo assim que o equacionemos agora como a tradução de uma experiência metafísica do poder e dos seus limites.

Um conjunto significativo de escritos, compostos nos últimos quatro anos da sua vida, corresponde a esta inflexão do pensamento cusano para uma metafísica do poder e do possível: o *De possesset*, o *De venatione sapientiae*, o *Compendium* e o *De apice theoriae*. Se o conceito de douta ignorância está explicitamente presente no *De venatione sapientiae*, uma análise cuidada dos outros textos mostra-nos que ele não se pode considerar ausente de qualquer um deles.

Assim, no *De possesset*, se não se fala de douta ignorância (a não ser quando há referências explícitas ao livro que tem esse título) utiliza-se explicitamente a expressão “doutrina da ignorância” que muitas vezes substitui a primeira. É o que acontece nos números 53 e 54 em que se reflete a propósito do movimento, do movimento absoluto, e da coincidência desse mesmo movimento absoluto com o repouso. O movimento que experienciamos no nosso quotidiano é, com efeito, “o movimento a que se opõe o repouso” e desse podemos ter um entendimento relativamente claro, porque ele “é limitado pelo repouso que

⁶⁹ Cf., a este propósito, João Maria ANDRÉ, “Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenêutica de la finitud a una metafísica de lo posible”, já anteriormente citado. Sobre a importância da noção de poder nos últimos escritos de Nicolau de Cusa cf. Peter CASARELLA, “Nicholas of Cusa and the Power of Possible”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV (1990), pp. 35-54.

se opõe a ele e concebe-se através de um conceito finito”⁷⁰. Esse não é, no entanto, o movimento que é, em ato, tudo o que pode ser, ou seja, o movimento cuja atualidade é marcada pela plena e absoluta realização do seu poder. Aceder a esse movimento marcado pelo poder em ato é tentar conhecer o movimento que não pode ser conhecido, o que demonstra que o nosso acesso ao movimento, ao mesmo tempo que revela o nosso poder, revela também os limites desse mesmo poder pelo confronto com o poder-ser absoluto ou com o “possest” absoluto do movimento, “possest” esse que se situa já na fronteira com o próprio “não-ser” do movimento, aí onde é possível aceder ao que está para lá “do ser e do não-ser do movimento”⁷¹, apontando para a raiz da coincidência do movimento com o repouso. E é neste contexto que se afirma a coincidência da ignorância com a ciência: “Aí a ignorância é uma ciência perfeita, onde o não-ser é a necessidade de ser, onde o nome de tudo o que é nomeável é inefável” e isto é “tudo quanto nos pode proporcionar a doutrina da ignorância”⁷². Não deixa, pois, de ser interessante constatar como, neste passo, o acesso ao poder absoluto do movimento absoluto é simultaneamente a experiência do acesso à doutrina da nossa ignorância, ou seja, à douta ignorância.

Esta referência implícita à douta ignorância torna-se explícita no *De venatione sapientiae*, escrito em 1463, onde aparece privilegiado justamente como primeiro campo de caça da sabedoria. Todavia, para entender a articulação que aqui postulo entre a “douta ingorância” e o conceito de poder é necessário ter presente o que procura efetivamente a sabedoria que se caça ao longo das páginas desta obra. A resposta é dada nas capítulos 2 e 3, intitulados respetivamente “com que princípio pesquisei as razões da sabedoria” e “com que discurso caça a razão”. A chave para responder a estas questões encontra-a Nicolau de Cusa na frase da *Física*

⁷⁰ NICOLAU DE CUSA, *De possest*, h XI₂, n.º 53, linhas 1-3, p. 64.

⁷¹ *Idem ibidem*, n. 53, linhas 11-12, p. 64.

⁷² *Idem, ibidem*, n.º 54, linha 1, p. 65.

de Aristóteles, segundo a qual “o que é impossível de ser feito não foi feito”⁷³. O “*posse fieri*”, ou seja, o poder ser feito, converte-se aqui no centro da atenção do Cardeal alemão, permitindo vislumbrar, a partir dele, a relação entre o poder das criaturas, o seu poder ser feito, e o poder da causa ou do princípio que as faz passar da possibilidade à atualidade. E o capítulo seguinte concretiza esta assunção do poder como princípio de tudo: “Tudo aquilo que foi ou é feito, uma vez que, sem o poder ser feito, não foi nem é feito, tem um único princípio absoluto que é o princípio e a causa do seu poder ser feito. E este é aquele princípio eterno que antecede o poder ser feito e é um princípio absoluto e inconstituível, porque é tudo aquilo que pode ser.”⁷⁴ É assim o poder que está por detrás do poder ser feito, do “*posse fieri*”, que se coloca no centro das atenções de Nicolau de Cusa, como ele próprio refere algumas páginas depois: “Aquilo em que repousam as minhas conjeturas de caça é que há uma só causa de tudo, criadora do poder ser feito de tudo; que ela precede todo o poder ser feito e é o seu termo. Ela não é nominável, nem participável, mas a sua semelhança é participada em tudo.”⁷⁵ Com isto está dado o sentido de toda a reflexão de Nicolau de Cusa nesta etapa final da sua vida: trata-se de tentar aceder, a partir do poder limitado das coisas finitas e, portanto, do próprio homem, ao ilimitado poder que o põe em andamento, mas com o reconhecimento simultâneo de que ele, em si, não é nominável nem é participável, não sendo, por isso, suscetível de ser conhecido tal como é em si, mas em tudo é participável através das suas semelhanças, e não sendo, conseqüentemente, completamente inacessível. Esta acessibilidade do inacessível será designada, logo a seguir, como *douta ignorância*.

A articulação da *douta ignorância* com a caça da sabedoria e o seu estabelecimento como primeiro campo dessa caça, a anteceder o segundo

⁷³ Cf. *idem De venatione sapientiae*, cap. 2, h XII, n.º 6, linha 14, p. 9.

⁷⁴ *Idem, ibidem*, cap. 3, n.º 7, linhas 7-11, pp. 9-10.

⁷⁵ *Idem, ibidem*, cap. 7, n.º 16, linhas 3-7, p. 17.

campo que é o do “possest”, merece-nos, desde já algumas considerações introdutórias. Em primeiro lugar deve sublinhar-se a dimensão experiencial que, mais uma vez, atinge a douta ignorância, desta vez pela sua associação a uma outra experiência, que é a experiência venatória, sendo com isso sublinhado o seu significado antropológico, por um lado, e o seu profundo dinamismo por outro: na caça, com efeito, o prazer advém não tanto da presa que se consegue capturar, mas do próprio exercício de caçar, do carácter itinerante da perseguição que se move, do “in fieri” que permanentemente a caracteriza. Em segundo lugar, deve notar-se o carácter prioritário deste campo: a douta ignorância é o primeiro campo da caça da sabedoria não apenas por, numa perspectiva cronológica, ter sido o título da primeira obra em que o autor lançou as suas primeiras pesquisas, mas porque, sendo o primeiro, se afirma como um campo de experiências que marca todas as outras, constituindo assim o horizonte de todas as pesquisas em qualquer um dos outros campos: assim como uma leitura atenta de todas as obras de Nicolau de Cusa nos permite descobrir nelas uma presença implícita ou explícita da douta ignorância, também uma leitura atenta dos capítulos dedicados no *De venatione sapientiae* aos dez campos de caça da sabedoria permitirá descobrir, em todos eles, vestígios e traços iluminadores desta mesma douta ignorância. Em terceiro lugar, o facto de, após se explicitar e aprofundar o campo da douta ignorância, se entrar no campo do “possest” permite reforçar uma vez mais esta interpretação da douta ignorância que tentamos fazer como uma experiência metafísica do poder e dos seus limites: com efeito, é com o “possest” que de uma forma explícita se inicia, no pensamento de Nicolau de Cusa, o que poderemos designar como uma metafísica do poder e, como já tivemos oportunidade de documentar, essa metafísica do poder não é indissociável de uma experiência douta da sua ignorância, ou seja, de uma experiência do poder do homem e, simultaneamente, dos seus limites.

Analisando atentamente os três parágrafos que constituem o desenvolvimento deste capítulo damo-nos conta de que as características fun-

damentais da douda ignorância são aqui retomadas, numa dinâmica em que sobressaem quatro traços fundamentais. Em primeiro lugar, a contextualização da douda ignorância no quadro de uma reflexão sobre o poder e, mais concretamente, sobre o poder ser feito: “de facto”, diz o autor, “não é possível fazer com que seja conhecido aquilo que é anterior ao poder ser feito e portanto não é possível fazer com que Deus, na medida em que é anterior, seja compreensível”⁷⁶; por esse motivo, “quanto mais alguém souber que não se pode sabê-lo, mais doudo será”⁷⁷. É interessante notar aqui como a douda ignorância se inscreve num jogo de poderes: o poder ser feito que precede o ser feito de qualquer coisa finita, o poder que é a causa da atuação de qualquer poder ser feito e que é incompreensível e, finalmente, o poder saber que caracteriza o homem e a sua mente no seu contraído “posse fieri”, dizendo simultaneamente o poder do homem e os seus limites. Em segundo lugar, sobressai também a dimensão experiencial da douda ignorância que ganha luz pelas analogias que permitem evidenciá-la, encontradas em outras experiências humanas: a analogia com a visão de todo o esplendor do sol (“uma pessoa é mais douda quando nega que esse esplendor seja compreensível pela vista do que quando o afirma”⁷⁸) ou a analogia com a grandeza do mar (também mais doudo é o que “nega que ela possa ser medida por qualquer medida válida para os líquidos do que quando afirma”⁷⁹). Em qualquer um destes casos estamos no domínio da experiência mensurativa humana, a medida da intensidade da luz ou a medida da água do mar, sendo a douda ignorância da mente humana relativamente à grandeza absoluta não contraída a natural extensão dessas experiências (não podendo esquecer-se que no *Idiota de mente*, a “mens” é derivada etimo-

⁷⁶ *Idem ibidem*, cap. 12, n.º 31, linhas 18-21, p. 32.

⁷⁷ *Idem, ibidem*, cap. 12, n.º 32, linhas 1-2, p. 32.

⁷⁸ *Idem, ibidem*, cap. 12, n.º 32, linhas 2-3, p. 32.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, cap. 12, n.º 32, linhas 3-5, p. 32.

logicamente de “mensura”⁸⁰). Em terceiro lugar, sobressai a positividade inerente à douda ignorância, que, em vez de parar o processo do conhecimento, postula o seu movimento infinito, uma vez que este “poder ser feito”, que o nosso “poder saber” persegue, se apresenta como a perfeição de todas as perfeições e, por isso mesmo, como um telos que intensifica, num processo de aperfeiçoamento, os nossos esforços cognoscitivos e, com eles, o nosso poder de conhecer, que continuamente se ultrapassa nos seus limites. É o que demonstra a metáfora do alimento inexaurível ou do tesouro infinito, que Nicolau de Cusa, retomando um motivo já apresentado no *De visione Dei* em articulação com o conceito de “sacratíssima ignorantia”⁸¹, volta a formular neste capítulo: “O intelecto alegra-se de possuir este alimento inexaurível de perfeição com o qual sabe alimentar-se de modo imortal e perpétuo, viver de modo deleitável, progredir sempre em sabedoria e poder crescer e melhorar. Assim, quem descobre que o seu tesouro é infinito, não numerável, incompreensível e inexaurível, goza mais do que aquele que o descobre finito, numerável, compreensível.”⁸² Finalmente, deve destacar-se que, mais uma vez, sendo desconhecida a causa absoluta de todo o poder ser feito, a douda ignorância não diz apenas respeito ao saber dessa causa, mas também ao saber das quiddidades das coisas em que esse poder ser feito se concretiza. Assim, investigar a quiddidade das coisas ignorando a quiddidade de Deus é um esforço vão como é vão querer tornar conhecida a quiddidade de Deus que permanece sempre desconhecida. Por isso, toda a investigação que se situa fora do horizonte inspirador da douda ignorância está condenada ao fracasso⁸³.

O poder que surge permanentemente invocado no *De venatione sapientiae* vai ganhando uma relevância cada vez maior no pensamento

⁸⁰ Cf. *idem*, *Idiota de mente*, cap. 1, n.º 57, linhas 5-6, p. 90.

⁸¹ Cf. *idem*, *De visione Dei*, cap. 15, h VI, n.º 67, linhas 5-15, pp. 55-56.

⁸² *Idem*, *De venatione sapientiae*, cap. 12, h XII, n.º 33, linhas 5-11, pp. 31-32.

⁸³ *Idem ibidem*, cap. 12, n.º 33, linhas 16-19, p. 34.

do autor, de tal maneira que os seus dois últimos escritos, o *Compendium* e o *De apice theoriae*, apesar da sua concisão, são um aprofundamento cada vez maior da sua força conceptual, a ponto de se converter, na sua simplicidade, no último nome de Deus tematizado por Nicolau de Cusa.

No *Compendium*, na sequência do *De venatione sapientiae*, já o “posse” começa a emergir na sua singularidade e na sua potência explicativa⁸⁴, embora sem o carácter incisivo de que se revestirá na última obra, sob a designação de “posse ipsum”. Mas, ao mesmo tempo que vai emergindo como chave interpretativa do real no seu dinamismo e na articulação com o seu princípio fundante, vai também intervindo no próprio conceito de douda ignorância, que sem estar aqui explicitamente presente, ecoa, no entanto, em algumas das linhas desta obra, nomeadamente na metáfora do “homo cosmographus”, desenvolvida no capítulo 8. Tal metáfora, que descreve o modo como o homem constrói “os mapas” do seu conhecimento, inscreve, no final do seu aprofundamento, uma singular aproximação da douda ignorância assente num confronto entre o poder criador do homem na construção do mundo das suas conjeturas e o poder criador de Deus na edificação do mundo. Assim, sendo o homem semelhante a um cosmógrafo que manda os seus mensageiros a procurar informações pelo mundo, lança-se, depois de eles regressarem pelas suas cinco portas (as cinco portas dos sentidos) e de registar os dados que lhe transmitem, na tarefa de elaborar um mapa o mais aproximado possível do mundo real de que lhe deram conhecimento. Mas, desenhado esse mapa e percebendo reflexivamente nele a expressão do seu próprio poder criador, quando o cosmógrafo o compara com o mundo real e se compara a si com o autor do mundo real, dá-se então conta, em primeiro lugar, do poder que tem (“pois nenhum outro animal é capaz de fazer um mapa como o seu”⁸⁵), mas dá-se ao mesmo tempo conta da distância

⁸⁴ Cf. João Maria ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, pp. 282-284.

⁸⁵ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, cap. 8, h XI₃, n.º 23, linhas 11-13, p. 19.

que vai dele e do seu mapa ao criador do mundo e à sua obra, apercebendo-se da improporcionalidade que entre eles se regista. Assim, ao mesmo tempo que se descobre como imagem do criador⁸⁶, descobre que a única compreensão que dele pode ter é a da sua incompreensibilidade: “E porque nestes sinais [sensíveis e intelectuais] resplandece uma luz eterna e inacessível a qualquer penetração da vista mental, ele emprega o máximo da sua atenção para ver como o incompreensível não pode ser visto senão no seu modo incompreensível de ser”⁸⁷. Eis, pois, como a douta ignorância se afirma na contemplação do poder do homem e no reconhecimento dos seus limites.

O *De apice theoriae*, escrito no ano da morte do seu autor, também não recorre explicitamente à expressão douta ignorância para caracterizar a experiência cognoscitiva humana. No entanto, apesar de algumas afirmações poderem dar a ideia de que se demarca da obra em que essa expressão foi utilizada pela primeira vez (“a verdade é tanto mais clara quanto mais fácil é”, diz ele, acrescentando que “houve um tempo em que eu pensava que se podia encontrar melhor na obscuridade”⁸⁸), o que é certo é que algumas expressões não deixam dúvidas de que é ainda sob o signo da douta ignorância que o princípio de todas as coisas continua a ser pensado e que a experiência humana do acesso a esse princípio, agora designado por “*posse ipsum*”, é, na sequência do *De venatione sapientiae* e do *Compendium*, mais uma vez uma experiência metafísica do poder e dos seus limites. Só assim se compreende que ele volte de novo a insistir que “o poder-ele-próprio [*posse ipsum*], em si, acima de toda a potência cognoscitiva, ainda que por meio do poder inteligível, entende-se de um modo mais verdadeiro quando se nota que supera toda a força da capacidade do poder inteligível”⁸⁹. A mente, como aparição ou manifestação

⁸⁶ *Idem, ibidem*, cap. 8, n.º 23, linhas 13-14, p. 19.

⁸⁷ *Idem ibidem*, cap. 8, n.º 24, linhas 1-3, p. 19.

⁸⁸ *Idem, De apice theoriae*, h XII, n.º 5, linhas 9-10, p. 120.

⁸⁹ *Idem, ibidem*, n.º 10, linhas 8-11. Com razão chama a atenção Hans Gerhard Senger, na sua nota a esta passagem na editio minor deste texto, para o facto de se tratar de

do “posse ipsum”, é poder, mas, confrontada com o poder-em-si-mesmo, não é senão uma contração ou expressão finita desse poder: nessa duplicidade radica a sua possibilidade de compreensão e conhecimento, mas, ao mesmo tempo, a sua limitação quando se trata de ver o poder tal como ele é em si mesmo.

Se Nicolau de Cusa continua atual em muitas das suas perspectivas, posições e atitudes, o estabelecimento da douda ignorância como condição para o exercício do saber continua a ser, decerto, uma delas. Cerca de cinco séculos depois, quando a ciência tanto avançou, as zonas de ignorância continuam a marcar a nossa relação com a verdade, de tal maneira que a experiência do saber continua a ser, talvez hoje de uma forma mais intensificada do que no tempo de Nicolau de Cusa, uma experiência da nossa ignorância, não apenas do mundo, mas também das nossas mediações com o mundo como o são os saberes plurais na sua heterogeneidade⁹⁰. Hoje, como há cinco séculos, perante a desmesura de uma razão científica, o grande desafio continua a ser o de pensarmos os limites do

uma experiência simultaneamente do poder da mente humana e da sua impotência e de apontar para uma visão acima do intelecto que é equivalente ao conhecimento da douda ignorância: Cf. NIKOLAUS VON KUES, *Die höchste Stufe der Betrachtung, auf der Grundlage des Textes der kritischen Edition übersetzt und mit Einleitung, Kommentar und Anmerkungen herausgegeben von Hans Gerhard Senger, Hamburg, Felix Meiner, 1986, pp. 97-98.*

⁹⁰ Não deixa de ser interessante que o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos conceda a Nicolau de Cusa um lugar de destaque na sua reflexão sobre as epistemologias não ocidentais, retomando o seu conceito de douda ignorância, entendido como experiência, para exprimir a nossa experiência atual da finitude do nosso saber e da infinitude da diversidade da experiência humana, levando-o a afirmar: “É sobretudo a diversidade epistemológica do mundo que causa incerteza no tempo atual. O saber que ignora é o saber que ignora os outros saberes que com ele partilham a tarefa infinita de dar conta das experiências do mundo. O pensamento ortopédico e a razão indolente não nos podem guiar adequadamente nesta incerteza porque fundam um saber (a ciência moderna na conceção hegemónica que temos dela) que conhece mal os limites do que permite conhecer da experiência do mundo e conhece ainda menos os outros saberes que com ele partilham a diversidade epistemológica do mundo.” (Boaventura de Sousa SANTOS, “Um ocidente não-ocidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal” in Boaventura de Sousa SANTOS e Maria de Paula MENESES (orgs), *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Edições Almedina, 2009, pp. 466-467).

nosso saber, o de adquirirmos uma sabedoria da nossa ignorância, o de termos consciência de que o máximo do nosso saber é o limiar em que nos abrimos à nossa ignorância. A descoberta do infinitamente grande no cosmos e do infinitamente pequeno no mundo subatômico, ou seja, a descoberta dos dois infinitos de que falava Pascal⁹¹, não nos deve hipnotizar no seu fascínio, e, se já não nos conduz a um silêncio dos espaços siderais que nos atemorize⁹², pode fazer-nos tomar consciência da nossa pequenez, na experiência hermenêutica da nossa finitude, na experiência antropológica da alteridade e da diferença que nos rodeia e na experiência metafísica do poder e dos seus limites que marca o homem na sua relação com o mundo, com o seu saber e com o seu mistério.

⁹¹ Cf. PASCAL, *Pensées*, n.º 72, Paris, Librairie Générale Française, 1972, n.º 72, pp. 25-36.

⁹² Cf. *idem, ibidem*, n.º 206, p. 105.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 2

A DOUTA IGNORÂNCIA COMO FILOSOFIA DA INTERPRETAÇÃO

1. No quadro de uma reflexão em torno da questão “o que é a filosofia na Idade Média”, o lugar de Nicolau de Cusa no panorama filosófico do Século XV, com a resposta subjacente ao seu esforço especulativo e ao seu misticismo emblemático, é extremamente significativo tanto pela sua originalidade como pela sua fecundidade e a sua atualidade.

No século XV, reforça-se a crise da racionalidade escolástica, com a fragilização das sínteses que ela havia construído, e, por conseguinte, questiona-se o sentido do discurso filosófico bem como todos os fundamentos sobre os quais repousa. Por um lado, a crítica nominalista exprime bem a fragmentação entre as duas ordens de verdade, as suas fontes e os seus caminhos; por outro lado, o desenvolvimento do misticismo abre o caminho ao silêncio da união afetiva que configura uma aparente perda de sentido do discurso filosófico. É precisamente esta crise que reclama uma nova forma de filosofar que corresponderá àquilo que me proponho chamar a dimensão hermenêutica do “filosofar” cusano.

Se no final da Idade Média se vê emergir, com toda a sua radicalidade, uma problemática filosófica que não poderia colocar-se senão no quadro do cristianismo e, mais especificamente, depois de uma libertação do pensamento cristão de alguns esquemas conceptuais da filosofia grega e num desenvolvimento da ideia de *creatio ex nihilo*, pode dizer-se, conseqüentemente, que, à entrada do século XV, duas questões fundamentais se colocam, tendo em conta a resposta a questão “o que é

a filosofia na Idade Média?”. Em primeiro lugar, a questão do sentido da criação (o que supõe uma resposta radical à questão da relação entre a unidade e a multiplicidade por uma resposta à questão da relação entre a identidade e a diferença); em segundo lugar, a questão do significado de um discurso sobre o sentido da criação, ou seja, a questão do sentido do discurso filosófico.

Tanto à primeira como à segunda questão, o Cardeal alemão, quase no fim da sua vida, dá uma resposta clara e explícita num texto que, ao lado de outros como *A caça da sabedoria*, ilumina, de uma forma surpreendente, o sentido que descobre no termo do seu percurso filosófico: “Nada moveu o criador a realizar esta belíssima obra que é o universo, a não ser o seu louvor e a sua glória, que quis mostrar; assim, o fim da criação é ele próprio, que é também o princípio. E porque todo o rei permanece desconhecido sem louvor e glória, o criador de todas as coisas quis ser conhecido para poder mostrar a sua glória. Por isso, aquele que quis ser conhecido, criou uma natureza intelectual capaz de conhecimento.”¹ Pode deduzir-se destas palavras que o sentido da criação está no seu autor enquanto seu princípio e seu fim: seu princípio, porque é ele o fundamento do seu ser, seu fim porque é para ele que se orienta o louvor humano. Ou seja, Deus cria para exprimir a sua glória e a sua plenitude e, por isso, cria também uma natureza intelectual que deve reconhecer essa glória e essa plenitude. Assim, por detrás do ato de criação, há uma plenitude de sentido que a condiciona autotelicamente: a criação é uma produção ou uma posição de sentido, na sua plenitude, do discurso divino. O conhecimento e o discurso humanos (aí incluindo o discurso filosófico) são uma “re-produção” ou uma “re-posição” deste mesmo sentido, mas com as limitações da finitude que não pode captar a infinitude na sua plenitude original. Ecoam aqui tanto as palavras

¹ NICOLAU DE CUSA, *Carta à Albergati*, Cusanus-Texte, IV, Hrsg. v. Gerda von Bredow, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1955, n.º 3, p. 26, linhas 16-21.

de Agostinho no *De Trinitate*², como o primado, defendido por Mestre Eckhart, do *intelligere* sobre o *esse*, quando se pensa a natureza e a ação criadora de Deus³.

Esta interpretação da criação enquanto discurso e do discurso como posição de sentido⁴ é coerente com todo o desenvolvimento do esquema trinitário na sua articulação com a atividade criadora sob o modelo da linguagem numa teologia do logos. Por exemplo, é muito interessante verificar que um dos termos pelos quais Nicolau de Cusa traduz o logos trinitário é o conceito de *ratio*, identificado, neste contexto, não com *Vers-tand* ou *Vernunft*, mas com fundamento, e traduzido em alemão pelos termos *Grund*, *Wesensgrund*, *Wesenssinn* ou simplesmente *Sinn*⁵. Assim, vê-se, no *De aequalitate*, a igualdade da igualdade (segundo membro da trindade) ser chamada Verbo e Razão e identificada com a definição, isto é, com a atividade configuradora de sentido: “Com efeito, a igualdade não pode formar outro verbo ou conceito de si, que não seja o de igualdade. Por isso, a razão da igualdade, pela qual ela se conhece, que procu-

² Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. XV, cap. 13, n.º 22.

³ Cf. por exemplo, a Quaestio parisiensis I, in Meister ECKHART, *Werke II. Traktate Lateinische Werke*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1993, pp. 542, linhas, 23-25.

⁴ Sobre o discurso enquanto modelo para pensar a criação e o sentido da filosofia cusana, cf. E. CASSIRER, “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”, in: *Festschrift Meinhof*, Hamburg, 1927, 507-514. Recentemente esta perspectiva do pensamento cusano foi retomada por outros intérpretes de que se poderiam sublinhar: D. DUCLOW, *The Learned Ignorance: Its Symbolism, Logik and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, Bryn Maur College, 1974; *idem*, “The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa’s Theory of Language”. *Bijdragen*, 38 (1977), 282-299; M. STADLER, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*. München, Wilhelm Fink, 1983; e, com uma atenção especial à importância da teologia da linguagem sob a forma de *Theologia sermocinalis* e as suas fontes medievais, cf. P. CASARELLA, “Language and Theologia Sermocinalis in Nicholas of Cusa’s Idiota de sapientia (1450)”, in *Old and New in the Fifteenth Century, Acta*, 1991, pp. 131-142 e *idem*, *Nicholas of Cusa’s Theology of the Word*, Yale, 1992.

⁵ Numa das traduções alemãs, em edição bilingue, das obras de Nicolau de Cusa (*Philosophisch-theologische Schriften*, 3. Bd., Hrsg. v. L. Gabriel, überset. v. D. und W. Dupré, Wien, Herder, 1964-1967), o conceito de “ratio” é frequentemente traduzido por “Wesenssinn” (cf., por exemplo, *De aequalitate*, III, pp. 383 et 385).

ramos exprimir pelo que é inalterável, não é senão a definição ou a figura da sua substância.”⁶ Compreende-se, assim, que criar seja definir, isto é, fazer pelo verbo racional do princípio⁷. A mesma coisa é afirmada no *De principio*, quando se vê o autor dizer: “O logos é o verbo consubstancial, isto é, a razão do pai definido que se define a si próprio, o qual complica em si todo o definível, porque nada pode ser definido sem a razão do uno necessário.”⁸

Esta interseção da teoria da Trindade com a teoria do discurso está já presente no *De docta ignorantia*, quando se vê, por exemplo, a reformulação da diferença trinitária exposta em termos de inteligente, inteligível e entender⁹, expressões que nos permitem compreender o núcleo fundamental da forma expressionista da sua teoria da criação, isto é, o par de conceitos *complicatio-explicatio*, associado à fórmula trinitária anterior no título do capítulo 3 do II livro do *De docta ignorantia*: “O Máximo complica e explica todas as coisas segundo o intelecto”¹⁰. Esta dupla forma visa exprimir a relação entre identidade e diferença no pensamento cusano sob o modelo da linguagem: a *complicatio* é a identidade na sua plenitude de sentido, anterior a toda a oposição, alteridade e definição, enquanto a *explicatio* é a diferenciação desta absoluta identidade de sentido não apenas em sentidos diferentes, mas também na própria diferença que distingue identidade e diferença. Para as relações entre o conceito bíblico de *creatio ex nihilo* e a categoria de *explicatio*, o texto da *Apologia* é muito claro: “E não é verdade, se Deus é tudo o que é, que ele não tenha criado tudo a partir do nada. Na verdade, na medida em que Deus é a complicação de todo o ser e de qualquer existente, assim ele criando explicou o céu e a terra; mas, porque Deus é complicativamente tudo dum modo

⁶ NICOLAU DE CUSA, *De aequalitate*, h X₂, n.º 24, linhas 12-16.

⁷ Cf. *idem, ibidem*, n.º 16, linhas 7-12, p. 22.

⁸ *Idem De principio*, h X_{2b}, n.º 9, linhas 4-7, pp. 10-11.

⁹ Cf. *idem, De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, Ed. Minor, n.º 28, linhas 1-7, pp. 36-38.

¹⁰ Cf. *idem, De docta ignorantia*, L. II, título do capítulo 3, Editio Minor, n.º 105, linhas 2-3, p. 22.

intelectualmente divino, por isso ele é também de tudo o explicador, o criador, o fazedor, ou o mais que relativamente a isto se possa dizer.”¹¹ Que é o paradigma da linguagem que configura esta teoria da criação é o que nos mostra com evidência o *De filiatione Dei*, quando a metáfora da criação como discurso é concluída com a referência ao magistério do pai que se exprime em todas as coisas sensíveis que são as suas diversas elocuições¹².

2. Para compreender como toda esta reformulação expressionista da teoria da criação conduz inevitavelmente a uma conceção da filosofia que, sob o signo da *douta ignorância*, se afirma como uma filosofia da interpretação é necessário não esquecer que uma das palavras-chave para a nomeação inominável de Deus é a infinitude: é na infinitude do princípio fundador que se enraíza a sua inatingibilidade e é porque o infinito não se duplica na sua infinitude que a sua posição fora de si mesmo gera algo que não é a pura igualdade, mas apenas a semelhança que pode definir-se como a presença da unidade na alteridade, definição que serviria também para caracterizar o símbolo. Compreender-se-á, pois, por que razão este exercício do filosofar não conduz ao caminho do ceticismo, mas ao caminho de uma *symbolica investigatio* ou seja, a uma filosofia da interpretação de toda a realidade, que, desta forma, se mostra como símbolo ou metáfora de Deus¹³: o mundo, o homem, o conhecimento, o discurso e a arte¹⁴. Toda a realidade é símbolo de Deus, numa retomada dos velhos temas dionisianos, e a via de acesso a Deus, por

¹¹ *Idem*, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, p. 28, linhas 18-23.

¹² Cf. *idem*, *De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, n.º 76, linhas 1-10, p. 56.

¹³ Nicolau de Cusa persegue assim um tema que se pode considerar já presente em João Escoto Eriúgena, como mostrou W. BEIERWALTES no seu artigo “Negati affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena”, *Philosophisches Jahrbuch*, 83 (1976), pp. 237-265.

¹⁴ Cf. a 3.ª parte do nosso livro *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1997, pp. 389-736. H. G. SENGER propõe-nos também uma perspetiva semelhante do pensamento cusano quando fala do mundo como palavra de Deus no seu estudo “Die Sprache der

meio de símbolos, é a interpretação. Poder-se-ia pensar que nos estamos a desviar do pensamento de Nicolau de Cusa, mas se se ler de novo a *Carta a Albergati* vê-se o autor retomar o tema que o *De docta ignorantia* desenvolvia sob as expressões *in speculo et aenigmate* e *symbolice investigare*¹⁵: “Nota, todavia, meu filho, que nos movemos neste mundo através de imagens e de enigmas porque o espírito da verdade não é deste mundo nem pode por ele ser captado a não ser que, parabolicamente e por símbolos por nós conhecidos, sejamos elevados ao desconhecido.”¹⁶

Na metáfora da caça, que alimenta todo o discurso de um dos últimos escritos do Cardeal e que atravessa muitos outros, encontram-se já aberturas cuja analogia com o círculo hermenêutico da compreensão e da pré-compreensão duma filosofia atual da interpretação nos parece evidente. Numa carta a Gaspar Aindorffer, que faz parte integrante da controvérsia sobre a teologia mística no século XV, pode ler-se: “O cão de caça segue caminhos vários quando começa a procurar a lebre que jamais viu; se a sua natureza não tivesse alguma impressão da espécie dela, não seria incitado a correr, e em vão se esforçaria, pois, tendo-a encontrado, ignoraria o que encontrou. O mesmo acontece com a nossa natureza intelectual que se move para a verdade como para a sua vida.”¹⁷. Idêntica ideia é expressa no *Idiota de sapientia*, mas aqui no contexto de uma reflexão a propósito do significado etimológico atribuído a *sapientia*: “Porque ela é a vida espiritual do intelecto, que tem, em si mesmo, um certo antegosto que lhe é conatural, o qual lhe permite procurar com grande esforço a fonte da sua vida, que, sem antegosto, não poderia procurar e,

Metaphysik”, in: K. JAKOBI (Hrsg.) *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München, 1979, p. 100.

¹⁵ Cf. NICOLAU DE CUSA *De docta ignorantia*, L. I, cap. 11, Editio minor, n.º 30, linha 7, p. 40 para *in speculo et aenigmate* e, para *symbolice investigare*, cf. *De docta ignorantia*, L. I, cap. 11, Editio minor, n.º 30, linha 8, p. 40.

¹⁶ Cf. *idem*, *Carta a Nicolau Albergati*, Cusanus-Texte, IV, n.º 48, p. 46, linhas 23-26.

¹⁷ NICOLAU DE CUSA, *Carta a Gaspar Aindorffer de 12 de Fevereiro de 1454*, in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, Münster, 1915, pp. 121-122.

se a encontrasse, não saberia que a tinha encontrado, move-se então o intelecto para ela como para a sua própria vida.”¹⁸

A caça da sabedoria num jogo de iluminação recíproca entre a pré-compreensão e a compreensão, isto é, ente o pré-saborear e o saborear da plenitude infinita de sentido do verbo inominável, implica uma lógica diferente capaz de superar as limitações da lógica tradicional¹⁹, que parece encontrar no princípio da coincidência a sua chave metodológica²⁰. Isto não significa que Nicolau de Cusa postule uma contraposição entre a antiga lógica do princípio de não-contradição (uma lógica da razão) e a lógica do princípio da *coincidentia oppositorum* (uma lógica do intelecto). O que o pensamento cusano exige é verdadeiramente a reformulação integral da lógica no seu alcance, nas suas funções, no seu estatuto e no seu papel, para corresponder à perspectiva holística da sua metafísica e das suas consequências gnosiológicas, antropológicas, cosmológicas, éticas e estéticas. Esta lógica é uma lógica que não exclui nem a parte nem o todo, mas os integra reciprocamente e é por isso que se pode chamar, com Dupré, uma lógica integral²¹, e pode dizer-se, com Jakobi, que ela se exerce ao mesmo tempo enquanto diferenciação e integração²², respeitando o jogo de iluminar o todo pelo conhecimento das partes e de iluminar as partes pelo conhecimento do todo²³.

¹⁸ *Idem*, *Idiota de sapientia*, L. I, h V, n.º 11, linhas 1-5, pp. 19-20.

¹⁹ Cf. *idem*, *De venatione sapientiae*, cap. 13, h XII, n.º 38, linhas 5-10, p. 37.

²⁰ Cf. *idem*, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, p. 6, linhas 7-12.

²¹ Cf. W. DUPRÉ, “Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4 (1964), especialmente pp. 359-361.

²² Cf. K. JAKOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, München, Karl Alber, 1969, pp. 33-34: “Das Cusaners Philosophieren vollzieht sich als Explikation und Komplikation oder, moderner gesprochen, als *Differenzierung* und *Integration*. Die Interpretation muß dieser Form des cusanischen Philosophierens entsprechen. Sie muß es besonders deswegen, weil diese Form des cusanischen Philosophierens genauer Ausdruck der cusanischen Philosophie selbst ist; thematisiert Cusanus doch seine Grundfrage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit als Frage nach dem Verhältnis von ‘complicatio’ und ‘explicatio’, d. h. als Frage, wie die integrale Einheit ‘in’ ihren Differenzierungen ist und wie die Differenzierungen ‘in’ der Einheit enthalten sind.”

²³ Para verificar a presença deste princípio hermenêutico nos textos de Nicolau de

3. Com o apoio dos textos cusanos poderiam enunciar-se três princípios fundamentais que presidem à constituição desta lógica hermenêutica, combinando uma origem metafísica e a sua fecunda aplicabilidade metodológica²⁴. O primeiro é o princípio da maximidade que se concretiza na dinâmica da “infinetização” cuja fecundidade é manifesta tanto nas obras que trabalham os símbolos matemáticos como nos escritos que desenvolvem a interpretação de símbolos plásticos, como o *De visione Dei*; este princípio, postulando uma abertura permanente para o infinito, proíbe a fixação do pensamento nas imagens finitas e no dado. O segundo princípio pode ser chamado o princípio da abertura heurística estabelecida pelo pressuposto absoluto do sentido originário e permite-nos compreender a antecipação cusana de algumas formulações do círculo hermenêutico já assinaladas e presentes, por exemplo, no seguinte texto do *Complementum theologicum*: “É assim que se revela o segredo, porque aquele que procura pressupõe o que procura e não pressupõe porque o procura. Quem procura o saber supõe a existência da ciência pela qual sabem todos os que sabem. E supõe que não se pode saber nada que não seja sabido em ato pela ciência infinita e que a ciência infinita é a verdade, a igualdade e a medida de toda a ciência. E só por ela se sabe tudo o que se pode saber.”²⁵ O terceiro princípio é o princípio da presença simbólica da verdade nas suas múltiplas expressões ou “aparições” e traduz a aplicação à lógica do carácter holístico da sua metafísica: o todo, tanto na sua “maximidade” absoluta, como na sua “maximidade” contraída torna-se intensivamente presente nos elementos que o constituem e é desta presença que eles recebem o seu sentido.

Cusa, cf., por exemplo, *Idiota de mente*, cap. 10, h V, n.º 128, linhas 10-14, p. 180. Para a sua aplicação à leitura dos textos, cf. *Apologia doctae ignorantiae*, h II, p. 17, linhas 4-6.

²⁴ Retomaremos aqui, com algumas alterações, os princípios enunciados por W. DUPRÉ no artigo já citado “Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues”, especialmente p. 368.

²⁵ NICOLAU DE CUSA, *Complementum theologicum*, h X_{2b}, n.º 4, linhas 33-39, pp. 22-23.

Partindo destes três princípios, vê-se agora como a lógica cusana se desenvolve de um modo hermenêutico por três etapas que não se anulam umas às outras, mas se enriquecem reciprocamente sob o espírito da douta ignorância. Captar-se-á então a presença de uma filosofia da interpretação, primeiro no que se poderia chamar uma lógica conjectural, depois numa dialética coincidencial e finalmente numa dialógica “transsumptiva”.

3.1. Se se deve começar por reconhecer, com J. Ritter²⁶ e com R. Haubst²⁷, que o conhecimento conjectural não se opõe à douta ignorância, mas deve ser iluminado por ela, deve assinalar-se também que a fecundidade hermenêutica da conjectura²⁸ reside não apenas na afirmação de que ela é, na alteridade, participação na verdade, mas sobretudo na consciência que se tem desta especificidade: ou seja, o conhecimento conjectural é – e sabe que é – participação na verdade e, ao mesmo tempo, tem consciência de que esta participação acontece na alteridade. É por isso que ela se escreve no plural e também em comunidade: conjecturar não é objetivar, e a diferença encontra-se na distinção entre o prefixo *ob* de “*ob-jetivar*” e o prefixo *cum* de “*com-jeturar*”. O texto mais significativo para compreender isto precede justamente a definição de conjectura: “Quando tu, padre, olhas com os teus nobilíssimos olhos a face do Sumo Pontífice, o nosso Santíssimo Senhor Papa Eugéno IV, fazes dela uma descrição positiva que consideras exata de acordo com o olhar. Quando depois te voltas para a raiz de que deriva a distinção dos sentidos, ou seja, para a razão, compreendes que o sentido da vista participa da força distintiva [da razão] na alteridade contraída no órgão. Assim, intuis a deficiência que te afasta da precisão, porque não havias visto esta face

²⁶ Cf. J. RITTER, *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*, Leipzig/Berlin, B. G. Teubner, 1927, p. 85.

²⁷ Cf. R. HAUBST, *Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus Verlag, 1952, p. 223.

²⁸ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linhas 10-11, p. 58: “Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.”

tal como é, mas na alteridade, segundo o ângulo dos teus olhos, diferentes de todos os outros olhos dos seres vivos.”²⁹ Uma tripla alteridade se inscreve nesta visão conjectural: primeiro, a contração orgânica (*alteritas organice contracta*), em segundo lugar, a contração angular (*alteritas secundum angulum tui oculi*)³⁰ e, finalmente, a alteridade que vai do sentido da vista à sua raiz distintiva, ou seja, a razão (*radix, unde discretio sensus emanat*). Se em termos metafísicos é a alteridade que está na base deste nível de conhecimento, em termos estéticos o modelo que a inspira é, sem dúvida, a perspectiva³¹, presente, por exemplo, nas evoluções discursivas da interpretação simbólica do *De visione Dei* mas implícito também no *De coniecturis*. É por isso que a arte das conjecturas é já também a arte da interpretação conjectural. Saber que o nosso conhecimento é conjectural é começar o retorno para a plenitude de sentido que o funda e, aqui, este retorno interpretativo tem um nome muito expressivo: conversão, ou, como diz o autor, “dum autem ad radicem illam [...] te convertis...”

3.2. À lógica conjectural sucede o que se pode chamar uma dialética coincidental, não por oposição mas por complementaridade, porque a coincidência, longe de se opor ao paradigma expressionista do pensamento cusano, representa a sua vertente metodológica na inversão da tensão pela qual o logos primordial se multiplica: se este é, no Máximo absoluto, a complicação total que explicativamente se diferencia na criação e se, no espírito humano, ele aparece como imagem complicativa que se explica no mundo conjectural, então, por meio de uma dinâmica coincidental, o intelecto “re-complica” numa síntese unificadora todas

²⁹ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linhas 1-10, p. 58.

³⁰ A estes dois aspetos concede especial importância C. L. MILLER, na análise que faz deste passo em “Perception, Conjecture and Dialectic in Nicholas of Cusa”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64 (1990), especialmente nas pp. 36 e 37.

³¹ Para uma articulação da noção renascentista de perspectiva com a conjecturalidade do conhecimento humano em Nicolau de Cusa, cf. N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1975, pp. 58-62. Cf. também Gianluca CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile, Cusano e l'arte del tempo*, Milano, Mimesis Edizioni, 2012, especialmente pp. 161-187.

essas explicações, atingindo, deste modo, o “muro do paraíso”³², onde a plenitude da luz coincide com a escuridão total e onde a ignorância se faz doura nas suas limitações conceptuais. A dialética coincidencial pode e deve ser vista enquanto mediação porque se transforma em instrumento pelo qual é possível realizar o conhecimento da diferença enquanto interpretação rumo à identidade que a complica e que nele se reflete de forma disjuntiva. Esta mediação metodológica e instrumental é metaforicamente colocada ao serviço de uma perspectiva interpretativa da filosofia por um símbolo de uma fecundidade hermenêutica muito rica, o berilo, que permite ler o máximo no seu princípio e na sua plenitude: “Aplicamos o berilo aos olhos do espírito e vemos através do máximo, maior do que o qual nada pode haver, e de modo semelhante através do mínimo, menor do que o qual nada pode haver; e vemos o princípio, antes do grande e do pequeno, completamente simples e indivisível por qualquer modo de divisão e pelo qual todas as coisas, grandes ou pequenas, são divisíveis.”³³. Ao longo de todo este escrito, o autor trabalhará diversos símbolos que podem conduzir a uma visão da verdade contraída nas suas imagens e semelhanças. A “mola propulsora” da leitura destes símbolos matemáticos, que a transforma, pois, em interpretação, é a “lente da coincidência”, como o demonstram os exemplos geométricos dos ângulos máximo e mínimo que coincidem na linha³⁴ e do triângulo máximo que coincide com o mínimo³⁵. Por isso, se se quisesse caracterizar o método deste trabalho, dir-se-ia que aqui a filosofia se realiza como tarefa interpretativa, que, partindo dos enigmas mais diferentes, se serve da mediação dialética da coincidência para

³² Cf. Nicolau de Cusa, *De visione Dei*, cap. 9, h VI, n.º 37, linhas 7-12, p. 35; cap. 10, n.º 42, linhas 17-18, p. 38; cap. 12, n.º 50, linhas 1-4, p. 43; cap. 13, n.º 51, linhas 11-12, p. 44; cap. 17, n.º 74, linhas 3-5, p. 60; cap. 20, n.º 89, linhas 17-21, p. 71; e cap. 23, n.º 101, linhas 3-6, p. 79.

³³ *Idem*, *De beryllo*, h XI₁, n.º 8, linhas 5-9, pp. 10-11.

³⁴ Cf. *idem*, *ibidem*, h XI₁, n.º 9, linhas 8-14, pp. 12.

³⁵ Cf. *Idem*, *ibidem*, h XI₁, n.º 60, linhas 1-13, p. 67.

perscrutar a presença oculta do infinito no finito e a complicação do ser de todo o ente finito no infinito.

3.3. Mas se a dialética coincidencial permite a marcha para a plenitude, não permite captar essa plenitude, porque o máximo infinito não reside na coincidência mas está para lá dela. Deve dizer-se então que, se a lógica cusana é uma “lógica integral”, a douta ignorância não pode realizar-se senão numa “dialógica transsumptiva”. Nicolau de Cusa recorre em múltiplos contextos aos conceitos de *transsumptio*, *transsumere*, e aos termos que deles se aproximam, como *translatio*, *transcensus*, *transcendere*, *transferre*, dando-lhes sempre uma significação hermenêutica. Ele recomenda, por exemplo, ao seu leitor uma compreensão “transsumptiva” das suas palavras³⁶, dando ao ato de interpretar uma dimensão claramente dialógica; ele exige também, na interpretação dos símbolos geométricos, a “transsumpção” como meio de passagem do finito ao infinito³⁷, mas utiliza igualmente o verbo *transsumere* para falar da interpretação do espírito humano como *imago Dei*, quando diz: “O que a alma reconhece, pois, em si, como pertencendo à perfeição da sua essência [...] transpõe-o para o seu princípio, que é eterno, para que possa ver em si o seu princípio como que num espelho e num enigma.”³⁸ É também pela *transsumptio* ou pelo *transcensus* que se realiza a unidade do movimento redutivo-transcendental, característica do *ascensus*, e do movimento dedutivo-transcendental, característico do *descensus*³⁹. É assim que os dois movimentos se cruzam e se fecundam reciproca-

³⁶ Cf. *idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, Editio minor, n.º 29, linhas 16-20, p. 40.

³⁷ *Idem*, *De docta ignorantia*, cap. 12, Editio minor, n.º 33, linhas 13-15, p. 46.

³⁸ IDEM, *De aequalitate*, h X₂, n.º 13, linhas 18-25: “Quod igitur anima in se reperit de perfectione essentiae suae esse, [...] ad sui principium quod est aeternum transsumit, ut in se tanquam in ‘speculo et aenigmate’ suum principium aliquantulum possit intueri.”

³⁹ A propósito deste duplo movimento cf. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1989, p. 24.

mente⁴⁰. Subjacente à atitude “transsumptiva” há a consciência da distância que se inscreve entre o símbolo e a verdade. O percurso através desta distância não significa a sua anulação, porque ela não conduz ao discurso, mas à visão do invisível na sua invisibilidade. Pela “transsumpção” evita-se o perigo da idolatria, tanto imagística como conceptual, efeito de uma confusão entre o enigma e o que nele se vela, entre a Palavra e o Verbo indizível e inefável. É necessário prestar ainda atenção a um outro aspeto da “transsumpção”: a sua dimensão dialógica. Com efeito, se a *transsumptio* é um sintoma da distância, a consciência da impossibilidade da sua anulação supõe o reconhecimento da sua anterioridade em relação a nós, o que quer dizer que é um discurso prévio ao homem que a estabelece, e o homem, posto ou dito nesta distância, habita-a, compreende-a e interpreta-a rumo à doação na qual o máximo se apresenta a nós enquanto dom⁴¹. Mas, se toda a metafísica cusana é uma metafísica do dom, não é apenas ao nível da hermenêutica textual que a *transsumptio* se transforma em dialógica interpretativa. É, sobretudo, ao nível da vida que, no *De visione Dei*, é simbolizada pelo olhar, e, mais especificamente, pela visão frontal⁴². O encontro face-a-face com aquele que, olhando-nos, nos põe no ser e que introduz em nós a dinâmica do conhecer, corresponde ao ato daquele que, transcendendo toda a luz, mergulha numa plenitude tão irradiante que a luz se transforma

⁴⁰ Cf. K. JAKOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, pp. 136-138. Na p. 137 lê-se expressamente: «Wenn das charakterische Merkmal des ‘transcensus’ die Spannung zwischen zwei Seinssphären oder Seinsdimensionen ist, dann läßt sich der ‘transcensus’ als der formal umgreifende Begriff für zwei Bewegungsrichtungen denken: für den ‘ascensus’ wie für den ‘descensus’.»

⁴¹ Podem aplicar-se ao discurso cusano as reflexões de J.-L. MARION a propósito do pensamento dionisiano em *L’Idole et la distance. Cinq études*, Paris, Fayard, 1977, p. 198: «La distance de l’Ab-solu précède tout énoncé et toute énonciation d’une antériorité que rien ne pourra abolir. La distance antérieure esquive toute conception. Mais précisément la distance doit-elle se concevoir? La distance antérieure nous conçoit, parce qu’elle nous engendre. La distance n’est pas donnée à comprendre, puisque c’est elle qui nous comprend. La distance n’est donnée que pour être reçue. La distance antérieure demande à être reçue parce qu’elle nous donne plus fondamentalement de nous recevoir en elle.»

⁴² Cf. NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 6, h VI, pp. 20-24.

em escuridão, como, ao nível do discurso, a palavra se transforma em silêncio: "Porém, quando [os olhos] se esforçam por ver a [luz] de modo descoberto, transcendem toda a luz visível, pois toda essa luz é inferior àquela que procuram. Mas porque procuram ver a luz que não podem ver, sabem que, enquanto virem algo, isso não é aquilo que procuram, sendo, por isso, necessário transcender toda a luz visível. Assim, aquele que deve transcender toda a luz, [sabe] que é necessário que aquilo em que mergulha careça de luz visível. [...] Por isso, quanto maior [os olhos] souberem a escuridão, tanto mais verdadeiramente atingem na escuridão a luz invisível. Vejo, Senhor, que só assim, e de nenhum outro modo, é possível aceder abertamente à luz inacessível, à beleza e ao esplendor da tua face."⁴³

Vê-se, neste escrito, como a dialógica "transsumptiva" conduz ela também a uma *scientia laudis* que se consuma numa *scientia amoris*. Conduzindo ao louvor e ao amor, a *docta ignorantia* realiza-se então não como uma hermenêutica do conflito, mas como uma hermenêutica da harmonia e da complementaridade, de que as páginas do *De pace fidei* são um documento eloquente⁴⁴.

É, pois, numa dialógica "transsumptiva" que os contrários se reunificam e os opostos se reencontram numa experiência pessoal, comunitária e universal: é esta mensagem que podemos ainda hoje acolher e meditar na sua profundidade e na sua atualidade.

⁴³ *Idem, ibidem*, cap. 6, h VI, n.º 21, linhas 11-17 e 20-24, pp. 25-26.

⁴⁴ Cf. por exemplo, *De pace fidei*, h VII, n.º 68, p. 62, linhas 19-21 e p. 63, linhas 1-5: "Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur. Et mandatum est per Regem regum ut sapientes redeant et ad unitatem veri cultus nationes inducant, et quod administratorii spiritus illos ducant et eis assistant et deinde cum plena omnium potestate in Hierusalem quasi ad centrum commune confluent et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetua pacem firment, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus."

CAPÍTULO 3

A DOUTA IGNORÂNCIA E O SEU SIGNIFICADO HERMENÊUTICO, ÉTICO E ESTÉTICO

1. Se há momentos nos quais nos sentimos percorrer a história por caminhos claramente desenhados e cuja direção não é objeto de dúvida ou de perplexidade, há outras épocas históricas em que nos encontramos não perante um caminho, mas perante uma encruzilhada na qual os caminhos se multiplicam como as línguas depois da Torre de Babel e do sonho de se tornarem deuses que fez os homens subirem tão alto. Quando hoje se refaz, com aquela distância crítica que só o tempo nos pode oferecer, a querela Modernidade/Pós-Modernidade, percebe-se que o problema que, no fundo, a suportava era o primeiro de todos os problemas filosóficos, a fonte de todas as interrogações a que a tradição ocidental (e talvez também outras tradições não-ocidentais) sempre tentou responder durante mais de vinte séculos, sob expressões conceptuais diversas: o problema da unidade e da multiplicidade, que se escreve também com as cores da identidade e da diferença. H. Heimsoeth, identificando-o como o primeiro dos seus “Grandes Temas da Metafísica Ocidental”, introduz o respetivo aprofundamento nestes termos: “A mais imediata e primária de todas as questões filosóficas, que se apresentam ao espírito humano para jamais se silenciarem, é a da oculta unidade do ser que se mostra múltiplo e dividido, envolvido na diversidade colorida das experiências. E este primeiro problema filosófico da metafísica adquire toda a sua gravidade com a percepção dos contrários na realidade e com a vivacidade singular com a qual estes se nos impõem enquanto traços

últimos da existência espiritual.”¹ A fragmentação pós-modernista não é senão um sintoma de uma queda na pluralidade extrema quando se não consegue ver que a unidade não exclui a pluralidade e que a identidade pode tornar-se rica e fecunda se não significar a anulação da diferença (mas se deixar atravessar por ela), tanto do ponto de vista ontológico e antropológico, como do ponto de vista epistemológico, hermenêutico, ético ou estético. Pressentimos que o século vinte significou o culminar de uma certa modernidade, a Modernidade das Luzes em que Fausto escreveu o progresso com as armas do poder e com a unicidade racional anunciada por Descartes no seu projeto de tornar os homens “como que senhores e donos da natureza”², sob as normas de um método em que a Matemática, privada da dimensão mística que alimentava os escritos do Renascimento, se tornava *Mathesis universalis*, isto é, “ciência da ordem, da proporção e da medida”³. Mas adivinham-se também hoje sinais de uma sede não satisfeita: ao lado da unidimensionalidade informática que configura a matriz cibernética da comunicação presente nos textos dos pais das primeiras máquinas de pensar, que prolonga hoje a *Mathesis* cartesiana, ergue-se uma matriz hermenêutica, que retoma uma outra tradição enraizada na consciência de Pascal e de Vico, segundo a qual há outras ordens do discurso que o discurso da ordem geométrica não chega a dizer, porque há outras realidades que escapam à racionalidade mecanicista. E se lançarmos a vista um pouco mais longe, reconhece-se que estas realidades nos reenviam para um fundo que se não pode experienciar e exprimir senão nas margens do silêncio, que são também os limites do discurso e do conhecimento: um fundo face ao qual, Nicolau de Cusa, no século XV, respondeu com a douta ignorância, uma atitude

¹ H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, p. 31.

² Cf. DESCARTES, *Discours de la méthode, Oeuvres*, VI, Éd. De Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 62, linhas 7-8.

³ Cf. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii, Oeuvres*, IV, Éd. De Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 377, linhas 22-23 e pp. 378, linhas 1-11.

que, correndo o risco de parecermos anacrônicos, poderia considerar-se fundadora de uma certa atitude hermenêutica, e que, para lá das suas consequências epistemológicas, tem também um significado ético e estético cuja atualidade nos parece inegável.

É por isso que, nesta época de encruzilhada, se pode, e talvez se deva, retornar ao século XV, ele também época de encruzilhada, para reaprender caminhos que se perderam no alvor da Modernidade e que ninguém retomou⁴, exceto em alguns momentos excepcionais que a memória histórica esquece rapidamente na voragem do Cronos que continua a comer os seus próprios filhos. Revisitando o pensamento de Nicolau de Cusa nesta perspectiva, podemos certamente pensar com ele para além dele, fiéis ao seu conselho para interpretar as suas palavras com um movimento de *transcensus* que nos conduzirá à plenitude que ele reconhece não ter conseguido dizer de uma maneira adequada⁵, mas podemos também responder ao apelo de Gadamer, quando nos diz que “as vozes do passado só se tornam perceptíveis quando perguntas do presente lhes são dirigidas.”⁶

O horizonte atual a partir do qual gostaria de interrogar Nicolau de Cusa pode ser definido pelos traços seguintes: em primeiro lugar, o fim da racionalidade tecno-científica unidimensional e a necessidade de reconhecer o papel que o símbolo pode desempenhar no quadro de um paradigma mais expressionista e, conseqüentemente, mais hermenêutico, que representativista e objetivador da realidade; em segundo lugar, a fragmentação em que hoje se vive e a necessidade de responder à pluralidade não pela homogeneização fundamentalista, que domina

⁴ Cf. C. L. MILLER, “A Road Not Taken: Nicholas of Cusa and Today’s Intellectual World”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 57 (1983), pp. 68-77.

⁵ Cf., por exemplo, NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, Editio minor, n.º 29, linhas 16-25, p. 40.

⁶ H.-G. GADAMER, “Nikolaus von Kues im modernen Denken”, 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, Sansoni Editore, 1970, p. 39.

o outro e o diferente através da aculturação, mas pelo reconhecimento da possibilidade de, por caminhos múltiplos e no quadro da coexistência plural de culturas, alimentar a esperança de estar dialogicamente na busca do bem e da verdade; em terceiro lugar, a experiência do silêncio, que nos remete para o fundo que se diz em nós sem se esgotar nas palavras com que tentamos dizê-lo, com a necessidade de reconhecer que esta experiência, longe de ser o apelo do irracional, pode ser antes o apelo do indizível. Esse indizível, os místicos parecem vivê-lo na experiência mística, mas os artistas podem também vivê-lo na experiência estética, reconhecendo, uns e outros, que a douta ignorância habita o espírito e o corpo e pode também escrever-se na e pela sensibilidade, que nos artistas postula a proporção das formas e nos místicos o desejo intelectual de Deus. Propomo-nos, pois, descobrir a atualidade da douta ignorância enquanto princípio de uma filosofia hermenêutica, enquanto chave de um comportamento ético e, finalmente, enquanto expressão de uma experiência estética deste abismo do ser em que se funda o nosso ser-no-mundo.

O significado hermenêutico da douta ignorância

2. Quando se fala da douta ignorância na perspectiva de uma filosofia da interpretação, pensa-se imediatamente nos capítulos do Livro I do *De docta ignorantia* em que as figuras geométricas são utilizadas enquanto símbolos para falar do Máximo absoluto e da sua dimensão trinitária ou nas múltiplas metáforas que, por exemplo, o “Idiota” nos propõe, sobretudo nas páginas do *De mente*, significativamente precedidas por estas palavras: “Servindo-me desta arte, investigo, com símbolos, o que me interessa, alimento a mente, faço colheres e repouso o meu corpo; obtenho assim tudo aquilo de que necessito.”⁷ Todavia, tomando estas pala-

⁷ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 1, h V, n.º 55, linhas 1-3, p. 89.

bras como a tradução da via simbólica ou interpretativa do pensamento cusano, corre-se o risco de permanecer à superfície da sua filosofia hermenêutica, porque esta arte de interpretar não é senão a concretização de uma atitude mais profunda perante o ato de filosofar. Aproximamo-nos um pouco mais quando vemos o Cardeal, um ano antes da sua morte, dizer a Nicolau Albergati: “Repara, meu filho, que caminhamos neste mundo por imagens e por enigmas, porque o espírito da verdade não é deste mundo e não pode ser captado por ele a não ser que, por parábolas e por símbolos por nós conhecidos, sejamos elevados ao desconhecido.”⁸

Quando se procura o que quer dizer esta referência às imagens, aos enigmas e aos símbolos, percebe-se que a relação que se estabelece entre a imagem, enquanto símbolo, e a verdade não é uma relação de exterioridade, como a metáfora no seu papel de ornamento na retórica clássica, mas uma relação interior, ontológica e heurística: a infinitude do infinito que se “pre-supõe” e que a douta ignorância, na sua reflexividade, descobre como verdade incompreensível, é presentificada no mundo dos símbolos com os quais falamos de Deus, mas o fundamento deste simbolismo discursivo humano é o ato dessa infinitude fundadora, que, por uma originária doação gratuita da sua plenitude, se presentifica ela própria nos símbolos do mundo, o que faz do mundo, com o homem e o seu discurso, um símbolo, ou, se se preferir uma expressão eriugeniana, uma metáfora de Deus (“divina metaphora”)⁹. Quero com isto dizer que toda a filosofia de Nicolau de Cusa e, claro, a sua manifestação como douta ignorância, assenta numa conceção da criação enquanto posição de sentido, ou seja, enquanto expressão do discurso divino que, em si, é uma plenitude excessiva de sentido: um sentido que é verdadeiro e que, por conseguinte, funda transcendentemente as nossas pretensões de

⁸ *Idem, Carta a Albergati, Cusanus-Texte, IV, n.º 48, p. 46, linhas 23-26.*

⁹ Cf. João Escoto ERIÚGENA, *De divisione Naturae*, I, 62, 13. Sobre este tema eriugeniano, cf. W. BEIERWALTES, “Negati affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena”, *Philosophisches Jahrbuch*, 83 (1976), pp. 237-265.

conhecimento (e é por isso que Stallmach pode interpretar a marcha da dialética cusana como um conjunto de movimentos que são, ao mesmo tempo, de redução transcendental e de dedução transcendental¹⁰); um sentido que é bom e que, por conseguinte, pode permitir a interpretação destes movimentos como uma “deificatio” ou uma “theosis”¹¹ que pressupõe uma “scientia amoris”¹²; mas um sentido que é também belo e que, por conseguinte, transforma igualmente a douta ignorância numa “scientia laudis”, uma ciência do louvor do sentido que é posto pela criação, porque “nada levou o criador a fazer esta belíssima obra que é o universo, a não ser o seu louvor e a sua glória, que quis mostrar; o fim da criação é ele próprio, que é também o seu princípio.”¹³

Sob este ponto de vista, pode dizer-se que o pensamento de Nicolau de Cusa postula, ao nível da discursividade humana, a douta ignorância como uma filosofia da interpretação, que vai do símbolo ao que sob ele se oculta, porque, partindo de uma reinterpretação da mística do logos, formula uma conceção da Trindade enquanto expressividade interna, que permite, por sua vez, uma conceção da criação enquanto expressividade para o exterior. Pode, assim, ler-se, no *De principio* que “ele [o princípio] conhece-se a si mesmo, porque é melhor ser inteligente de si. Gera, a partir de si, a razão de si, a definição ou o logos. [...] O logos é o verbo consubstancial, ou seja, a razão do pai definido que se define a si mesmo, que complica em si todo o definível, porque nada

¹⁰ Cf. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1989, p. 24.

¹¹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, cap. 3, h IV, n.º 70, linhas 1-3, p. 51: “Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa.”

¹² Cf. IDEM, *Carta a Albergati*, Cusanus-Texte, IV, n.º 12, p. 30, linhas 19-24: “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.”

¹³ *Idem, ibidem*, n.º 3, p. 26, linhas 16-18.

pode ser definido sem a razão do Uno necessário.”¹⁴ Esta razão do pai que se define a si mesmo define também todas as coisas, criando pela palavra, como mostra o *De filiatione Dei*, quando diz, traduzindo a criação através da analogia do mestre que fala aos seus alunos: “De acordo com esta comparação, o nosso princípio unitrino, pela sua bondade, tendo como fim os espíritos intelectuais, criou o mundo sensível como uma matéria e uma espécie de voz, na qual fez resplandecer de modo diverso o verbo mental, para que todas as coisas sensíveis sejam diversas locuções de Deus pai, explicadas pelo Verbo, seu filho, sendo o seu fim o espírito dos universos.”¹⁵ Esta palavra de Deus é a “de-finição” do mundo e, por conseguinte, Deus, enquanto infinito, é um fim infinito que finitiza¹⁶, ou seja, uma infinitude de sentido que se desenvolve em múltiplas contrações que não são senão as imagens (símbolos) que nos reenviam, por um processo ascensivo, ao seu autor. Se o *De dato patris luminum* pode dizer-nos que “todas as coisas são aparições ou como que luzes” e que “porque não há senão um só pai e fonte das luzes, todas as coisas são, pois, aparições deste Deus único, que, sendo uno, não pode, no entanto, aparecer senão na diversidade”¹⁷, o *De visione Dei* dirá: “Assim depreendo que a tua face, Senhor, é anterior a toda a face suscetível de ser formada, que é o modelo e a verdade de todas as faces, e que todas as faces são imagens da tua face que é inconstituível e imparticipável.”¹⁸ É justamente esta infinitude, esta imparticipabilidade, esta inconstituibilidade, que faz do discurso com o qual respondemos à doação de sentido do princípio fundador de todas as coisas um discurso que é necessariamente ignorante, mas que ao mesmo tempo se sabe, de facto, ignorante, ou seja, um discurso que é douta ignorância.

¹⁴ NICOLAU DE CUSA, *De principio*, h X_{2b}, n.º 9, linhas 1-7, pp. 10-11.

¹⁵ NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, n.º 76, linhas 1-6.

¹⁶ Cf. *idem*, *De principio*, h X_{2b}, n.º 33, linhas 7-10, pp. 45-46. Cf. também *De visione Dei*, cap. 13, h VI, n.º 53, linhas 8-10, p. 45.

¹⁷ *Idem*, *De dato patris luminum*, cap. 4, h IV, n.º 108, linhas 8-10, pp. 79-80.

¹⁸ *Idem*, *De visione Dei*, cap. 6, h VI, n.º 18, linhas 7-11, pp. 20-21.

Mas a marca distintiva desta ignorância enquanto doutra é que, longe de conduzir ao ceticismo e ao silêncio resignado, faz do silêncio o espaço em que se gera um novo discurso, ou seja, faz deste silêncio um espaço teofânico, um espaço em que o silêncio fala simbolicamente e, por isso, para utilizar uma expressão cara a Paul Ricoeur, em que, no silêncio, o “símbolo dá que pensar”¹⁹. E dá que pensar porque, definido como “uma estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que não pode ser apreendido senão através do primeiro”²⁰, ele supõe o que se poderia chamar uma comunidade ontológica entre ele e o que é simbolizado, porque, segundo as palavras do mesmo autor, “o símbolo tem como característica não ser nunca completamente arbitrário; ele não é vazio, há sempre um rudimento de relação natural entre o significante e o significado.”²¹ É esta comunidade ontológica que supõe Nicolau de Cusa quando, na primeira introdução à sua filosofia da interpretação, constituída pelos capítulos 11 e 12 de Livro I do *De docta ignorantia*, funda a marcha simbólica para Deus nestas considerações: “Todos os nossos mais sábios e mais divinos doutores estão de acordo em afirmar que as coisas visíveis são verdadeiramente imagens das coisas invisíveis e que o nosso criador pode ser visto e conhecido pelas criaturas como que num espelho e num enigma. Ora, o facto de se poderem explorar simbolicamente as verdades espirituais, que são em si por nós inatingíveis, tem a sua raiz no que foi dito mais acima, pois todas as coisas se encontram entre si numa relação, oculta e incompreensível

¹⁹ Cf. Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité*. 2. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 327; *idem*, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. Du Seuil, 1969, p. 284.

²⁰ Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p. 16.

²¹ *Idem, ibidem*, p. 314.

para nós, de tal maneira que de todas resulta um universo uno e todas são o próprio uno no Máximo uno.”²²

As imagens matemáticas que o Cusano explora em seguida não são senão um caso particular do alcance deste princípio. Com efeito, toda a obra deste filósofo e teólogo místico do século XV é uma demonstração do recurso ao símbolo para atingir incompreensivelmente o incompreensível, e o próprio homem, definido, por um lado, como imagem de Deus, e por outro lado como microcosmo, pode ser encarado como o símbolo dos símbolos, porque não é apenas um símbolo de Deus, mas sobretudo um símbolo que interpreta a natureza simbólica das outras coisas e se interpreta a si mesmo como o símbolo vivo e dinâmico do poder explicador daquele que é o seu princípio e ao qual se deve assimilar²³. E se o alcance da relação ontológica explicitada no capítulo 11 do *De docta ignorantia* ultrapassa os símbolos matemáticos explorados logo a seguir, do mesmo modo os três passos da marcha interpretativa que aí é esboçada assumem eles também um alcance mais vasto. Ver as imagens com as suas propriedades (“considerar as figuras matemáticas finitas com as suas paixões e as suas razões”), transpor estas propriedades para o plano do infinito (“transferir estas razões para figuras infinitas”) e, sobretudo, tentar o salto, por um movimento de superação “transsumptiva”, para o infinito em que já não há figuras (“transsumir as próprias razões das figuras infinitas para o máximo simples”²⁴) é fazer verdadeiramente o percurso que vai do símbolo à plenitude de sentido que ele diz sem dizer e que visa sem poder exprimir, ou, melhor ainda, à qual se abre, e que, mais do que como uma pomba nos abre o horizonte da paz, é como a nona sinfonia de Beethoven que nos abre o horizonte da alegria.

²² NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 11, Editio minor, n.º 30, linhas 4-13, p. 40.

²³ A este propósito, cf. a metáfora do homem como auto-retrato vivo de Deus apresentada no *De mente*, cap. 5, h V, n.º 149, linhas 1-12, pp. 203-204, et retomada na *Carta a Albergati*, Cusanus-Texte, IV, n.º 8, p. 28, linhas 19-23.

²⁴ IDEM, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 12, Editio minor, n.º 33, linhas 9-15, pp. 42-44.

Confrontando estas etapas metodológicas com a necessidade de uma reformulação da lógica para dar ao princípio da coincidência o seu lugar central no pensamento cusano, poderiam redefinir-se os três círculos, em espiral, da lógica em busca do infinito, como o círculo de uma lógica conjectural, edificado sobre o princípio de não-contradição, o círculo de uma dialética coincidencial, edificado sobre o princípio da coincidência dos opostos, e, finalmente, o círculo de uma dialógica transsumptiva, edificado sobre a consciência da distância, mas também sobre a natureza dialógica do movimento pelo qual nos sentimos chamados a transpor essa distância²⁵. No contexto da nossa reflexão, a dialógica transsumptiva adquire um significado especial porque é sobretudo no momento da transsumpção que a douta ignorância se afirma como filosofia da interpretação no quadro de uma ontologia hermenêutica, ou, talvez melhor, de uma henologia hermenêutica, percurso filosófico que nos conduz do múltiplo ao uno, do finito ao infinito, não pela via da causalidade eficiente, mas pela via da expressão, como o viu, há muito, Ernst Cassirer²⁶, e mais recentemente D. Duclow²⁷, e, do mesmo modo, não pela via da representação, mas pela via da não-objetividade, como também o demonstrou M. Stadler²⁸ numa dissertação mais recente. Poder-se-ia até

²⁵ Cf. o nosso texto “La portée de la philosophie de Nicolas de Cues. La *docta ignorantia* en tant que philosophie de l’interprétation”, in: Jan A. AERTSEN et Andreas SPEER (Hrsg.), *Miscelanea Mediaevalia*. Bd. 26. *Was ist Philosophie im Mittelalter*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 724-730, retomado no segundo capítulo deste livro.

²⁶ Cf. E. CASSIRER, “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”, in *Festschrift Meinhof*, Hamburg, L. Friedrichen, 1927, pp. 507-514, onde se pode ler (p.513): “Mögen wir Gott als ‘Ursache’ des Seins oder mögen wir ihn als absolute ‘Substanz’ bezeichnen, immer verlangt dieser Gedanke, wenn er in wirkliche Schärfe genommen und allen Zweideutigkeiten entrückt werden soll, eine nähere Bestimmung: und diese gewinnt er, indem wir Gott als den ‘Sinn’ des Seins betrachten.”

²⁷ Cf. D. DUCLOW, *The Learned Ignorance: Its Symbolism, Logik and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, Bryn Maur College, 1974.

²⁸ Cf. M. STADLER, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München, Wilhelm Fink, 1983.

dizer que a teoria da interpretação proposta por Paul Ricoeur²⁹, quando fala da dialética que vai da explicação à compreensão e quando concebe o momento da interpretação como uma “Aufhebung” da oposição daqueles dois momentos, está muito próxima dos três momentos ou dos três círculos da interpretação cusana aos quais fizemos alusão.

Vê-se mais claramente esta proximidade quando se constata que a perspectiva filosófica do Cusano tem também a sua concretização epistemológica e metodológica no plano da interpretação do discurso humano, ao nível dos textos, das opiniões e das filosofias. E um dos diálogos em que melhor se opera esta transposição dos fundamentos ontológicos e hermenêuticos para o plano discursivo é o *De genesi*. Aqui o autor, partindo da ideia segundo a qual “todos os que falaram da gênese disseram o mesmo de modos diversos”³⁰, formula depois, como G. Santinello sublinhou num pequeno artigo sobre a hermenêutica cusana³¹, alguns princípios de interpretação, a saber: 1) a necessidade de contextualizar o discurso bíblico na capacidade humana de compreensão e de apreensão³²; 2) a transformação do movimento interpretativo num movimento de assimilação ao *idem*, ou seja, de confluência para o *idem* indizível, por um processo de relativização das formas contraídas de expressão humana³³; 3) a percepção de que as interpretações dos sábios e dos Padres da Igreja não são senão modos diversos de apreensão do *idem* absoluto que “cada um procura representar de modo assimilativo”³⁴. E estes mesmos princípios, que se veem aqui aplicados ao texto bíblico, funcionam

²⁹ Cf. P. RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, 1976.

³⁰ NICOLAU DE CUSA, *De genesi*, cap. 1, h IV, n.º 143, linhas 12-13, p. 104.

³¹ Cf. G. SANTINELLO, “L’Ermeneutica scritturale nel ‘de genesi’ del Cusano”, *Archivio di Filosofia*, 1963, pp. 81-90.

³² Cf. NICOLAU DE CUSA, *De genesi*, cap. 2, h IV, n.º 159, linhas 1-4.

³³ Cf. *idem, ibidem*, cap. 2, h IV, n.º 160, linhas 3-8, p. 115. A esta contração é mesmo reconhecida uma dimensão histórica, afirmada no princípio do capítulo (cf. *idem, ibidem*, cap. 3, h IV, n.º 161, linhas 3-7, p. 116).

³⁴ *Idem, ibidem*, cap. 2, h IV, n.º 160, linhas 18-21, p. 294.

igualmente, noutros textos, ao nível da interpretação dos discurso filosóficos e ainda como recomendação para a interpretação do que o próprio Nicolau de Cusa escreveu.

O significado ético da douta ignorância

3. Poderíamos começar por dizer que a douta ignorância, pelas suas fontes e nas suas múltiplas consequências, implica inegavelmente um alcance terapêutico com uma conotação ética e supõe a assunção da função “purgativa” que corresponde ao momento da “catharsis” da ascensão dionisiana³⁵. Poderíamos também dizer que a “nulla proportio”, chamada a “regra da douta ignorância”, tem igualmente um significado ético especial, que prolonga o seu significado hermenêutico, pela natureza simbólica que imprime a todo o discurso: enquanto discurso do símbolo e sobre o símbolo, o discurso cusano pode, de certo modo, colocar-se a um nível meta-linguístico, que potencializa, pelo jogo entre a mostraçãõ, o desvelamento e a ocultação, não só efeitos cognitivos, mas também comportamentos específicos na praxis existencial dos que se deixam envolver pelo seu jogo apelativo³⁶.

Por esta via, acederíamos certamente a aspetos éticos importantes que são correlativos do princípio da douta ignorância. Mas hoje e na atualidade, gostaria antes de sublinhar o significado ético da douta ignorância no contexto multicultural que caracteriza a nossa sociedade nesta idade planetária que faz deste mundo uma aldeia global, mas que suscita também respostas que negam a diferença, como os fundamentalismos de natureza diversa que se desenvolvem por toda a parte. Assim,

³⁵ Cf. M. L. FUEHRER, “Purgation, illumination and perfection in Nicholas of Cusa”, *Downside Review*, 89 (1980), pp. 169-189.

³⁶ Cf. N. STRUEVER, “Metaphoric Morals: Ethical implications of Cusa’s Use of Figure”, in: L. BRIND’AMOUR et E. VANCE, (Eds.), *Archéologie du Signe. Recueils d’Études Médiévales.III*, Toronto, Institut Pontifical d’Études Médiévales, 1982, pp. 305-334.

proponho-me considerar o texto mais ecuménico de Nicolau de Cusa, o *De pace fidei*, como a tradução ético-política do princípio da douta ignorância e, nos pressupostos e fundamentos filosóficos das suas propostas, como uma formulação profundamente atual do que poderia suportar um são diálogo intercultural³⁷.

Numa primeira leitura, o *De pace fidei* poderia parecer sobretudo um texto circunscrito ao domínio teológico e eclesiológico cuja argumentação seria suscetível de conduzir a uma sobrevalorização dos dogmas do cristianismo. Mas se tentarmos uma análise da estrutura dramática do texto para compreendermos os diferentes momentos do processo argumentativo, poderemos concluir que o discurso com o qual o Verbo responde às primeiras intervenções dos sábios se inscreve num registo diferente do discurso de Pedro ou de Paulo, isto é, um registo claramente filosófico, em que mesmo as formulações cristãs são relativizadas no que se refere ao fundo filosófico que pretendem exprimir. Só esta perspetiva nos permite compreender dois passos que são, no mínimo, intrigantes. O primeiro parece significar uma certa relativização da fórmula trinitária: “Deus, enquanto criador, é trino e uno. Enquanto infinito, não é nem trino nem uno, nem nada daquilo que se possa dizer.”³⁸ Se considerarmos que a infinitude é, para Nicolau de Cusa, ao lado da onipotência, um dos principais atributos de Deus, vemos que ele simplesmente nos diz que, para pensar filosoficamente este Deus infinito, a conceção trinitária é também inadequada. O segundo passo relativiza mais ainda a conceção trinitária cristã, enquanto Pai, Filho e Espírito Santo: “Chamam alguns à unidade Pai, à igualdade Filho e ao nexo Espírito Santo. Porque esses termos, ainda que não sejam apropriados, convêm no entanto à

³⁷ Os aspetos aqui apenas enunciados serão apresentados com um maior desenvolvimento e aprofundamento no capítulo 11 deste livro.

³⁸ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 7, h VII, n.º 21, p. 20, linhas 9-11.

Trindade [...]. E se pudessem encontrar-se termos mais simples, seriam mais aptos, como Unidade, Ididade e Identidade.”³⁹

Pode concluir-se destas observações preliminares que os pressupostos de Nicolau de Cusa neste texto são muito abertos e proporcionam uma boa ajuda para pensar atualmente um comportamento plural e respeitador face às diferenças culturais, que fundamentaríamos em três níveis: um nível epistemológico, um nível antropológico e um nível especificamente ético.

Ao nível epistemológico, impõe-se o reconhecimento da natureza conjectural de cada crença, ou, numa linguagem atual e secularizada, de cada cultura. Sob este ponto de vista, o *De pace fidei* enumera as conseqüências da douta ignorância e eticamente constitui um verdadeiro elogio da diferença e uma afirmação da sua positividade, presente já na designação dos anjos como guardas de cada povo e, por conseguinte, da sua identidade, o que significa que Deus quis a diferença como um bem e não como um mal menor: “Se não é possível ou *conveniente* suprimir esta diferença de ritos, de modo que a diversidade contribua para aumentar a devoção [...]”⁴⁰. Esta positividade da diferença tem as suas raízes na unidade do fundamento de que brota e na sua plenitude e excesso enquanto fundamento. É por isso que este Deus do *De pace fidei* foi já identificado com o Deus oculto do *De Deo abscondito*⁴¹, e também com o conceito de sabedoria, sendo possível afirmar que os capítulos IV e V deste texto não são senão uma síntese do que é dito sobre a sabedoria, em fórmulas paradoxais, nas páginas do Livro I do *Idiota de sapientia*⁴². É porque a força

³⁹ *Idem, ibidem*, cap. 8, n.º 24, p. 25, linhas 1-7.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, cap. 1, h VII, n.º 6, p. 7, linhas 11-12 (sublinhado por nós).

⁴¹ Cf. Mariano ÁLVAREZ-GÓMEZ, “Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa”, *La Ciudad de Dios*, CCXII/2 (1999), pp. 334-336.

⁴² NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, h IV, n.º 9, linhas 2-18, pp. 15-16: “Unde sapientia, quam omnes homines, cum natura scire desiderent, cum tanto mentis affectu quaerunt, non aliter scitur, quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis, et omnia loquela ineffabilis, et omni intellectu inintelligibilis, et omni mensura immensurabilis, et omni fine infinibilis, et omni termino interminabilis, et omni proportione improportionabilis, et omni comparatione incomparabilis, et omni figuracione infi-

da sabedoria una é inefável que todas as expressões humanas não são senão conjeturas, mesmo as expressões religiosas⁴³, e não pode esquecer-se que já o *De coniecturis* dedicava um capítulo à natureza conjetural das crenças religiosas⁴⁴.

Ao nível antropológico, há dois aspetos que definem o alcance cultural da douta ignorância e que agora devem ser sublinhados pela sua atualidade. Em primeiro lugar, a ideia segundo a qual é a unidade da natureza humana que funda a unidade da religião na variedade dos ritos. Mas esta unidade da natureza humana é concretizada pela definição do homem em busca da sabedoria que, ela também, é una: é no encontro desta sabedoria que o homem se realiza na sua essência. Todavia, este encontro não se define como posse, mas como um processo indefinido, traduzido pelo conceito de vida divina imortal: a dialética entre a finitude e a infinitude, entre o tempo e a eternidade, introduz no coração da essência humana um dinamismo que faz da unidade do homem não uma unidade já acabada, mas uma unidade em devir, o que faz também do homem um ser em conversão permanente em correspondência com a infinitude do seu intelecto⁴⁵. Isto é, o homem definido como douta ignorância é um homem em busca da sua natureza, o que exige naturalmente o encontro com os outros, eles também douta ignorância. Em segundo

gurabilis, et omni formatione informabilis, et in omni motione immobilis, et in omni imaginatione inimaginabilis, et in omni sensatione insensibilis, et in omni attractione inattractabilis, et in omni gusto ingustabilis, et in omni auditu inaudibilis, et in omni visu invisibilis, et in omni apprehensione inapprehensibilis, et in omni affirmatione inaffirmabilis, et in omni negatione innegabilis, et in omni dubitatione indubitabilis, et in omni opinione inopinabilis. [...] per quam, in qua et ex qua omnia..”

⁴³ Cf., a este propósito, H. MEINHARDT, “Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16 (1984), pp. 325-332.

⁴⁴ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. II, cap. 15.

⁴⁵ *Idem*, *De pace fidei*, cap. 4, h VII, n.º 12, p. 13, linhas 2-8: “Et quod super omnia mirabilis est, reluctentia illa sapientiae per vehementem conversionem spiritus ad veritatem plus et plus accedit, quousque viva ipsa reluctentia de umbra ymaginis continue verior fiat et conformior verae sapientiae, licet absoluta ipsa sapientia numquam sit, uti est, in alio attingibilis; ut sit sic perpetuus et indeficiens cibus intellectualis ipsa aeterna inexhaustibilis sapientia.”

lugar, não pode esquecer-se a importância da singularidade, cuja positividade o cusano reconhece muito cedo e que, como demonstrou Gerda von Bredow, ocupa um lugar especial nos últimos textos do autor⁴⁶, que lhe dedica um capítulo no *De venatione sapientiae*. A humanidade não existe senão contraída na singularidade de cada homem e de cada povo, o que funda também a positividade da diferença no *De pace fidei*.

Finalmente, ao nível especificamente ético e também político, é o conceito de liberdade que passa a primeiro plano. Devemos começar por registrar a inscrição do conceito de liberdade na dinâmica anagógica na qual o bem e a verdade se identificam e dirigem a marcha dos homens, iluminada pelo Verbo. E é o próprio Verbo que articula a pluralidade das crenças e dos ritos com a liberdade humana, num quadro em que a dimensão temporal do saber e a historicidade radical de todas as posições são valorizadas: “[...] porque desde o início decretaste que o homem permanecesse livre, e como nada permanece estável no mundo sensível, e as opiniões e as conjeturas variam com o tempo [...]”⁴⁷ No reconhecimento da liberdade humana como complemento da douta ignorância funda-se a legitimidade das múltiplas vias para uma aproximação do bem supremo que é também a suprema verdade, como o *De visione Dei* o exprime bem, quando Deus responde ao homem que entra em si, no silêncio e na ignorância: “Sê tu teu e eu serei teu”⁴⁸.

Estes três níveis definem o campo sobre o qual se pode elevar a tolerância como atitude moral correspondendo às exigências da douta ignorância, e se é verdade que Nicolau de Cusa não utiliza aqui senão uma só

⁴⁶ Cf. Gerda VON BREDOW, “Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues”, in: *idem, Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, pp.31-39.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, cap. 3, h VII, n.º 8, p. 9, linhas 17-19 e p. 10, linhas 1-2.

⁴⁸ *Idem, De visione Dei*, cap. 7, h VI, n.º 28, 1-7, p. 286: “Et cum sic in silentio contemplationis quiesco tu, Domine, intra praecordia mea respondes dicens: sis tu tuus et ego ero tuus. O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus: necessitates enim libertate, cum tu non possis esse meus nisi et ego sim mei ipsius. Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed exspectas ut ego eligam mei ipsius esse.”

vez a palavra tolerar⁴⁹, também é verdade que todo o texto pode ser lido como um texto sobre a tolerância⁵⁰ e hoje só uma razão hermenêutica, crítica e tolerante pode responder de maneira adequada aos relativismos e aos fundamentalismos que nos ameaçam no início deste século XXI e pode também proporcionar uma ponte para unir o Ocidente e o Oriente, com as suas diferenças de cultura, de pensamento e de vida, descobrindo que o que nos une é talvez mais importante do que o que nos separa.

O significado estético da douta ignorância

4. Citando a Carta a Albergati, dissemos antes que o nosso saber, que é um saber consciente dos seus limites, isto é, uma douta ignorância, conflui para uma “scientia laudis” perante a beleza do mundo que exprime a beleza do seu autor. Isto significa que o movimento redutivo-transcendental não é apenas um movimento de reencontro do verdadeiro ou do fundamento que é condição do verdadeiro, mas é também um movimento de reencontro do belo ou do fundamento que é condição do belo. Pode assim Nicolau de Cusa retomar o Pseudo-Dionísio e, depois de ter reconhecido que o belo é causa de todos os movimentos dos espíritos, e, por conseguinte, de todo o desejo⁵¹, afirmar: “Tudo o que é, é a partir do belo e do bom, no belo e no bom, e ao belo e ao bom retorna.”⁵² É por isso que se deve reconhecer que o fundo donde tudo brota é a beleza. Ou melhor, para utilizar uma expressão cara a Nicolau e a Dio-

⁴⁹ Cf. *idem*, *De pace fidei*, cap. 17, h VII, n.º 60, p. 56, linha 19.

⁵⁰ Cf., para esta leitura, R. RÖHRICHT, em “Der ökumenische Reichtum der Wahrheit”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 9 (1971), pp. 125-136.

⁵¹ Cf. NICOLAU DE CUSA, Sermo 243, “Tota pulchra es amica mea (sermo de pulchritudine)”, h XIX₃, n.º 10, linhas 1-4, p. 257: “Tractat deinde Dionysius quomodo pulchrum, quod cum bono convertitur, est causa omnium motuum spirituum, scilicet, qui moventur desiderio.”

⁵² *Idem*, *ibidem*, n.º 13, linhas 5-7, p. 257: “Nam quidquid est ex pulchro et bono et in pulchro et bono est et ad pulchrum bonumque convertitur.”

nísio, seu inspirador, a Beleza das belezas, porque, tal como todos os números são complicados na unidade, todas as formas de beleza são complicadas na Beleza.

Esta beleza máxima é, no entanto, uma beleza que supera infinitamente a nossa capacidade de apreensão. Se ela é máxima e se no máximo não há senão a unidade, a igualdade da unidade e a sua conexão, então, porque a beleza é “o esplendor da forma sobre as partes proporcionadas e delimitadas da matéria”⁵³, o que implica diferença e alteridade, deve concluir-se que a beleza *per se*, isto é, a Beleza das belezas, que é causa de toda a beleza e que faz toda a beleza⁵⁴, é uma beleza que não pode ser vista nem ouvida, o que nos impede de perceber a sua harmonia que é uma harmonia na igualdade e, conseqüentemente, inaudível⁵⁵. A douta ignorância repercute-se também inevitavelmente sobre a nossa apreensão e a nossa experiência da beleza, tendo, por isso, um significado estético. Ou seja a plenitude absoluta de beleza é, sem proporção, superior às emoções humanas sensíveis ou intelectuais. Não se pode intuir a beleza que supera toda a beleza audível ou visível senão no silêncio e na obscuridade mais profunda: “Ora a tua face, Senhor, tem beleza e este ter é ser. Por isso ela é a beleza absoluta, que é a forma que dá o ser a toda a forma bela. Ó face excessivamente bela, para admirar a tua beleza não são suficientes todas as coisas com as quais é dado olhá-la. 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.”⁵⁶ Dois aspetos correlativos devem ser sublinhados quando se considera esta articulação da douta ignorância com a tonali-

⁵³ *Idem, ibidem*, n.º 6, linhas 5-7, p. 255.

⁵⁴ Cf. *idem, ibidem*, n.º 6, linhas 13-15, p. 256.

⁵⁵ Cf. *idem, De docta ignorantia*, L. II, cap. 1, Editio minor, n.º 93, linhas 12-14, p. 6: “Ascende hic, quomodo praecisissima maxima harmonia est proportio in aequalitate, quam vivus homo audire non potest.”

⁵⁶ *Idem, De visione Dei*, cap. 6, H. VI, n.º 20, linhas 13-17 et n.º 21, linhas, 1-4, pp. 22-23.

dade estética da henologia que a suporta. Em primeiro lugar, a não-objetividade da beleza que se traduz na não-objetividade da sua plenitude máxima e também na não-objetividade das suas contrações: o que é belo não é um objeto e não pode ser objetivado nem ser captado numa representação objetiva. Em segundo lugar, a contrapartida desta não-objetividade é o primado da expressão e das suas traduções simbólicas: toda a forma concreta de beleza não é senão um enigma da beleza suprema que permanece em si indizível, irrepresentável e infigurável. E é aqui que se vê a possibilidade de uma nova aproximação do pensamento estético do século XX pela mediação de um dos seus representantes mais significativos: Mikel Dufrenne. Quando, a meio-caminho do seu percurso filosófico, ele relê o que escreveu, reconhece o seu espanto: “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 abdicção, em que a razão deixa lugar à fé, mas em que ela descobre a fé sobre a qual se funda.”⁵⁷ É a tradução da solidariedade entre filosofia e poesia que ele havia reconhecido na conclusão da sua obra sobre o “a priori”: “A história do pensamento testemunha, com efeito, uma solidariedade estreita entre filosofia e poesia, como se a filosofia, quando pretende ser um pensamento do impensável, tendo dificuldade em bastar-se a si mesma, experimentasse a necessidade de ser rendida ou relançada por um saber que já não é filosófico, por um discurso que se situa talvez para lá do saber.”⁵⁸ E a pergunta coloca-se: “Experiência mística ou poética?”⁵⁹ E há também uma tentativa de resposta para separar as águas: “Vê-se, em todo o caso, que a experiência religiosa e a experiência poética são vizinhas; a diferença é que a poesia é a expressão de uma experiência que recusa referir-se a um sistema, que

⁵⁷ M. DUFRENNE, *Jalons*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966, p. 6.

⁵⁸ *Idem*, *La notion d'“a priori”*, Paris, PUF, 1959, p. 285.

⁵⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 285.

é ela mesma a sua própria revelação.”⁶⁰ É verdade: pelo poético permanece-se na imanência do ser, na imanência do mundo, porque estamos no mundo como na nossa pátria⁶¹; pelo místico reconhecemos o que nos ultrapassa e o que ultrapassa a nossa presença no mundo. A resposta estética é diferente da resposta mística. No entanto, creio que a estrutura da experiência estética tem muito em comum com a estrutura da experiência mística. E gostaria de propor que as categorias através das quais Dufrenne explicita a sua fenomenologia da experiência estética podem também ajudar-nos a realizar uma fenomenologia da experiência mística: a presença, a representação e o sentimento⁶². Se procurarmos transpor os três momentos da utilização hermenêutica dos símbolos, antes mencionados, para a experiência mística (o que faz Nicolau de Cusa no seu *De visione Dei*), vemos que o primeiro momento, da lógica conjetural, corresponde ao que se pode chamar a presença (ou seja, a visão do quadro e a visão de todos os símbolos na sua visibilidade, ainda que o corpo não seja aqui tão importante como na experiência estética, apesar de a percepção sensível ser a respetiva base); o segundo momento, da dialética coincidental, corresponde à representação e à intervenção da imaginação, visando criar a distância pela qual somos conduzidos da presença do símbolo à distância instituída por aquele que nele se simboliza; e o terceiro momento, o momento da dialógica transsumptiva, corresponde ao sentimento, o sentimento pelo qual nos abrimos e respondemos à profundidade do ser que se exprime e se vela nas suas expressões, o sentimento no qual se gera a reflexão do fundo (“des Grundes”, em alemão, um genitivo que, como o genitivo de “visio Dei”, é ao mesmo tempo um genitivo objetivo e subjetivo).

⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 286.

⁶¹ *Idem, Esthétique et philosophie*, Paris, Éditions Klincksieck, 1967, p. 52.

⁶² Cf. *idem, Phénoménologie de l'expérience esthétique. II. La perception esthétique*, Paris, PUF, 1967, pp. 421-526. Cf. também, para um maior aprofundamento destas três categorias, António Pedro PITA, *A Experiência Estética como Experiência do Mundo. A Estética segundo Mikel Dufrenne*, Porto, Campo das Letras, 1999, pp. 97-134.

É verdade que Dufrenne, na sua introdução a *Le poétique*, propõe sem rodeios uma filosofia não teológica⁶³, criticando, ao mesmo tempo, os discursos de Derrida e de Blanchot nos quais descobre o traço da teologia negativa⁶⁴. É verdade também que para esboçar essa filosofia não-teológica se reclama de uma outra experiência⁶⁵. Mas pode perguntar-se: trata-se verdadeiramente de uma outra experiência ou antes de uma outra configuração da experiência, isto é, de uma outra fonte que lhe dá sentido? Com efeito, em última análise, os dados que constituem uma e outra experiência são os mesmos e em certo sentido pode dizer-se que, afinal, tanto num caso como no outro essa experiência não é senão a experiência da douta ignorância. Porque, é Dufrenne quem o diz, “para falar validamente do fundo seria necessário ser dele contemporâneo, situar-se para aquém do homem, nas trevas que nenhum olhar atravessa, no silêncio que nenhuma palavra estilhaça”⁶⁶ e, assim, “só a filosofia pode confessar a impotência da filosofia”⁶⁷. No século XV, antes de alguns autores modernos laicizarem o seu Deus⁶⁸, Nicolau de Cusa tinha dito simplesmente: “É, pois, necessário que o intelecto se torne ignorante e se coloque na sombra, se te quiser ver. Mas o que é, Deus meu, o intelecto na ignorância, senão a douta ignorância? Não és, pois, acessível, tu, Deus, que és a infinidade, senão àquele cujo intelecto está na ignorância, àquele que sabe que te ignora.”⁶⁹

⁶³ Cf. *idem*, *Le poétique*, Paris, PUF, 1973, pp. 7-57. Esta introdução termina significativamente com estas palavras (p. 56): “Une philosophie non théologique, c’est une philosophie pour qui il n’y a pas à attendre de parousie: elle sait que la présence est donnée hic et nunc. Elle est le don même, qui n’implique pas de donateur, qui est seulement le devenir imprévisible et prodigue du réel.”

⁶⁴ Cf. *idem*, *ibidem*, p. 36.

⁶⁵ Cf. *idem*, *ibidem*, p. 39.

⁶⁶ *Idem*, *ibidem*, p. 224.

⁶⁷ *Idem*, *Phénoménologie de l’expérience esthétique. II. La perception esthétique*, p. 557, n.1.

⁶⁸ Cf. *idem*, *La notion d’“a priori”*, p. 281.

⁶⁹ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 13, h VI, n.º 52, linhas 8-12, p. 45.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 4

A METÁFORA DO “MURO DO PARAÍSO” E A CARTOGRAFIA DO CONHECIMENTO

1. “Nota, meu filho, que nos movemos neste mundo através de imagens e de enigmas porque o espírito da verdade não é deste mundo nem pode por ele ser captado a não ser que, parabolicamente e por símbolos por nós conhecidos, sejamos elevados ao desconhecido.”¹ Estas palavras escritas por Nicolau de Cusa um ano antes da sua morte, na *Carta a Albergati*², ao iluminarem retrospectivamente todo o seu percurso filosófico, caracterizam não só a enigmática ciência que é a sua hermenêutica dos nomes divinos, mas também toda a sua reflexão crítica sobre as vias e os limites do conhecimento que fazem da sua metafísica da mente “uma forma prévia da metafísica moderna”³. Não é, pois, de estranhar que, depois de ter tentado caracterizar especulativamente, em algumas das suas principais obras, as nossas faculdades e potências cognitivas, opte também por recorrer inovadoramente à reescrita de uma antiga e bíblica metáfora, como a do “muro do paraíso”, para exprimir não só a distinção, mas também a conceção dinâmica das relações entre a “ratio”

¹ NICOLAU DE CUSA, *Carta a Nicolau Albergati*, Cusanus-Texte, IV, n.º 48, p. 46, linhas 23-26.

² Esta carta foi considerada justamente por Gerda von Bredow uma espécie de testamento filosófico do autor: Cf. G. VON BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*, Heidelberg, Karl Winter, 1955.

³ Cf. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, “Die Philosophie des Nicolaus von Cues. Eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik”, *Archiv für Philosophie*, 3 (1949), pp. 379-399.

e o “intellectus” e entre os princípios lógicos a que cada uma destas instâncias se subordina, devendo merecer-nos especial atenção o lugar da imaginação neste processo de metaforização do conhecimento bem como o princípio da coincidência dos opostos em que todo ele se apoia.

2. Uma análise rigorosa do *De docta ignorantia* permitir-nos-á concluir que, embora a caracterização das faculdades mentais não se encontre ainda definitivamente estabelecida, registando-se alguma flutuação de sentido sobretudo na utilização do conceito de “intellectus”, que ora designa a mente no seu conjunto, ora apenas uma das instâncias da mente, é possível, no entanto, perceber que estão já delineados, com alguma clareza, não só o concurso das quatro instâncias ou regiões no processo do conhecimento (sentidos, imaginação, razão e intelecto), mas também a distinção que entre elas se estabelece. Com efeito, logo no capítulo 4 do Livro I, ao falar-se do nosso conhecimento das coisas, fala-se da possibilidade de as apreender através dos sentidos, da razão e do intelecto⁴, e no capítulo 10 do mesmo livro põe-se, como condição para chegar à “intelligentia” mais simples e abstrata do Máximo, a necessidade de rejeitar o que se capta pelos sentidos, pela imaginação ou pela razão⁵. Mas, no Livro II, as diversas enumerações das potências cognoscitivas remetem já com toda a clareza para as quatro instâncias. É assim que, no capítulo 5, o dito de Anaxágoras, segundo o qual “tudo está em tudo”, é aplicado aos sentidos, à imaginação, à razão e ao intelecto⁶, permitindo a referência aos platônicos no capítulo 9⁷ concluir que este escalonamento e a caracterização das diferentes instâncias é herdada, entre outros, de Thierry de Chartres. Já no 3.º livro é claramente assumida a posição da

⁴ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 4, Editio minor, n.º 11, linhas 9-10, p. 16.

⁵ Cf. *idem, ibidem*, L. I, cap. 10, n.º 27, linhas 11-15, p. 36.

⁶ Cf. *idem, ibidem*, L. II, cap. 5, n.º 119, linhas 15-19, p. 40.

⁷ Cf. *idem, ibidem*, L. II. H. I, cap. 9, n.º 144, linhas 10-13, p. 68.

razão entre os sentidos e o intelecto⁸, sendo também reconhecida, com as suas implicações éticas, a necessidade de subordinar os sentidos à razão e a razão ao intelecto⁹.

Quando se trata de estabelecer a diferença entre estas instâncias, aparecem também já esboçados, com uma certa nitidez, os caminhos que os escritos posteriores irão percorrer, nomeadamente no que se refere à contraposição entre a “ratio” e o “intellectus”, sendo quase sempre o motivo da “coincidência dos opostos” a definir os termos em que essa demarcação pode ser estabelecida. É assim que, logo no capítulo 4 do Livro I, se afirma explicitamente que a nossa capacidade de inteção não pode “combinar os contraditórios no seu princípio pela via da razão, porque caminhamos só através daquelas coisas que se nos tornam claras por natureza e a razão, situando-se longe desta força infinita, não pode ao mesmo tempo ligar os contraditórios que distam infinitamente uns dos outros”, acrescentando logo a seguir, numa referência implícita às capacidades do intelecto: “vemos, pois, incompreensivelmente, acima de todo o discurso da razão, que a maximidade absoluta é infinita, que nada se lhe opõe, e que com ela coincide o mínimo.”¹⁰ Já ao tratar dos símbolos e da forma como eles devem ser utilizados e superados para chegar ao máximo simplicíssimo, se entende 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 abstrata, em que todas as coisas são uma só”¹¹. Está obviamente subjacente a todas estas considerações a percepção da razão como a faculdade que se move no âmbito da finitude, da discriminação e da determinação, sujeitando-se, por isso, ao princípio fundamental da lógica aristotélica que é o princípio de não contradição, sendo também

⁸ Cf. *idem, ibidem*, L. III, cap. 6, n.º 215, linhas 4-11, p. 40.

⁹ Cf. *idem, ibidem*, L. III, cap. 6, n.º 217, linhas 15-18, p. 42.

¹⁰ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 4, n.º 12, linhas 18-25, p. 18.

¹¹ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 10, n.º 27, linhas 11-15, p. 36.

essa a faculdade responsável pela imposição dos nomes¹². É neste contexto que se compreende que a implícita superioridade do intelecto em relação à razão se fundamenta numa capacidade que implica naturalmente o princípio da coincidência como único princípio suscetível de proporcionar uma orientação na apreensão da incompreensível natureza do máximo: “Apreendes, assim, pelo intelecto, como o máximo não é idêntico a nada nem de nada é diferente e como tudo é nele, a partir dele e por ele, porque é circunferência, diâmetro e centro.”¹³

Importa ainda captar algumas das referências mais significativas ao papel específico da imaginação, na sua relação com a razão e o intelecto, para podermos posteriormente ver em que medida esta instância do conhecimento está ou não também presente no desenvolvimento dado à metáfora do muro do paraíso. No que se refere às superiores aptidões e funções do intelecto, a imaginação assume sempre, no texto de Nicolau de Cusa, um lugar paradoxal: tal como as proposições de Wittgenstein no *Tractatus* devem ser vistas como uma escada que, uma vez utilizada, tem de se lançar fora¹⁴, também os produtos da imaginação são simultaneamente indispensáveis e rejeitáveis no caminho para o Máximo absoluto. Com efeito, se o intelecto toma como fácil o que aparece como impossível à imaginação¹⁵ e se, para chegar à unidade máxima, é necessário rejeitar tudo o que é imaginável e racionalizável¹⁶, reconhece-se, por outro lado, que o intelecto, no caminho da doura ignorância, encontra

¹² Cf. *idem, ibidem*, L. I, cap. 24, n.º 74, linhas 10-12, p. 96.

¹³ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 21, n.º 65, linhas 1-4, p. 86. Não deixa, ao mesmo tempo, de ser significativo que, no Livro III (cap. 7, n.º 226, linhas 4-8, p. 52), esta superioridade do intelecto sobre a razão radique, por um lado, na sua capacidade de se desligar do corpóreo e do material, ou seja, na sua capacidade de apreender sem imagens fantasmáticas e, por outro lado, na sua natureza supratemporal: “Sic et veritas animae contracta est ut umbra animae a tempore absolutae; videtur enim potius sensus aut ratio quam intellectus, dum est in tempore, ubi sine phantasmatis non apprehendit; et supra tempus elevata intellectus est ab his liber et absolutus.”

¹⁴ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54.

¹⁵ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 14, Editio minor, n.º 37, linhas 3-5, p. 52.

¹⁶ Cf. *idem, ibidem*, L. I, cap. 10, n.º 27, linhas 11-14, p. 36.

um importante auxílio nas comparações¹⁷, nomeadamente nas comparações matemáticas, precisamente aquelas que escapam, por um lado, à sujeição total à mutabilidade sensível, mas não carecem dos meios pelos quais podem ser imaginadas, o que justifica o facto de terem sido privilegiadas pelos sábios nos percursos do intelecto¹⁸. A imaginação está, assim, presa ao finito, mas o intelecto, que se propõe investigar o infinito, não consegue dispensar o recurso às imagens finitas que a imaginação lhe proporciona.

3. Antes de passarmos ao *De visione Dei*, texto em que toda esta teoria aparece traduzida plasticamente na metáfora do “muro do paraíso”, convirá determo-nos, ainda que brevemente, no *De coniecturis*, obra que estabelece com contornos mais precisos a progressão sentidos, razão e intelecto no quadro das quatro unidades mentais, que incluem Deus como última e sumamente perfeita unidade¹⁹. Apresentada esta teoria no capítulo IV do primeiro livro daquela obra e desenvolvida nos quatro capítulos imediatamente a seguir, ela é retomada no capítulo 16 do segundo livro. Começando da unidade inferior para a unidade superior, resulta deste tratamento das regiões cognoscitivas que a mente se articula com a verdade por intermédio da última unidade que são os sentidos, por intermédio da terceira unidade que aqui é designada alma e por intermédio da segunda unidade chamada intelecto ou inteligência e que acima da unidade intelectual e como sua raiz se encontra a unidade divina. Falando de unidades mentais, sublinha-se, por um lado, a unidade da mente que está subjacente a cada uma destas regiões, mas acentua-se, por outro lado, o seu desdobramento nas diversas instâncias ou potências em que ela se exprime e em que o seu movimento se concretiza. Não vamos deter-nos na natureza dos sentidos, na sua pas-

¹⁷ Cf. *idem, ibidem*, L. I, cap. 17, n.º 51, linhas 1-3, p. 68.

¹⁸ Cf. *idem, ibidem*, L. I, cap. 11, n.º 31, linhas 6-14, p. 42.

¹⁹ Cf. *idem, De coniecturis*, L. I, cap. 4, h III, n.ºs 13 e 14.

sividade ou atividade, nem na questão da pertinência de poderem ser considerados uma unidade mental, mas, no contexto desta nossa reflexão, interessa-nos fundamentalmente centrar a atenção na segunda e na terceira unidades.

A segunda unidade desdobra-se em duas instâncias que no capítulo 16 aparecem claramente distintas e que o capítulo 8 do *Idiota de mente* pormenorizará também: por um lado, a instância da imaginação, mais voltada para a configuração dos dados provenientes dos sentidos; por outro lado, a instância especificamente racional, através da qual se exerce a capacidade discriminativa da mente. Esta dupla orientação da alma racional prende-se com a sua situação intermédia entre os sentidos, ligados à matéria corpórea, e o intelecto, domínio da pura inteligibilidade, como se depreende do passo em que Nicolau de Cusa lhe aplica a “Figura paradigmática”²⁰. Pela imaginação, a mente humana pode formar imagens dos objetos na sua ausência e pela razão distingue-os, analisa-os, discrimina-os, numera-os, denomina-os, mede-os e opera mesmo a sua definição. Não deixa de ser, no entanto, interessante constatar que, no *Idiota de mente*, se afirma que, apesar de a razão ser a instância mais próxima da inteligência pura e, por isso, mais liberta do peso dos sentidos, ela é ainda considerada como uma potência em que a alma se serve do “instrumento corpóreo”²¹, ou não fosse justamente esta a potência cognoscitiva em que se dá a criação dos instrumentos para medir o tempo e o movimento e que constitui a sede das ciências do “quadrivium”, como a aritmética, a geometria, a música e a astronomia²².

Acima da razão situa-se a força do intelecto, no qual a mente atinge a perfeição do seu movimento²³. Todavia, a determinação da natureza do intelecto num discurso sobre as potências cognoscitivas apresenta um

²⁰ Cf. *idem, ibidem*, L. II, cap. 16, h III, n.º 157, linhas 3-10, p. 156.

²¹ Cf. *idem, Idiota de mente*, cap. 8, h V, n.º 115, linha 3, p. 170.

²² Cf. *idem, De ludo globi*, L. II, h IX, n.º 93.

²³ Cf. *idem, Idiota de mente*, cap. 8, h V, n.º 108, linhas 7-9, p. 162.

carácter paradoxal: é que se, por um lado, parece clara a sua anterioridade relativamente à razão, por outro lado, tendo em conta que o nosso discurso é, fundamentalmente, um discurso racional, é-lhe inacessível a unidade intelectual que, por ser a raiz da unidade racional, assim se vê remetida já para o próprio plano do inefável²⁴. Mas esse mesmo facto de o intelecto ser a raiz da razão permite que o *De coniecturis* caracterize a atividade do intelecto insistindo na sua capacidade de operar a união e a conciliação dos opostos, ou melhor, para utilizar os próprios termos de Nicolau de Cusa, para operar a complicação dos opostos na raiz da sua unidade²⁵.

Ainda mais inacessível ao nosso conhecimento é a primeira unidade, a unidade divina, em que a verdade existe tal como é²⁶ e à qual corresponde, em último grau, a visão, não a visão intuitiva intelectual característica da segunda unidade, mas a visão suprema da verdade em si que escapa a qualquer possibilidade cognoscitiva humana, irremediavelmente circunscrita ao mundo da alteridade e que, para nós, assume apenas uma dimensão escatológica²⁷.

4. O discurso de Nicolau de Cusa sobre as instâncias do conhecimento em que se explica o poder da nossa mente é, quase em sentido moderno e kantiano²⁸, um discurso crítico, mas é também, talvez por

²⁴ Cf. *idem*, *De coniecturis*, L. I, Cap. 6, h III, n.º 25, linhas 1-5, p. 32 e n.º 26, linhas 1-3.

²⁵ Cf. *idem*, *ibidem*, L. I, cap. 6, h III, n.º 23, linhas 6-8.

²⁶ Cf. *idem*, *ibidem*, L. I, cap. 4, h III, n.º 15, linhas 1-7, p. 20.

²⁷ Cf. *idem*, *ibidem*, L.II, cap. 16, h III, n.º 167, linhas 15-22, p. 169.

²⁸ Sobre o confronto entre a perspetiva gnosiológica de Nicolau de Cusa e o criticismo kantiano, cf. entre outros: E. CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias modernas*, I, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953; E. COLOMER, "Nicolau de Cusa (1401-1464). Um pensador na fronteira de dois mundos", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 20 (1964), p. 418; M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 149; J. KOCH, *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1956, p. 48; Joseph STALLMACH, "Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4 (1964), pp.339-356; *idem*, "Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-*

esse mesmo facto, um discurso irónico, na medida em que, ao definir as regiões do conhecimento, define simultaneamente os seus limites e fronteiras e, ao definir esses mesmos limites e fronteiras, não pode deixar de os transgredir no próprio ato da sua definição. A esta ironia, que supõe uma capacidade permanente de distanciamento relativamente ao que é dito pela sua radical inadequação ao que com ele é visado, corresponde, em termos metodológicos, a via simbólica e, por isso, não é de estranhar que uma das formas mais privilegiadas pelo autor para exprimir a cartografia do conhecimento que aqui é suposta e as suas respetivas regiões²⁹ se traduza numa metáfora que emerge ela própria no seio de uma obra inteiramente marcada pela sua configuração igualmente metafórica. Assim, no contexto da reflexão sobre o olhar omnividente do *De visione Dei* emerge o mapa do nosso conhecimento desenhado pelo olhar finito e contraído com que respondemos a esse olhar omnividente. E é no desenho desse mapa que irrompe, no capítulo 9, a metáfora do muro do paraíso que, na sua primeira formulação, deixa já claramente estabelecida a sua configuração gnosiológica. Após o delineamento de um percurso para Deus em que se apresenta a coincidência dos opostos como incontornável ponto de passagem para o acesso à verdade, e também depois de afirmar que “é necessário entrar na escuridão, admitir a coincidência dos opostos sobre toda a capacidade racional e procurar a verdade aí onde se depara a impossibilidade e acima dela, acima tam-

Gesellschaft, 6 (1967), pp.50-53; *idem*, “Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De quaerendo Deum*”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 11 (1975), pp. 86-116; Theo VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und Menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, J. Briill, 1977, pp. 109-112.

²⁹ Limitámo-nos, na introdução anterior, a apontar brevemente os primeiros passos do Cusano para esta teoria das regiões cognoscitivas. Que nas últimas obras esta teoria se mantém é o que poderá ser comprovado com uma passagem quer pelo *De ludo globi*, (cf., por exemplo, L. II, h IX, n.º 104), quer pelo *Compendium* (cf. sobretudo capítulos 4-6 e capítulo 10). Veja-se também o capítulo 8 do mesmo *Compendium* onde é apresentada uma outra metáfora igualmente cartográfica para falar do próprio processo do conhecimento, a metáfora do *homo cosmographus*.

bém de toda a ascensão intelectual mais elevada”³⁰, Nicolau de Cusa confessa: “E descobri o lugar em que de modo desvelado te descobres, cercado pela coincidência dos contraditórios. É esse o muro do paraíso em que habitas; a sua porta guarda-a o espírito altíssimo da razão, que não franqueará o acesso a não ser que seja vencido. Por isso, é para lá da coincidência dos contraditórios que poderás ser visto e nunca alguém dela.”³¹ Desde esta primeira referência fica marcado o tom com que a metáfora será posteriormente utilizada, já que é claramente para uma definição das regiões do conhecimento que ela aponta: o muro é o muro da coincidência, aqui assumida expressamente como coincidência não apenas de opostos ou contrários mas explicitamente de contraditórios; a região para cá (*citra*) desse muro é a região da razão, cujo espírito, marcado pelo princípio de não contradição, substitui aqui o anjo colocado por Deus à entrada do paraíso; a região da unidade divina não é a da coincidência, mas a que se situa para lá (*ultra*) da coincidência; finalmente, o ponto mais alto da ascensão intelectual parece situar-se acima da razão³², mas fora do espaço interior ao muro, o que nos permite concluir que se situaria precisamente no próprio muro em si, sendo assim a coincidência a região do intelecto (numa convergência, aliás, com a teoria desenvolvida no *De coniecturis*). A metáfora do paraíso em que a metáfora do muro se inscreve, radica na Bíblia (*Gênesis*, 3, 23-24) e foi, como refere R. Haubst³³, profusamente tratada na Idade Média e mesmo nos séculos XVI e XVII, quer na pintura quer na literatura, quer mesmo na arquitetura. A partir dela teceram alguns autores certas variações em torno do muro, com especial destaque para Berthold von Regens-

³⁰ *Idem*, *De visione Dei*, cap. 9, h VI, n.º 36, linhas 1-7, p. 34.

³¹ *Idem*, *ibidem*, Cap. 9, h VI, n.º 37, linhas 7-12, p. 35.

³² Sobre as marcas, no *De visione Dei*, da distinção entre a razão e o intelecto, cf. cap. 22, n.º 100, p. 78 e cap. 24, n.º 111, pp. 84-85.

³³ Cf. R. HAUBST, “Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der ‘Mauer der Koinzidenz’”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 168-171.

burg, Mechtild von Magdeburg e mesmo Mestre Eckhart³⁴, mas uma leitura atenta dos diversos passos permite-nos concluir que tais variações têm fundamentalmente uma dimensão soteriológico-escatológica. Daí que seja evidente a originalidade do cusano, pois, como refere o próprio Haubst, “o ponto fulcral de toda a simbólica do muro reside nos acentos cognoscitivo-teoréticos que Nicolau de Cusa reúne uns com os outros sob o pensamento condutor da ‘coincidência dos opostos’”³⁵. Nas vinte e duas ocorrências registadas por este investigador essa dimensão gnosiológica é uma constante, ainda que, em alguns casos, ao cruzar a referência ao muro com a referência ao “jardim das delícias” se possa perceber igualmente a presença de conotações escatológicas, com evidentes implicações éticas³⁶. É sempre, no entanto, a coincidência que está em causa, seja ela a coincidência dos diferentes momentos temporais³⁷, a coincidência da “complicatio” com a “explicatio” que arrasta consigo a coincidência da nossa entrada com a nossa saída do muro³⁸ numa profunda dinamização do processo do conhecimento e do inter-relacionamento das potências cognoscitivas³⁹, a coincidência do tudo com o

³⁴ Cf. *idem, ibidem*, pp. 169-170, n. 13.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 171.

³⁶ É também para esta dimensão gnosiológica com as suas implicações éticas que W. Haug chama a atenção no seu texto “Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in *De visione Dei*”, *Theologische Zeitschrift*, 45 (1989), pp. 216-230, ao articular o movimento de pensamento para que esta metáfora apela com a experiência de liberdade que lhe é inerente e ao concluir sintomaticamente (p. 230) que “die Mauer des Paradieses liegt als *coincidentia oppositorum* im menschlichen Geist selbst.”

³⁷ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, Cap. 10, h VI, n.º 42, linhas 7-9, p. 38.

³⁸ Cf. *idem, ibidem*, Cap. 11, h VI, n.ºs 45 e 46, pp. 40-41.

³⁹ Presentifica-se assim também na exploração da metáfora do muro o carácter holístico e dinâmico para que apontava, por exemplo, o *De coniecturis*, L. II, cap. 16, h III, n.º 159, linhas 10-15, pp. 159-160. A este propósito cf. a articulação a que se refere Stallmach entre movimento redutivo-transcendental e movimento dedutivo-transcendental em “Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De quaerendo Deum*”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 11 (1975), pp. 86-116; cf. também a indissociabilidade entre dedução e redução a que alude J. Hirschberger em “Gegenstand und Geist bei Nikolaus von Kues”, *Studium Generale*, 21 (1968), pp. 274-284.

nada⁴⁰, do criar com ser criado⁴¹, do poder ser feito com o poder fazer e da potência com o ato⁴², da pluralidade com a singularidade⁴³ e do amante com o amável⁴⁴. Mas essa coincidência, ao ser focada a propósito do muro, é-o em função da definição do poder e dos limites tanto das nossas instâncias cognoscitivas, como do nosso poder discursivo e denominativo (“o termo de qualquer modo de significar dos nomes é o muro para lá do qual te vejo” e “todo o conceito tem o seu termo no muro do paraíso”⁴⁵). O objetivo da metáfora é, assim, sobretudo, gnsiologicamente geográfico ou cartográfico: estabelecer fronteiras, definir espaços, circunscrever limites. E é justamente nesse sentido que se compreende a aproximação que Donald Duclow fez entre esta metáfora e o *id quo maius cogitari nequit* e o *maius quam cogitari possit* do *Proslogion* de Anselmo⁴⁶, embora a comparação não possa ser levada até ao fim, na medida em que, como já tive oportunidade de referir noutro texto⁴⁷, o muro, “na geografia discursiva cusana”, supõe uma lógica intelectual coincidental que não aparece ainda no texto anselmiano, pois todo o discurso sobre o *maius quo cogitari nequit/maius quam cogitari possit* se baseia na lógica racional da *reductio ad absurdum* e não em qualquer instrumento semelhante ao princípio metodológico da coincidência dos opostos. Assim, em Anselmo, apesar de se estabelecer o limite e apesar de se poder entender a fórmula do cap. 15 (*maius quam cogitari possit*) como a abertura para uma *via negativa*, esse limite não constitui uma zona discursiva diferente da que lhe é anterior, sendo um limite sem espaço, que

⁴⁰ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, , cap. 12, h VI, n.º 48, linhas 2-3, p. 41.

⁴¹ Cf. *idem, ibidem*, cap. 12, h VI, n.ºs 49 e 50, pp. 42-43.

⁴² Cf. *idem, ibidem*, cap. 15, h VI, n.º 61, linhas 14-17, p. 52.

⁴³ Cf. *idem, ibidem*, cap. 17, H. VI, n.º 74, linhas 3-5, p. 60.

⁴⁴ Cf. *idem, ibidem*, cap. 17, h VI, n.º 75, linhas 2-9, pp. 60-61.

⁴⁵ *idem, ibidem*, cap. 13, h VI, n.º 51, linhas 8-9 e 11-12, p. 44.

⁴⁶ Cf. Donald DUCLOW, “Anselm’s *Proslogion* and Nicholas of Cusa’s Wall of Paradise”, *Downside Review*, 100 (1982), pp. 22-30.

⁴⁷ Cf. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1997, pp. 209, 210, n.202.

separa o discurso da mística, enquanto em Nicolau de Cusa é um limite preenchido pelo intelecto que funciona como uma espécie de trampolim para a zona que se lhe segue e que é indizível e inconceitualizável. Com efeito, é claramente afirmado que o espaço interior ao muro ultrapassa mesmo a potência de todo o intelecto, de tal maneira que “o que os olhos veem para lá do muro não o podem dizer (*dicere*) nem entender (*intelligere*)”, encontrando-se “dentro do muro da coincidência do escondido e do manifesto”⁴⁸.

Poderá perguntar-se o que é feito da imaginação em toda esta cartografia gnosiológica do muro, uma vez que até agora não encontramos qualquer referência a ela. Assim, importa, antes de mais, dizer que a imaginação não está ausente do *De visione Dei*. Ela aparece referida diversas vezes, tanto para ser enumerada ao lado das outras instâncias do conhecimento⁴⁹, como para sublinhar os seus limites⁵⁰, os quais dizem fundamentalmente respeito à sua incapacidade para captar qualquer coincidência de opostos a partir da figuração plástica do olhar omnividente. Mas é precisamente aqui que se revela o carácter paradoxal, mas ao mesmo tempo rico e fecundo da estratégia cusana. É que, por um lado, todo o livro assenta no movimento que a imaginação permite imprimir quer à nossa razão, quer ao nosso intelecto e, se tivermos em conta que é a imaginação a instância operadora das comparações, porque é nela que radica a nossa capacidade de figurar, então temos de concluir que a metáfora do muro, aquela que nos permite desenhar o mapa cartográfico do conhecimento, é uma sublime expressão da nossa potência imaginativa. Mas, por outro lado, desenhar esse mapa é entrar no inacessível e descrever o que não pode ser descrito, porque nem a imaginação tem acesso ao muro que é o intelecto, nem pode vislumbrar o que para lá

⁴⁸ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 17, h VI, n.º 75, linhas 9-14, p. 61.

⁴⁹ Cf. *idem, ibidem*, cap. 24, h VI, n.º 109, linhas 10-15 e n.º 111, linhas 10-13.

⁵⁰ Cf. *idem, ibidem*, “Praefatio”, H. VI, n.º 3, linhas 8-10 e linhas 16-18; Cap. 9, n.º 32, linhas 6-10.

do muro se oculta. Assim, a metáfora que a imaginação desenha é uma metáfora que se curto-circuita a si própria nesse mesmo desenho, traduzindo o paradoxo de toda a mística do *logos*: dizer o indizível. Desenhando-a, a imaginação quase não tem lugar nela (ou, quando muito, ocupa um dos muitos lugares para cá do muro), mas sem ela é a própria metáfora que não tem lugar e, com isso, a possibilidade de aceder (sempre simbolicamente) ao mundo do conhecimento.

5. Entretanto, e com esta nota concluiria as presentes reflexões em torno da metáfora do muro do paraíso e da cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa, não deixa de ser interessante verificar que, fazendo tal metáfora apenas a sua aparição neste texto que acaba por revelar, nas suas linhas, os limites profundos da imaginação, há, no entanto, um conjunto de categorias, fundamentais no pensamento do autor, cujo radical nela encontra a sua origem e que dela passam para todos os outros textos: as categorias de *translatio*, *transcensus*, *transsumptio*, com os verbos que lhes andam associados como *transcendere*, *transferre*, *transsilire* ou *transsumere*. Marcadas pelo prefixo “trans”, mesmo sem se referirem explicitamente à metáfora do muro, estes conceitos e o movimento para que apontam supõem-na sempre, e o lugar que ocupam no pensamento do autor é, assim o cremos, fulcral para compreender não só a sua mística, mas também o seu projeto existencial, praxístico e societal⁵¹. As metáforas, afinal, são sempre formuladas para serem ultrapassadas numa caminhada cujo sentido é a fonte da vida, do saber e do discurso na sua misteriosa plenitude.

⁵¹ Cf. a este propósito, o nosso texto “*Coincidentia oppositorum, concordia* e o sentido existencial da *transsumptio* em Nicolau de Cusa”, in J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 25 a 9 de Novembro de 2001*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2001, pp. 213-243, retomado no capítulo 12 deste livro.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 5

VIRTUALIDADES HERMENÊUTICAS DA DOUTA IGNORÂNCIA NA RELAÇÃO PEDAGÓGICA

Da ignorância

A mão
que entregava à tua
os primeiros sinais do verão
já não sabe o caminho – é como se
em vez de aprender fosse cada vez mais
e mais ignorante. Ou ignorar
fosse todo o saber

(EUGÊNIO DE ANDRADE)

A flor

Pede-se a uma criança. Desenhe uma flor! Dá-se-lhe papel e lápis. A criança vai sentar-se no outro canto da sala onde não há mais ninguém. Passado algum tempo o papel está cheio de linhas. Umhas numa direção, outras noutras; umas mais carregadas, outras mais leves; umas mais fáceis, outras mais custosas. A criança quis tanta força em certas linhas que o papel quase não resistiu. Outras eram tão delicadas que apenas o peso do lápis já era demais.

Depois a criança vem mostrar essas linhas às pessoas: uma flor! As pessoas não acham parecidas estas linhas com as de uma flor! Contudo, a palavra flor andou por dentro da criança, da cabeça para o coração e do coração para a cabeça, à procura das linhas com que se faz uma flor, e a criança pôs no papel algumas dessas linhas, ou todas. Talvez as tivesse posto fora dos seus lugares, mas, são aquelas as linhas com que Deus faz uma flor!

(ALMADA NEGREIROS)

1. Se mergulharmos nas raízes helênicas do filosofar ocidental, verificamos que a aprendizagem do saber e a sua tradução discursiva comportaram, desde sempre, uma simultânea componente reflexiva que poderíamos designar como o pensamento da ignorância. É esse pensamento da ignorância que se descobre no aristotélico reconhecimento do espanto como origem do filosofar, mas era já também ele que singularizava a atitude socrática no contexto sofista em que irrompe, tal como se inscrevia como ponto de partida para a libertação na “alegoria da caverna” desenvolvida por Platão na sua *República*. Pensamento da ignorância é-o também a dúvida cética, mas de uma forma diferente, fechada e redutora de todas as potencialidades discursivas humanas face ao horizonte de verdade a que pretendem aspirar; igualmente o relativismo é uma forma de pensar a ignorância através da aceitação da pluralidade das razões com que o real pode ser dito na sua polifonia, deslizando frequentemente para uma resignação conformista face à fragmentação que se escreve na multiplicidade de culturas e na labiríntica pluralidade de valores em que essa multiplicidade aparentemente se perde. Sendo assim, não é de admirar que muitos filósofos ao longo da história tenham aceitado a consciência da ignorância como a suprema forma de saber, que “curto-circuita” todos os dogmatismos, sejam eles de origem cética, teológica ou simplesmente racionalista. Fizeram-no com múltiplos intuitos, e, tantas vezes, ironicamente, para incorrerem em outros dogmatismos de sinal idêntico ou contrário. O ceticismo de Sanchez ou o racionalismo de Descartes são disso claro exemplo.

Mas, neste contexto, merece-nos particular atenção a época atual. Talvez nunca como neste início de século e de milénio a estrutura social tenha sido tão marcada pela importância da ciência, entendida na dimensão mais positiva que a Modernidade galilaico-newtoniana lhe emprestou, ou seja, a ciência realizada na sua vertente técnica e servida pelos seus laicos sacerdotes, que, decerto sem o terem lido, bem cedo aprenderam a lição de Augusto Comte e ainda mais cedo deram corpo à utopia, de Francis Bacon, de uma “Nova Atlântida” construída a par-

tir do poder que a ciência confere a quem se dedica ao seu serviço e se congrega na sua irmandade¹. Com efeito, se o voto e o referendo popular parecem ser as formas de legitimação das democracias ocidentais, a “pretensa cientificidade” das suas opções surge como a grande legitimação da outra face dos nossos regimes: a tecnocracia. E esse facto é tanto mais importante quanto se verifica que qualquer discurso sobre a desigualdade nas sociedades ocidentais não pode deixar de percorrer dois motivos cujo paralelismo é, no mínimo, intrigante: as desigualdades de acesso ao poder económico e as desigualdades de acesso ao saber científico, desigualdades essas que o poder político encobre com aquilo que se poderia chamar a “ideologia da competência” e que encontra na Escola o lugar mais adequado à efetiva reprodução do sistema que gera e que o vai sustentando².

À Modernidade, todavia, tem vindo a anunciar-se o seu ocaso, para alguns por saturação, para outros por uma interna dialética que a leva a autoconsumir-se enquanto outros dizem que ela não chegou a realizar-se³. E é neste ocaso da Modernidade, ou neste entre-parêntesis da sua crise, que pretendemos convocar para uma reflexão o negativo da ciência através da qual essa Modernidade se quis emancipadora e profeta de novos futuros. E esse negativo é, precisamente, a ignorância. Mas, paradoxalmente, refletir sobre a ignorância é tomar consciência dela, é, afinal, sabê-la e saber dizê-la, ou seja, é torná-la douda. E as questões com que nos vemos confrontados são estas: em que medida é que uma reflexão sobre a douda ignorância, pensada na sua radicalidade, não poderá fecundar a pedagogia atual e as suas concretizações didáticas? Em que medida tal reflexão não poderá subverter a relação de poder que vicia

¹ Sobre a forma como F. Bacon, enquanto autor da *Nova Atlântida* mais do que enquanto autor do *Novum Organon*, deve ser entendido como o Pai da Modernidade, cf. D. LECOURT, “Le rêve du chancelier Bacon”, in idem, *Contre la peur*, Paris, Hachette, 1993, pp. 15-16.

² Cf. P. BOURDIEU e J. C. PASSERON, *La reproduction*, Paris, Éditions Minuit, 1970.

³ Cf. especialmente J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la Modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

a nossa prática docente e prolonga um sistema que quase inconscientemente assumimos e continuamente perpetuamos? Até que ponto não será possível transformar a consciência da ignorância, o saber do não saber, numa luz interpretativa que gere uma nova atitude libertadora na aprendizagem do filosofar e restitua à filosofia todo o seu potencial crítico e transformador da realidade da vida e da vida da realidade?

Para tentar responder a estas questões, vamos tomar como guia um pensador do século XV: Nicolau de Cusa. Escolhemo-lo, em primeiro lugar, porque foi um dos filósofos que mais se destacou no aprofundamento do tema da douta ignorância, dedicando-lhe mesmo duas das suas primeiras obras, o *De docta ignorantia* e a *Apologia doctae ignorantiae*. Mas escolhemo-lo, também, porque, situando-se na passagem da Idade Média para a Idade Moderna⁴, assistiu ao desmoronamento do racionalismo aristotélico-escolástico, que tem os seus pontos em comum com o desmoronamento do racionalismo científico-técnico dos tempos que correm, erigindo, perante os ventos da mudança, o “saber do não saber” como princípio heurístico de um novo filosofar que talvez o Renascimento tenha provisoriamente acolhido, mas que os novos paradigmas filosóficos e científicos do século XVII depressa lançaram no esquecimento⁵.

Mas se Nicolau de Cusa vai ser nosso guia, não vai, por isso, ser o nosso único tutor. Se com ele aprendemos o saber da ignorância com todas as consequências, com esse saber procuraremos interrogar outros caminhos do saber e outros caminhos da ignorância. E, nessa errância entre o saber e a ignorância, com Jacques Rancière iremos encontrar um pedagogo da primeira metade do século XIX, Joseph Jacotot, que fez

⁴ Com razão já foi considerado um homem de fronteira, situado justamente entre o mundo medieval e o mundo moderno: cf., para o efeito, a excelente síntese do seu pensamento da autoria de E. COLOMER, “Nicolau de Cusa (1401-1464). Um pensador na fronteira de dois mundos”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 20 (1964), pp. 387-405.

⁵ Cf. C. L. MILLER, “A Road Not Taken: Nicholas of Cusa and Today’s Intellectual World”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 57 (1983), pp. 68-77.

furor na Europa culta de então ao proclamar que um mestre o pode ser, ignorando aquilo que se propõe ensinar, isto é, sendo, afinal, um mestre ignorante⁶. Tal como reencontraremos, nesse mesmo peregrinar, um eminente investigador da escola sociológica francesa, Michel Maffesoli, que, num ensaio sobre “o conhecimento do quotidiano”⁷, dedica destacada importância ao princípio de Nicolau de Cusa, a ponto de o transformar num horizonte fecundador de uma nova sociologia da compreensão, atenta à multiplicidade paradigmática e à relatividade racional inerente aos esquemas com que se passa da realidade que se experiencia ao pensamento que a conceptualiza e aos discursos que a pretendem dizer.

Isto significa que esta não será uma reflexão meramente histórica, mas fundamentalmente problemática e provocadora. Começaremos por percorrer os textos em que Nicolau de Cusa se refere à douta ignorância, para depois tentarmos extrair deles algumas coordenadas cuja força interpretativa se manifeste ainda hoje atual. Confrontaremos, com essas coordenadas, algumas das teses subjacentes ao “método do ensino universal” de Jacotot e ao “mestre ignorante” de Rancière. Veremos em que medida confluem ou não para uma reformulação paradigmática do discurso das ciências sociais na atualidade. Finalmente, procuraremos iluminar a relação pedagógica tal como ela deve ser pensada a partir da nova filosofia dialógica com os cristais que formos recolhendo nesta refontalização das nossas heranças conceptuais.

A douta ignorância em Nicolau de Cusa

2. Com a expressão douta ignorância denomina o filósofo e místico Nicolau de Cusa, em 1440, a sua primeira grande obra filosófica, que

⁶ Cf. J. RANCIÈRE, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

⁷ Cf. M. MAFFESOLI, *O conhecimento do quotidiano. Para uma sociologia da compreensão*, trad. de J. Lamy, Lisboa, Vega, s.d.

se desenvolve em três livros, dedicando o primeiro ao “Máximo absoluto”, Deus, o segundo ao “Máximo contraído”, o universo, e o terceiro ao “Máximo simultaneamente absoluto e contraído”, ou seja, Jesus Cristo⁸. Quer isto dizer que, aparentemente, não é a douta ignorância o objeto da obra, mas sim alguns temas tradicionais da filosofia e da teologia. No entanto, o mínimo que se pode dizer é que, ainda que assim seja, a atmosfera que se respira na abordagem desses temas é a da douta ignorância, à qual o autor dedica apenas especificamente dois capítulos, jamais abandonando as intuições aí esboçadas, como o demonstram os seus últimos escritos, nomeadamente o *De venatione sapientiae*, em que são desenvolvidos os campos e os caminhos para a “caça da sabedoria”.

2.1. O primeiro capítulo do *De docta ignorantia* procura mostrar, a partir do seu próprio título, “como saber é ignorar”⁹. O autor começa por constatar em qualquer ser uma tendência natural a realizar-se o melhor que lhe for possível, o que, no caso do homem, dotado de entendimento, se perfaz na realização do desejo intelectual: “Vemos que, por uma graça divina, há em todas as coisas um desejo natural, de modo a serem do melhor modo que lhes permite a sua condição natural, que agem em ordem a esse fim e dispõem dos instrumentos adequados. Entre estes, a conatural capacidade de julgar corresponde ao objetivo de conhecer, para que não seja em vão a apetência e cada um possa atingir no objeto amado o repouso da sua própria natureza.”¹⁰ É, pois, com um tom de otimismo sobre a natureza humana e sobre a sua abertura ao saber que se inicia o discurso cusano e a sua reflexão sobre as possibilidades do conhecimento. No entanto, numa pausa de suspensão, em que o discurso inflete para a forma como se realiza a prática discursiva humana, logo se constata que “toda a investigação consiste numa proporção comparativa fácil ou difícil”, argumentação que con-

⁸ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 2, Editio minor, pp. 10-12.

⁹ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 1, Editio minor, n.º 2, linha 2, p. 6.

¹⁰ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 1, Editio minor, n.º 2, linhas 4-10, p. 6.

duz, subitamente e numa aparente contradição com o otimismo inicial, à dedução de que “o infinito, enquanto infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido.”¹¹ É o conceito de infinito, ontológica e axiologicamente desvalorizado pelos Antigos¹², que, insidiando-se no discurso filosófico com uma positividade quase desconhecida¹³, obriga o homem a mergulhar na negatividade da sua finitude e a experienciá-la reflexivamente na relação com o saber. Mas entre Cila e Caribdes há um rio que desagua no *logos*: entre o dogmatismo e o ceticismo, ergue-se a conclusão do pensador alemão que funciona simultaneamente como ponto de chegada e como ponto de partida. Como ponto de chegada, afirmar que o reconhecimento da incognoscibilidade do infinito não significa a frustração do desejo intelectual: “se o nosso desejo não é em vão, o que desejamos saber é que ignoramos. Se pudermos chegar a tanto, atingimos a douta ignorância”¹⁴. O mais importante é que isto não significa uma sentença de morte sobre o conhecimento. Pelo contrário, e é nisso que a douta ignorância é um ponto de partida, a infinitude do objeto do conhecimento transpõe-se assim para o seu processo e, neste quadro, a perfeição da natureza humana realizar-se-á numa infinda procura da verdade infinita, ou seja, num peregrinar permanente rumo a um objetivo cuja essência se aceita previamente na sua eterna fugacidade ao nosso desejo de posse. As implicações antropológicas são evidentes: se o homem tende para o conhecimento e se o conhecimento é o processo inconcluso, o homem é tarefa sempre iniciada

¹¹ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 1, Editio minor, n.º 3, linhas 1-3, pp. 6-8.

¹² Cf. R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad Clásica*, trad. de F. G. Ríos, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1952.

¹³ Cf. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg, Anton Pustet, 1968, pp. 24-30.

¹⁴ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 1, Editio minor, n.º 4, linhas 11-12, p. 8.

e jamais acabada¹⁵, é, essencialmente, ser e saber abertos, o que não é de menosprezar quando se trata de pensar a relação pedagógica.

O terceiro capítulo deste primeiro livro do *De docta ignorantia* prolonga e acentua estas duas dimensões constituintes do saber do não saber: consciência da ignorância, mas uma consciência que acontece numa caminhada para o saber. Consciência da ignorância, porque assenta na descoberta de que a verdade precisa é incompreensível, já que o entendimento humano só numa relação de alteridade com ela se articula: “O intelecto finito não pode, pois, atingir a verdade das coisas através da semelhança. Com efeito, a verdade não é suscetível de mais nem de menos, consistindo em algo de indivisível, não a podendo medir com precisão nada que não seja o próprio verdadeiro.”¹⁶ Ou seja, só o que partilha a própria essência da verdade na sua plenitude a pode atingir, mas isso é algo que escapa aos limites do nosso intelecto finito. Esta consciência da ignorância acontece, no entanto, numa caminhada para o saber, e só nesta metamorfose do pessimismo em otimismo ganha sentido a metáfora do polígono: “Assim, o intelecto, que não é a verdade, jamais compreende a verdade de modo tão preciso que ela não possa ser compreendida de modo infinitamente mais preciso, pois ele está para a verdade como o polígono para o círculo: por mais ângulos que nele tenha inscritos, tanto mais semelhante será ao círculo, mas nunca será igual, ainda que se multipliquem os seus ângulos até ao infinito, a não ser que se resolva na identidade com o círculo.”¹⁷ Mais uma vez, vemos como a infinitude do objeto do conhecimento se transpõe para o processo do respetivo sujeito, transformando em infinito o desejo que, inscrevendo-se na fronteira do não-saber com o saber, faz doura a igno-

¹⁵ Sobre a dimensão antropológica da doura ignorância cf. K- H- VOLKMANN-SCHLUCK, “Nicolás de Cusa. Idea de un humanismo cristiano”, *Folia Humanística*, 2 (1964), p. 921.

¹⁶ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 3, Editio minor, n.º 10, linhas 1-5, p. 14.

¹⁷ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 3, Editio minor, n.º 10, linhas 5-13, p. 14.

rância de que se alimenta: “Portanto, a quiddidade das coisas, que é a verdade dos entes, é inatingível na sua pureza, e, procurada por todos os filósofos, não foi, no entanto, tal como é, encontrada por ninguém. E quanto mais profundamente doutos formos nesta ignorância, tanto mais nos aproximaremos da própria verdade.”¹⁸

Ao resultado desta aproximação da própria verdade, num movimento que ocorre entre a alteridade e a unidade, chamará o Cardeal alemão, na obra seguinte, conjectura, definindo-a como “uma afirmação positiva que, na alteridade, participa da verdade tal como ela é”¹⁹. A natureza conjectural de todo o saber e de todo o conhecimento é, assim, a outra face de uma ignorância que só é “douta” por se assumir, na sua radicalidade propedêutica, como ignorância.

2.2. A segunda obra em que Nicolau de Cusa retoma mais explicitamente o tema da douta ignorância data de 1449 e é motivada pela reação de João Wenck, que, contra a primeira obra, redige um panfleto intitulado *De ignota litteratura*²⁰. A ele responderá o nosso autor com a *Apologia da douta ignorância*²¹, que, além de retomar algumas das teses fundamentais da primeira obra, a inscreve diretamente na sequência duma tradição assimilada e herdada de outros autores, como Sócrates, Agostinho, Pseudo-Dionísio, e Algazel²².

No entanto, deste texto importa-nos reter fundamentalmente alguns elementos que permitem estabelecer, por um lado, uma articulação fecunda entre o princípio da douta ignorância esboçado por Nicolau

¹⁸ IDEM, *ibidem*, L. I, cap. 3, Editio minor, n.º 10, linhas 18-22, p. 14.

¹⁹ IDEM, *De coniecturis*, L. I, Cap. 11, h III, n.º 57, linhas 10-11, p. 58: “Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.”

²⁰ O texto foi publicado por E. VANSTEENBERGHE, em *Le “De ignota litteratura” de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues. Texte inédit et étude*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1910, pp. 19-41.

²¹ Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915.

²² Cf. NICOLAU DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, p. 12, linhas 19-24 e p. 13, linhas 1-10.

de Cusa e uma nova filosofia da interpretação, que, em termos atuais, poderíamos considerar uma dimensão hermenêutica do filosofar; por outro lado, interessa-nos ver em que medida este saber da ignorância comporta, na sua reflexividade, o estabelecimento dos alicerces de uma nova lógica, que, ultrapassando o carácter redutor de uma lógica não-contraditória, aristotélica, abre as portas ao que se poderia chamar uma dialética coincidencial²³, ou seja, a um discurso assente não no princípio de identidade ou de não-contradição, mas no princípio da coincidência dos opostos.

O primeiro aspeto prende-se com o repensamento, até às últimas consequências, do homem como “*imago Dei*”, e que encontra o seu prolongamento, no que se refere ao universo, na metáfora do “*mundo como livro*”. É assim que o autor, como introdução à retomada da tese da douta ignorância, afirma o seguinte: “Porque aquele que concebe cada criatura como imagem do único criador constata por si mesmo que, já que o ser da imagem não possui absolutamente nenhuma perfeição por si próprio, então toda a sua perfeição deriva daquele de que é imagem. É assim que Deus resplandece nas criaturas como a verdade na imagem. Quem discernir, pois, que a diversidade tão grande de coisas é a imagem de um Deus único, acede incompreensivelmente ao incompreensível, a partir do momento em que abandona toda a diversidade das imagens.”²⁴ Na infinitude do modelo de todas as imagens radica simultaneamente a sua imanência e a sua transcendência: a sua imanência, na medida em que a imagem só o é por nela se refletir o modelo exemplar, e a sua transcendência, já que nenhuma imagem nem todas as imagens são adequadas a uma correta expressão daquele de que são imagem. O caminho da douta ignorância é, assim, o caminho que permite o salto da diversidade de imagens para a unidade do seu modelo: “Deus, que

²³ Cf., a propósito desta nova lógica ou, talvez melhor ainda, desta nova dimensão da lógica cusana, o capítulo 2 deste livro.

²⁴ NICOLAU DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, p. 11, linhas 19-26.

é a verdade, a qual constitui o objeto do intelecto, é inteligível ao mais alto grau e, no entanto, não é inteligível, em virtude da sua sobre-excelsa inteligibilidade. Eis porque só a douda ignorância ou a incompreensibilidade incompreensível é a via mais verdadeira para alguém se elevar até ele.”²⁵

A passagem daqui para a necessidade de refundar e reformular a lógica é dada pela primeira aproximação da metáfora da caça, que irá constituir o motivo fundamental do *De venatione sapientiae*. É que a passagem das imagens para o modelo, mediante um autêntico exercício venatório e interpretativo, postula o recurso à lógica, tal como o cão de caça necessita do faro e da sensibilidade para procurar o fugitivo animal: “É por isso que, tal como um cão de caça, ao seguir os vestígios, se serve de um discurso interno aprendido com a experiência sensível, a fim de chegar, desse modo, ao objeto da sua busca, o mesmo faz, a seu modo, todo o animal [...] e também o faz o homem, que recorre à lógica. Porque, como diz Algazel, a ‘lógica é-nos naturalmente inata, porque é uma força da razão’.”²⁶ E é neste contexto que Nicolau de Cusa distinguirá dois processos discursivos, um no âmbito da razão e outro no âmbito do intelecto: “Por isso, na região da razão, os extremos são distintos, não podendo, por exemplo, coincidir o centro com a circunferência, já que na definição racional do círculo as linhas que vão do centro à circunferência são iguais. Mas na região do intelecto, que vê que o número está complicado na unidade, a linha no ponto e o círculo no centro, capta-se numa visão mental sem processo discursivo a coincidência da unidade com a multiplicidade, do ponto com a linha e do centro com o círculo.”²⁷

²⁵ *Idem, ibidem*, h II, p. 12, linhas 9-13.

²⁶ *Idem, ibidem*, h II, p. 14, linhas 25-27 e p. 15, linhas 1-4.

²⁷ *Idem, ibidem*, h II, p. 15, linhas 8-13.

Alguns séculos mais tarde, um outro filósofo, crente também ele, matemático como Nicolau de Cusa, mas assustado com o silêncio terrível dos espaços infinitos²⁸, distinguirá entre o “esprit de géométrie” e o “esprit de finesse”²⁹ e falará das “razões do coração” que a “razão desconhece”³⁰. Ao fazê-lo, Pascal, afinal, postula, na sequência deste pensador renascentista e mesmo sem o saber, uma outra lógica diferente da lógica aristotélica mas que, com o seu aspeto paradoxal, não deixa de ser uma lógica e de ter a sua lógica. Só que essa lógica que é e essa lógica que tem são, em última análise, uma provocação e um desafio: repto que o não saber faz, do ponto mais baixo a que é possível descer, ao saber entronizado nos seus dogmatismos, nas suas certezas e na sua máxima segurança³¹.

2.3. Imediatamente a seguir à *Apologia da douta ignorância* Nicolau de Cusa escreve um conjunto de quatro diálogos que ficaram conhecidos pelo nome dado à personagem que figura como protagonista em cada um deles: um simples artesão, fazedor de colheres, denominado “Idiota”, termo latino que mais corretamente se poderia traduzir para a nossa língua por “leigo” ou “iletrado”, no sentido de “não erudito”, ou seja, um desconhecedor dos tradicionais conteúdos do saber que fazem com que uma pessoa seja tida como sábia ou especialista nos assuntos sobre que disserta. Não menos interessante é a escolha dos interlocutores deste “idiota”: nos dois primeiros diálogos surge um orador, representante do pendor mais retórico e livresco de muitos humanistas do Renascimento,

²⁸ Cf. PASCAL, *Pensées*, n.º 206, Paris, Librairie Générale Française, 1992, p. 105.

²⁹ Cf. *idem, ibidem*, n.ºs 1-4, pp. 1-5.

³⁰ *Idem, ibidem*, n.º 277, p. 134.

³¹ Não é por acaso que a douta ignorância é também um dos temas preferidos por Pascal. Veja-se, por exemplo, o fragmento n.º 327, pp. 154-155: “Le monde juge bien des choses, car il est dans l’ignorance naturelle qui est le vrai siège de l’homme. Les sciences ont deux extrémités qui se touchent. La première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L’autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes, qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu’ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance d’où ils étaient partis; mais c’est une ignorance savante qui se connaît.”

a que se acrescenta, a partir do terceiro, um filósofo, representante típico dos escolásticos e das suas pretensas respostas a todos os problemas e a todas as questões. Esta configuração do discurso e do porta-voz do pensador alemão não é inocente nem insignificante para o tema que estamos a abordar. Com efeito, escolher um “iletrado” como arauto das suas ideias, num contraponto à retórica e à filosofia tradicional, é assumir, à partida, a douta ignorância como a base mais legítima para um discorrer sobre a sabedoria (primeiro e segundo diálogos) e sobre a mente (terceiro diálogo).

Mas não é só a escolha das personagens que faz desta obra uma referência importante para um percurso sobre o “saber do não saber”. É também o modo como tais personagens são introduzidas, o contexto em que isso ocorre e a articulação que, a partir daí, é possível estabelecer com uma das metáforas privilegiadas por este autor e a que já atrás fizemos referência: a metáfora do mundo como livro.

Encontramo-nos com o Orador numa praça, ou, mais concretamente, num mercado. É a azáfama quotidiana que nos rodeia. A experiência do dia-a-dia. E é dessa azáfama e dessa experiência que o “Iletrado” vai partir para interpelar a vã soberba do orador, criticando a procura da verdade como este a realiza, devido ao facto de o fazer de uma forma indireta, e por isso mesmo artificial, e não duma forma direta, imediata, no lugar, no espaço e no tempo em que ela acontece e se manifesta. Não é nos livros dos escritores antigos que se encontra o alimento natural do entendimento, pois o que neles se encontra mais não é do que apenas o que os seus autores puderam descobrir. Com efeito, antes de haver livros, os sábios alimentaram-se na procura da verdade em outros campos que não o da escrita dos homens, e, talvez por isso, eles tenham avançado muito mais na sabedoria do que aqueles que se lhes seguiram: “Aqueles que primeiro se dedicaram a escrever sobre a sabedoria não cresceram devido ao alimento dos livros que ainda não existiam, mas tornaram-se perfeitos por um alimento natural. E estes foram bem superiores em sabedoria aos que julgaram fazer progressos através dos

livros.”³² A erudição proporcionada pela leitura dos livros humanos gera quase inconscientemente a consciência de que se sabe, enquanto a visão direta do mundo, aliada ao desconhecimento ou à relativização do saber livresco, gera a douda ignorância que é uma forma de sabedoria bem mais elevada que a ciência livresca e erudita: “Esta é, talvez, a diferença entre ti e mim: tu julgas-te sábio, embora não o sejas, e, por isso, és soberbo; eu, em contrapartida, sei-me ‘idiota’ [iletrado], e por isso sou mais humilde. Talvez por isso seja mais sábio.”³³ Tais considerações provocam o espanto do Orador e é em resposta a esse espanto que se gera o seguinte diálogo bem delicioso: “ORADOR: Como podes ter chegado à ciência da tua ignorância se és ‘idiota’ [iletrado]? IDIOTA: Não através dos teus livros, mas dos de Deus. ORADOR: Quais livros? IDIOTA: Os que ele escreveu com o seu dedo. ORADOR: Onde se encontram? IDIOTA: Por toda a parte.”³⁴ Aqui, a douda ignorância começa já a vencer, pelos seus argumentos, o excesso de argumentos do saber livresco. Ou melhor, mais do que pelos seus argumentos, ela começa a vencer a ciência e a erudição pelo “livro do texto” que escolhe, pelo “manual” em que aprende: a vida, o mundo e a experiência na sua fecunda legibilidade. É, explicitamente, uma recusa perentória daquilo que poderíamos chamar o duplo saber: a explicação, que em vez de ampliar reduz, a reescrita, como se fosse a verdadeira escrita, a lição feita discurso, absolutizando alguns dos seus lugares e esquecendo que qualquer discurso mais não é do que um entre múltiplos percursos em que o Verbo se faz carne, isto é, em que a sabedoria se materializa em realidade. Ou seja: tudo o que afasta da vida gera, desnecessariamente, mais uma distância, um obstáculo, que o verdadeiro pensamento da vida deverá voltar a abolir para a reencontrar na sua plenitude.

³² NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, h V, n.º 3, linhas 2-5, p. 5.

³³ *Idem, ibidem*, L. I, h V, n.º 4, linhas 2-4, p. 6.

³⁴ *Idem, ibidem*, n.º 4, linhas 5-11, pp. 6-7.

Dizer que “a sabedoria clama nas praças e nas ruas”³⁵ é dizer que o visível é símbolo do invisível, símbolo que pressupõe um excesso de sentido que o visível, na sua manifestação do invisível, contrai mas não esgota, indicia mas não diz na sua riqueza transbordante. E é precisamente neste quadro que a douda ignorância se abre ao exercício do filosofar como exercício interpretativo, na linha do que já havia sido referido na *Apologia*. Significativa, a este propósito, é a conversa entre o “Idiota” (Iletrado) e o “Filósofo”, aquando da respetiva apresentação pelo “Orador”: “IDIOTA: Dedico-me com prazer a estes exercícios os quais alimentam substancialmente o corpo e a mente. Penso que se esse, que trazes até mim, é um filósofo, não me desprezará por me dedicar à arte das colheeres. FILÓSOFO: Bem dito. Lê-se que também Platão, em certos momentos, se dedicava à pintura, o que, pode pensar-se, jamais teria feito se isso fosse contrário à especulação. ORADOR: Por isso, talvez Platão tivesse familiaridade com os exemplos tirados da arte da pintura, graças aos quais tornou fáceis grandes coisas. IDIOTA: Servindo-me desta minha arte, investigo, com símbolos, aquilo que me interessa, alimento a mente, faço colheeres e restauro o corpo. Por isso, obtenho todas as coisas que me são suficientemente necessárias.”³⁶

Nunca será demasiado sublinhar o carácter subversivo destas afirmações: é o método escolástico do filosofar que está aqui posto em causa não só pela recuperação da dimensão dialógica dos escritos platónicos, mas, sobretudo, pela dimensão simbólico-interpretativa que é especificamente atribuída ao discurso filosófico e pela superioridade que, nas páginas seguintes, essa dimensão apresentará no confronto com a dialéctica retórica ou filosófica ostentada pelos seus interlocutores.

2.4. Façamos entretanto uma pausa para pressentir uma outra dimensão da douda ignorância. Façamos uma pausa, porque só em pausa essa

³⁵ Esta citação de Nicolau de Cusa é retirada do *Livro dos Provérbios*, 1, 20.

³⁶ Nicolau de Cusa, *Idiota de mente*, cap. 1, h V, n.º 54, linhas 8-15 e n.º 55, linhas 1-3, pp. 88-89.

dimensão pode ser adivinhada, já que é de pausas que ela deriva e é a pausas que ela conduz. Nesta pausa reencontramos o filósofo, que foi um ativo homem de Igreja no seu tempo, recolhido dos afazeres mundanos e eclesiais, em interrupções do seu percurso militante, embebido numa tonalidade mística em que toda a palavra está a mais se não abrir para o silêncio, e em que todo o silêncio é supérfluo se não for um silêncio gerador de novos verbos indizíveis para os lábios humanos, mas ditos interiormente na sua inefabilidade.

Um dos textos em que essa pausa acontece e expressivamente se potencializa é o *De visione Dei*, em que a dialética entre o olhar e a palavra fecunda um dos mais belos solilóquios da literatura mística renascentista. É entre a beleza absoluta de uma face iluminada e o excesso de luz que nessa beleza se contrai e presentifica, que o silêncio se intromete, como vestígio de uma linguagem cuja impossibilidade de ser dita se não deve à ausência de sentido, mas antes à sua plenitude, como as trevas em que os nossos olhos se movimentam ao olhar o sol se não devem à ausência de luz, mas à sua excessiva inesgotabilidade. É o filósofo, feito teólogo, numa metamorfose mística que o afirma: “Ó face excessivamente bela, para admirar a tua beleza não são suficientes todos aqueles aos quais é dado olhá-la. Em todas as faces aparece a face das faces de modo velado e enigmático. Não aparece 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 escuridão, névoa, trevas ou ignorância em que mergulha aquele que procura a tua face quando supera toda a ciência e conceito, é aquela aquém da qual a tua face não pode ser vista senão veladamente. Esta escuridão revela que aqui se encontra a face acima de todos os véus.”³⁷ Não é um jogo gratuito de palavras o que Nicolau de Cusa aqui nos propõe. É a percepção do carácter fecundo do silêncio e do carácter fecundo da escuridão. É um convite a habitar o silêncio da douta ignorância. Não como quem habita um deserto, mas

³⁷ *Idem, De visione Dei*, cap. 6, h VI, n.º 20, linhas 15-17 e n.º 21, linhas 1-8, pp. 22-23.

como quem habita o sagrado jardim das delícias em que não há néctar que sacie a sede da procura, em que não há cores que teçam o arco-íris em que repousaria o nosso desejo intelectual, pois "quanto maior os olhos souberem a escuridão, tanto mais verdadeiramente atingem na escuridão a luz invisível"³⁸.

2.5. Reentremos então agora, após esta breve pausa, numa das últimas obras do Cardeal alemão: *A caça da sabedoria*³⁹. É um texto escrito após a leitura da *Vida dos Filósofos* de Diógenes Laércio⁴⁰ e nele o autor acentua fundamentalmente o dinamismo atuante na procura da sabedoria, numa perspectiva tão compensadoramente lúdica quanto o é a atividade do caçador. É que a atividade venatória, que constitui a referência paradigmática deste livro, contém afinal, como referi num outro estudo, quase todos os elementos definidores da sua atitude filosófica: "implica, por um lado, a consciência de que há algo que se procura e, por outro, a noção de que o objeto procurado vai servir de alimento a um desejo por satisfazer; pressupõe, simultaneamente, que nessa procura não há caminhos feitos, mas veredas que se vão abrindo, a partir dos vestígios que o animal deixou; remete, finalmente, para um comportamento que se não esgota na sua instrumentalidade, mas se caracteriza pelo seu carácter lúdico: tão importante é alcançar a presa, como estar na sua pegada, pois o desejo do caçador alimenta-se igualmente da caminhada que o define como tal, não se esgotando no objeto perseguido."⁴¹ Assim, logo no início do texto, são definidas as regiões da sabedoria e os respetivos

³⁸ *Idem, ibidem*, cap. 6, h VI, n.º 21, linhas 20-21, p. 24.

³⁹ A metáfora da "venatio" inscrita no título desta obra terá sido inspirada a Nicolau de Cusa por Raimundo Lulo. Cf., a propósito, P. ROTTA, *Il pensiero di Nicolò da Cusa nei suoi rapporti storici*, Torino, Fratelli Bocca, 1911, p. 249.

⁴⁰ Para uma edição mais acessível deste texto, cf. DIOGENE LAERCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. de R. Genaille, Paris, GF-Flammarion, 1965, 2 vols.

⁴¹ João Maria ANDRÉ, "Nicolau de Cusa e a crise de sentido do discurso filosófico", in: M. B. PEREIRA *et alii*, *Tradição e crise. I*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, p. 405.

campos em que ela pode ser procurada. O primeiro desses campos é, efetivamente, o campo da douda ignorância⁴².

O facto de, num dos seus últimos escritos, Nicolau de Cusa privilegiar a douda ignorância como um dos campos de "caça da sabedoria" não deixa de ser sintomático, mas não são menos sintomáticas as palavras com que se refere à dimensão venatória da procura da sabedoria e ao fim sem fim a que aspira o desejo intelectual, a ponto de, retomando as ideias da primeira obra, só encontrar a realização do conhecimento na consciência da improporcionalidade entre as faculdades cognoscitivas e o objeto para que tendem: "O intelecto alegra-se por possuir este alimento inexaurível de perfeição com o qual sabe que se nutre de modo imortal e perpétuo, sabe que vive de modo delectável, que progride sempre na sabedoria e que sempre pode crescer e aperfeiçoar-se."⁴³ É a dinâmica do desejo que é aqui colocada como referência fundamental. Ora tal dinâmica deve necessariamente orientar o desejo para algo que o alimente enquanto desejo e não para algo que o elimine. Por isso, o desejo intelectual só no reconhecimento da finitude do seu acontecimento pode ainda manter-se ativo: nada daquilo que ele atinge o sacia, mas tudo o que ele atinge o faz movimentar-se com renovada energia para o além do já atingido. É no caminho que o saber se perfaz e não no termo desse caminho, já que ele significaria a morte da sede de saber. Por isso, e recorrendo às palavras deste caçador sem presa e deste sedento batedor de secretas riquezas, "aquele que acha que o seu tesouro é infinito e não numerável, incompreensível e inesgotável, goza mais do que aquele que o acha finito, numerável e compreensível"⁴⁴. Saint-Exupéry dirá, cinco séculos depois, que "o essencial é invisível para os olhos", e Nicolau de Cusa poderia dar-lhe razão, acrescentando que assim é não porque não tenha cor aquilo que é essencial, mas antes porque tem as

⁴² Cf. NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, cap. 11, h XII, p. 30.

⁴³ *Idem, ibidem*, cap. 12, h XII, n.º 33, linhas 5-8, p. 33.

⁴⁴ *Idem, ibidem*, cap. 12, h XII, n.º 33, linhas 8-11, pp. 33-34

cores de todas as cores, a luz de todas as luzes, o número de todos os números, por ser, afinal, o número de nenhum número, por ser a quantidade sem quantidade, mostrando-se errante o saber que o procura nas pistas perdidas dos múltiplos saberes.

A douta ignorância é, assim, o campo em que se abrem todos os campos do saber. Quem não passa pela porta da douta ignorância, jamais poderá pretender perseguir a ciência, a não ser que se iluda ao julgar saber o que não sabe. Mas, como primeiro, é a douta ignorância o campo *de* todos os campos do saber, pois quem passa pela porta que dá acesso a esse campo, jamais poderá dele sair, porque é o seu ar que perfuma todos os aromas que inebriam os prados infinitos das três regiões da sabedoria e é nele que respira todo aquele que ao novo aspira, ao desconhecido se atreve e ao infinito ousa, apesar de tudo, desafiar.

Douta ignorância é a única forma de saber possível e o único saber possível em todas as formas de saber: saber do princípio e saber do principiado, saber de Deus e saber das criaturas, saber da unidade e saber da multiplicidade, sendo vão o esforço de quem se cansa longe do perímetro que nela se configura, como diz o nosso filósofo: "Vês então que os filósofos caçadores, esforçando-se por caçar as quididades das coisas, ignorando a quididade de Deus, e por tornar conhecida a quididade de Deus que permanece sempre desconhecida, se afadigaram inutilmente, porque não entraram no campo da douta ignorância."⁴⁵ Ou seja, tudo permanecerá desconhecido já que a essência precisa do que quer que seja não é suscetível de ser atingida na sua unidade e na sua identidade por mais especulativas, densas, herméticas ou profundas que sejam as pesquisas com que nos lancemos no seu encalço. Como se, repetindo agora Eugénio de Andrade, "em vez de aprender, fôssemos cada vez mais e mais ignorantes. Ou ignorar fosse todo o saber".

⁴⁵ *Idem, ibidem*, n.º 33, linhas 16-19, p. 34.

3. É-nos agora possível, após a breve passagem efetuada por alguns textos deste pensador do século XV, reunir e sintetizar, em alguns tópicos, as características mais importantes da douta ignorância num seu repensamento ao nível da relação pedagógica e da problemática da aprendizagem de todo e qualquer tipo de saber⁴⁶.

Em primeiro lugar, e esse é um dos aspetos mais evidentes das reflexões anteriores, a douta ignorância comporta necessariamente uma dimensão propedêutica: como saber da ignorância, é um discurso propedêutico ao exercício do saber. E, como discurso propedêutico, ele acontece a um nível lógico, metodológico e gnosiológico⁴⁷. Ou seja, implica uma nova lógica que supera o carácter redutor da lógica aristotélica, e à qual poderíamos chamar uma lógica sistémica, integral ou, mais propriamente hermenêutica, porque se exerce na dialética própria do que hoje entendemos por círculo hermenêutico⁴⁸; além disso, postula, metodologicamente, uma dimensão interpretativa na caça da sabedoria atenta aos múltiplos sinais que a dizem ou em que ela se diz, por vezes silenciosamente; finalmente, esta dimensão interpretativa concretiza-se gnosiologicamente em conjecturas, que são sempre e ainda interpretações, e que mais não suscitam do que novas conjecturas interpretativas. Neste quadro, saber é sempre interpretar e traduzir, e aprender é traduzir outras traduções, tal como ensinar não é mais do que oferecer traduções múltiplas à sede de traduzir de quem nos aceita por mestres.

⁴⁶ Às implicações pedagógicas do pensamento de Nicolau de Cusa, sobretudo a partir dos conceitos de *Desiderium intellectuale* e de *Manuductio*, dedicou Constanza KALIKS GUNDELMAN a sua tese de doutoramento, intitulada *Desejo e percurso na construção do conhecimento: aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa*, apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de S. Paulo, em 2014.

⁴⁷ A estes três níveis se poderia acrescentar o nível ontológico. Sobre as várias dimensões do conceito de douta ignorância, cf. W. DUPRÉ, "Von der dreifachen Bedeutungen der 'docta ignorantia' bei Nikolaus von Kues", *Wissenschaft und Weltbild*, 15 (1962), pp. 184-194.

⁴⁸ Cf., de W. DUPRÉ, já citado na nota anterior, o artigo "Die Idee einer neuen Logik hei Nikolaus von Kues", publicado em *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4 (1964), pp. 357-374.

Ainda como discurso propedêutico, a douta ignorância comporta um alcance que poderíamos considerar terapêutico. Este alcance terapêutico tem, obviamente, uma conotação ética, ao assumir a função "purgativa" inteiramente correspondente à fase da *katharsis* da ascensão dionisiana⁴⁹. Com efeito, o Pseudo-Dionísio introduz uma dupla distinção no momento catártico da teologia mística: a *aphairesis* que significa mais propriamente a libertação ou purificação da alma, e a *agnosia* correspondente ao termo latino ignorância. Ora nos capítulos 16 e 17 do livro I da sua primeira obra, Nicolau de Cusa empresta à douta ignorância uma inspiração explicitamente dionisiana. Neste quadro, a douta ignorância seria a "remoção" consciente do que impede a ascensão no saber, isto é, seria o princípio da cura do entendimento, ou seja, a limpeza necessária que antecede uma refeição revitalizante e iluminadora nos extensos campos da sapiência. Quero com isto dizer que a douta ignorância deve ser entendida como um fecundo princípio de emancipação e de libertação e só na liberdade o saber pode ser procurado na sua autenticidade.

Mas é necessário não esquecer que, exercida como propedêutica, a douta ignorância comporta também e inevitavelmente uma carga irônica⁵⁰. Com efeito, definindo, na sua dimensão reflexiva, os limites do saber, ao propor-se como abertura para o infinito, ultrapassa, nessa mesma dimensão, os limites em que se auto-define. Ou seja, estabelece fronteiras, mas não permanece nelas no ato em que as circunscreve, pois circunscrevê-las é já ultrapassá-las⁵¹. É por isso que a douta ignorância é irônica, como irônica será, por exemplo, a crítica kantiana: ultrapassa-se enquanto tal, inscrevendo uma positividade na negatividade que origi-

⁴⁹ Cf. M. L. FUEHRER, "Purgation, illumination and perfection in Nicholas of Cusa", *Downside Review*, 89 (1980), sobretudo pp. 171-172 para o conceito de *katharsis* no pensamento do Pseudo-Dionísio e pp. 177-180 para a sua repercussão no pensamento do Cardeal alemão.

⁵⁰ Sobre a categoria de ironia no pensamento de Nicolau de Cusa, cf. C. L. MILLER, "Irony in the History of Philosophy", *Poetics Today*, 4:3 (1983), pp. 465-478.

⁵¹ Já E. COLOMER, no artigo citado, o refere na p. 421.

nariamente a caracteriza e abrindo as portas do saber no momento em que parece fechá-las.

Mas, além da dimensão propedêutica que comporta, a douda ignorância inclui também uma dimensão metafísico-anropológica. Efetivamente, se ela resulta de uma reflexão radical sobre o infinito (e nisso ela é uma reflexão de natureza metafísica, no sentido mais etimológico e clássico do termo) ao transformar-se entretanto, a partir da questionabilidade do finito, numa reflexão sobre o homem, ela configura-se como uma metafísica humanista e antropológica, uma vez que a resposta à pergunta metafísica conflui para a exploração do quadro antropológico em que a verdade acontece como tarefa, segundo já foi referido. É assim que a radicalidade em que se interroga a tensão entre o finito e o infinito obriga a reconverter a pergunta fundamental pela verdade metafísica na pergunta sobre a relação entre o homem como finito e a verdade como infinita, a qual se poderia equacionar nestes termos: qual a vinculabilidade entre o homem e a verdade, se a verdade é infinita e o homem é finito? Tal vinculabilidade só pode encontrar-se na douda ignorância que, deste modo, define o ser do homem, o seu estatuto metafísico⁵². Por isso, se admitirmos que na douda ignorância se consubstancia todo o projeto filosófico cusano, há que considerar que nele a filosofia em geral é uma antropologia universal e que essa antropologia é então, devido à carga simbólico-interpretativa do seu exercício como douda ignorância, uma antropologia de natureza simbólica: por um lado, o lugar da filosofia é o homem como símbolo, não estático mas dinâmico, através dele se desvelando o sentido do ser em geral e do seu ser em particular; por outro lado, a filosofia só se realiza no seu indefinido movimento de "re-conhecimento simbólico" e de "re-produção simbólica", ou seja, só se realiza numa simbólica relação com a verdade que se sabe de antemão

⁵² Cf. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, art. cit., p. 921. Cf. ainda W. DUPRÉ, "System und Freiheit. Zum 500. Todestag des Kardinals und Bischofs Nikolaus von Kues", *Wissenschaft und Weltbild*, 1964, p. 192.

inatingível e inalcançável na sua precisão e na sua plenitude. Daí o labirinto de traduções e "retraduções" com que se tece a nossa relação com o saber na difícil aprendizagem da sua relatividade mas também do seu sentido.

Há finalmente e em terceiro lugar um último aspeto inerente à douda ignorância que os nossos vícios pedagógicos nem sempre permitem reter e identificar: o seu carácter universalista. Ao sublinhá-lo, pretendo afirmar que a douda ignorância não é apenas um conselho para o discípulo que inicia a sua viagem na aprendizagem do saber e no pensamento da vida. A douda ignorância começa por ser a atitude do "mestre" na relação com os seus interlocutores, sejam eles os leitores, sejam eles outras personagens dos diálogos deste filósofo. Ou seja, a douda ignorância funciona na sua fecundidade dialógica se for assumida tanto pelo aluno, que tradicionalmente se supõe um sujeito que quer aprender, como pelo professor, que tradicionalmente se considera sujeito de um suposto saber. Todos somos, ou devemos ser, sujeitos de uma consciente ignorância, e nisso todos somos iguais e nos devemos assumir nessa igualdade radical de quem possui uma razão que sabe que não sabe. E é sob este ponto de vista que a douda ignorância continua a ser, ainda hoje, subversiva, porque portadora duma mensagem de libertação: libertação de certezas feitas, libertação de desigualdades tidas como um facto, libertação da distância entre o mestre e o discípulo que só existe para ser perpetuada numa mistificação enganadora da sua abolição. É porque Nicolau de Cusa se sabe doudo ignorante que pode apelar à capacidade dos seus leitores para ultrapassarem, com o seu incentivo, o conteúdo das reflexões que lhes transmite; é porque o "idiota" afirma o seu não saber que pode interpelar provocatoriamente o vão saber do filósofo; é porque o "caçador" não sabe com precisão o "lugar da caça", que decifra e promove a interpretação dos vestígios que a ela conduzem; é, afinal, porque o "místico" sabe os limites do "verbo" que ele consegue saborear o silêncio como a "complicação" de todos os verbos. Se este filósofo se assume como mestre é na douda ignorância que ele assim se assume e é para a

douta ignorância na sua universalidade que ele projeta quem se queira seu discípulo.

Novas releituras da douta ignorância

4. Felizmente a lição da douta ignorância não terminou no século XV. Um percurso pelo século XIX e pelo século XX permite-nos recolher alguns frutos da sua sementeira, ainda que sem uma necessária filiação direta no pensamento renascentista.

Em 1818, Joseph Jacotot, leitor de literatura francesa na Universidade de Lovaina, não só experiencia o ensino do francês sem dar aos seus alunos uma única lição, mas lança-se na aventura de se propor como mestre em assuntos que ignorava completamente, como pintura, piano, física ou matemática. E é assim que inscreve, no livro de sumários sobre os princípios do ensino universal, estas palavras misteriosas e enigmáticas: "É necessário que eu vos ensine que nada tenho a ensinar-vos"⁵³. Que significa esta breve mas estonteante notação? Como pode o mestre assumir-se como mestre, se começa por afirmar nada ter a ensinar?

Esta afirmação não deve ser entendida como título de uma lição, mas como o grito de libertação que subverte o conceito de lição como tal e, nessa medida, subverte a conceção dominante do ato pedagógico. Com efeito, a prática dos pedagogos apoia-se na oposição entre ciência e ignorância e vive precisamente dessa oposição. Neste contexto, distinguem-se os diversos métodos através dos quais um sábio pode proporcionar conhecimentos a um ignorante: mais doces ou mais severos, mais passivos ou mais ativos, mais clássicos ou mais modernos. O rendimento, proporcionado por cada um deles e verificado a partir do grau de aproximação que o ignorante faz do mestre, dirá das vantagens de

⁵³ *Sommaire des leçons publiques de M. Jacotot sur les principes de l'enseignement universel*, publié par J. S. Van de Weier, Bruxelles, 1822, p. 11, *apud* J. RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 28.

uns sobre os outros e constituirá a base para a respetiva seleção e aplicação. Por outras palavras, o ato pedagógico parece estar centrado, por excelência, na identificação, que lhe é essencialmente constitutiva, entre ensinar e explicar. O que Jacotot pretende demonstrar é que o ensino se pode tornar universal, isto é, pode ter quem quer que seja como mestre, desde que se centre não no ato explicativo, mas no ato de aprendizagem. Retomando o comentário de Rancière à revolução postulada por este leitor francês, "a revelação que capta Joseph Jacotot reduz-se a isto: é necessário subverter a lógica do sistema explicador. A explicação não é necessária para remediar uma incapacidade em compreender. É pelo contrário esta *incapacidade* que é a ficção estruturante da conceção explicativa do mundo. É o explicador que tem necessidade do incapaz e não o inverso, é ele que constitui o incapaz como tal. Explicar alguma coisa a alguém é, à partida, demonstrar-lhe que ele não pode compreendê-la por si mesmo. Antes de ser o ato do pedagogo, a explicação é o mito da pedagogia, a parábola de um mundo dividido em espíritos sábios e espíritos ignorantes, espíritos maduros e imaduros, capazes e incapazes, inteligentes e brutos."⁵⁴

É por isso que ao mestre explicador Jacotot opõe, subtilmente, o mestre emancipador. Onde uma inteligência permanecer subordinada a outra inteligência, numa relação hierárquica, o que há é embrutecimento e não aprendizagem, o que há é escravidão e não libertação. O mestre emancipador interroga e, ao interrogar, provoca a manifestação de uma inteligência que se ignorava, deixa que ela se exprima em palavras e em discurso, sem a conduzir nas suas formas de expressão nem nos conteúdos dessa mesma expressão, obrigando-a apenas a estar atenta e a descobrir as falhas de atenção que a desviam daquilo que procura. Por esse processo, o mestre emancipador, que se assume na sua ignorância idêntica à do discípulo, não pode conduzir ou guiar, ainda que discretamente, o processo da interrogação e da resposta à interrogação, para um

⁵⁴ J. RANCIÈRE, *op. cit.*, pp. 15-16.

pretensio saber que seria prévio ao ato pedagógico. É neste sentido que se pode compreender a afirmação segundo a qual há um Sócrates adormecido em cada explicador. Porque Sócrates interroga, mas reconduz permanentemente as respostas à trilha das perguntas, procurando que o escravo de Ménon reconheça as verdades matemáticas que existem nele. Esse escravo, assim, aprenderá, decerto, um saber, mas não deixará, por isso, de ser um escravo. Ou como dirá Ranciêre, "há aqui talvez o caminho de um saber, mas de modo algum o de uma emancipação. Pelo contrário, Sócrates deve tomar o escravo pela mão, para que este possa reencontrar o que existe nele. A demonstração do seu saber é, ao mesmo tempo, a da sua impotência: ele jamais caminhará sozinho e, além disso, ninguém lhe pedirá para caminhar, a não ser para ilustrar a lição do mestre. Sócrates, nele, interroga um escravo que está destinado a continuar a sê-lo."⁵⁵ O método socrático, visto assim na perspectiva duma douta ignorância radical e a partir das lições do ensino universal, é um método que tende para o embrutecimento, porque nele o mestre interroga um homem para instruir e não para ser instruído, e instruir para ser instruído só o mestre ignorante o poderá fazer⁵⁶. E, neste sentido, é efetivamente viável ensinar-se o que se ignora, porque pura e simplesmente se pode interrogar sobre tudo o que se ignora. Nada há que o ignorante não possa perguntar e serão as suas perguntas o único motivo de pesquisa e o único sentido de orientação para quem deambula, sem mapa, no labirinto dos signos que é o livro do mundo.

Para além destas características gerais do "ensino universal" e do "mestre ignorante", importa agora reter alguns princípios em que assenta esta nova forma de articular o saber e a ignorância.

O primeiro princípio poderia ser formulado como o princípio da igualdade de todos os homens a partir do reconhecimento da igualdade

⁵⁵ *Idem, ibidem*, p. 52.

⁵⁶ Cf. também J. JACOTOT, *Enseignement universel. Droit et philosophie panécastique*, Paris, 1838, p. 42, citado por J. RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 101.

das suas inteligências, o que equivale não à afirmação de uma igualdade das manifestações intelectuais, mas sim à anulação de qualquer hierarquia nas capacidades intelectuais. É neste sentido que "todos os homens têm uma igual inteligência"⁵⁷. Só que esta igual inteligência, e aqui está a grande diferença relativamente ao "cogito" cartesiano, está ao serviço de uma vontade. Por isso, o sujeito pensante, o discípulo de Jacotot, não vive nem se alimenta do dualismo que o arranca dos seus sentidos e do seu corpo; ele vive da experiência da ação que se sabe ação de um ser total, aí incluído o seu corpo. A experiência do sujeito é, assim, a experiência da vontade. Por isso, o leitor francês poderá dizer no seu jornal de emancipação intelectual, que "esta vontade sou eu, é a minha alma, é o meu poder, é a minha faculdade" e concluir que "o homem é uma vontade servida por uma inteligência"⁵⁸. O verdadeiro mestre, aquele que poderá efetivamente ajudar o seu discípulo a emancipar-se através dos caminhos do saber, é aquele que acredita na igualdade das inteligências e acredita que um indivíduo pode aquilo que quer, ou seja, faz a experiência dos seus poderes como homem inteligente, que se capta como alguém que é capaz do saber através de um ato reflexivo sobre si próprio como ser racional que assim se reconhece no seu agir. Por isso, desta nova doura ignorância há dois inimigos essenciais ou duas mentiras fundamentais que é preciso evitar: a daquele que proclama "eu sei a verdade e sou dela o detentor" e a daquele que de si se autocompadece ao afirmar "eu não posso saber a verdade e, por isso, não a posso dizer." A estas tentações, que representam, afinal, a tentação do dogmatismo e do ceticismo, contrapõe o novo mestre a velha palavra socrática: conhece-te a ti próprio, ou seja, descobre-te naquilo que és e percorre o teu caminho. Como diz Rancière, "este princípio de veracidade está no coração da experiência de emancipação. Ele não é a chave de nenhuma

⁵⁷ J. RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁸ J. JACOTOT, *Journal de l'émancipation intellectuelle*, t. IV, 1836-1837, pp. 430-431, *apud* J. RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 94.

ciência, mas a relação privilegiada de cada um à verdade, aquilo que o coloca sobre o seu caminho, sobre a sua órbita de investigador. Ele é o fundamento moral do poder.”⁵⁹

O segundo princípio e que, numa análise mais correta, deve ser considerado o suporte conceptual do primeiro, poderia ser enunciado com as palavras de Anaxágoras que, curiosamente, constituem também um dos fundamentais motivos da reflexão de Nicolau de Cusa: “tudo está em tudo”⁶⁰. Ora se tudo está em tudo, todo o saber e toda a aprendizagem assumem uma forma circular que transforma em recíproca, omnidirecional e dialética a relação unidirecional descendente característica da ação pedagógica entendida segundo o seu tradicional modelo. Mas o “tudo está em tudo” não se aplica apenas aos sujeitos do ato pedagógico. Aplica-se igualmente aos seus conteúdos. A partir deste princípio, reconhece-se que o saber científico não é alheio ao saber artístico e que um e outro não são alheios ao saber filosófico. Ciência não se opõe a cultura, como tão pouco se pode opor a cultura científica à cultura humanística. No saber, tudo está em tudo, tal como tudo está em tudo na aprendizagem.

O mestre está no discípulo e o discípulo está no mestre, o mestre de Matemática está no mestre de Filosofia e o aluno de Filosofia está no aluno de Física. O ensino universal vive, pois, deste princípio pré-socrático e é por viver dele que tal ensino se pode dizer universal e emancipador.

Finalmente, o terceiro princípio do ensino universal, também intrinsecamente relacionado com o que acabámos de enunciar, diz respeito à *virtude poética* inerente a toda a comunicação pedagógica vivida na sua radical autenticidade: comunicar, num processo de ensino e de aprendizagem, é exprimir-se em imagens, materializar o retrato de um pensamento e exigir ao mesmo tempo que o outro com quem comunicamos

⁵⁹ J. RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 98.

⁶⁰ ANAXÁGORAS, *Frag.* 6, in: KIRK G. S. e RAVEN, J. E., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, University Press, 1957, n2 508, pp. 375-376. NICOLAU DE CUSA invoca este princípio no *De docta ignorantia*, L. II, cap 5, Editio minor, n.º 117, p. 36.

o recrie de novo em pensamento, em busca e na caça da sua matriz original sempre inacessível, mas sempre aberta a infindas recriações. A comunicação pedagógica é um processo de interação contínua entre dois sujeitos que pensam e que, a pensar, criam e recriam o que mutuamente se pensam. Por isso, dirá Jacotot: "Estas criações, ou, se se quiser, estas metamorfoses são o efeito de duas vontades que se entreajudam. Assim o pensamento torna-se fala, depois esta fala ou esta palavra voltam a tornar-se pensamento; uma ideia faz-se matéria e esta matéria faz-se ideia; e tudo isto é o efeito da vontade. Os pensamentos voam de um espírito ao outro sobre as asas da fala. Cada palavra é enviada com a intenção de transportar um único pensamento, mas à revelia daquele que fala e como que apesar dele, esta fala, esta palavra, esta larva é fecundada pela vontade do ouvinte; e o representante de uma mónada toma-se o centro de uma esfera de ideias que irradiam em todos os sentidos, de tal maneira que o que fala, para além do que quis dizer, disse de facto uma infinidade de outras coisas; formou o corpo de uma ideia com a tinta, e esta matéria destinada a envolver misteriosamente um único ser imaterial contém na realidade um mundo destes seres e destes pensamentos."⁶¹. É a inefabilidade do pensamento que é aqui tematizada. A virtude poética atravessa todo o ato de comunicação e não apenas a produção literária. Há um excesso de sentido acenado nos signos que o querem dizer, e, se esse excesso ultrapassa os signos usados, nem por isso pode deixar de ser adivinhado por quem os traduz, isto é, pelo interlocutor desse ato de comunicação pedagógica, seja ele o discípulo quando é o mestre que fala, seja ele o mestre, quando é o discípulo a falar. Comunicar é traduzir o pensamento em linguagem e deixar que essa linguagem seja retraduzida ou contra-traduzida por outro em pensamento. Como diz Rancière, esboçando o seu "mestre ignorante" a partir das palavras de Jacotot, "no ato de fala, o homem não

⁶¹ J. JACOTOT, *Enseignement universel. Droit et philosophie panécastique*, p. 13, apud J. RANCIÈRE, *op. cit.*, pp. 107-108.

transmite o seu saber, ele poetisa, ele traduz e convida os outros a fazer o mesmo, ele comunica sob a forma de *arteseão*: manejando as palavras como utensílios, o homem comunica com o homem pelas obras das suas mãos, como pelas palavras do seu discurso.”⁶² Toda a ação pedagógica é, assim, revestida duma dimensão artística. O mestre é um artista, como também o é o discípulo. A capacidade de criar e recriar são a mesma no mestre e no discípulo, a vontade colocada em exercício no ato da criação ou da recriação é idêntica como é idêntica a inteligência que serve essa vontade. Não é nas potencialidades que está a diferença, mas antes no exercício dessas potencialidades e nos instrumentos já adquiridos para as atualizar e fazer esse exercício. Efetivamente, se o autêntico artista (e o mesmo se poderá dizer do verdadeiro mestre) não partisse do princípio da igualdade de inteligência e vontade entre si e os seus interlocutores⁶³, não pintaria nem escreveria uma única palavra: escrever ou pintar para quê, se os outros não podem entender o que se escreve ou se pinta? Por isso, acrescentará ainda Rancière: “O artista tem necessidade da igualdade, como o explicador tem necessidade da desigualdade. Ele esboça assim o modelo de uma sociedade inteligente em que precisamente aquilo que é exterior à razão – a matéria, os signos da linguagem – é atravessado pela vontade inteligente: a de recontar e de fazer experimentar aos outros aquilo em que são semelhantes a ele.”⁶⁴ Por outras palavras: libertar através do ensino filosófico não é ensinar aos outros a lição da liberdade, mas fazer os outros experimentar a liberdade no ato de criação filosófica, ajudá-los a encontrar os meios e a retificá-los continuamente no exercício dessa criação, é despirmo-nos do manto de auto-

⁶² J. RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 110.

⁶³ A arte implica uma autêntica transformação do *Zuschauer* em *Mitspieler*, como diz M. DUFRENNE, em *Phénoménologie de l'expérience esthétique. II. La perception esthétique*, Paris, PUF, 1953, p. 448, parafraseando Muller-Freienfelds. A dupla autenticidade do autor e do espetador é atuada através do objeto artístico, exatamente porque este tem necessidade do espetador para ser reconhecido e ser acabado, tal como a natureza tem também necessidade da arte. Cf. a este propósito também M. DUFRENNE, *op. cit.*, p. 675.

⁶⁴ J. RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 120.

ridade que nos concede o facto de dominarmos melhor uma linguagem e de termos desenvolvido mais os utensílios através dos quais se opera esse ato de criação, ou seja esse ato de tradução da experiência em pensamento e do pensamento em linguagem. Mestres, de acordo com a lição de Jacotot que é, afinal, a lição da douda ignorância, mestres sê-lo-emos se soubermos que a filosofia viaja permanentemente dentro dos nossos alunos, da cabeça para o coração e do coração para a cabeça, como diria Almada, da cabeça para a boca e da boca para a cabeça, à procura das sílabas com que se escreve. Poderão essas sílabas ficar numa ordem diferente daquela com que nós as sabemos ou as dizemos, mas o importante é que é com essas sílabas que sempre se escreve a filosofia.

Jacotot morre a sete de Agosto de 1840. No seu túmulo, os discípulos inscreveram o credo da emancipação intelectual: “Creio que Deus criou a alma humana capaz de se instruir, só e sem mestre.”⁶⁵ Alguns meses mais tarde essa inscrição era profanada, pois há coisas que, mesmo em nome da liberdade e já depois do “século das luzes”, só podem ser pensadas em silêncio e não ditas em voz alta ou muito menos escritas, ainda que o papel seja o mármore de um túmulo. Dois anos depois, em Novembro de 1842, o “Jornal de Emancipação Intelectual” cuja publicação os discípulos mais chegados a Jacotot teimaram em prosseguir, chegava ao seu último número. Esta pedagogia do oprimido via-se assim privada de voz, sendo necessário aguardar mais um século para que outros emancipadores, como Ivan Illich ou Paulo Freire, dessem corpo aos seus princípios, transformando o ensino na difícil aprendizagem da liberdade.

5. Durkheim é considerado um dos pais da Sociologia, e, embora assuma frequentemente um triunfalismo positivista nas suas análises, não deixa de ser interessante verificar como, por vezes, ele se sente obri-

⁶⁵ Cf. *idem, ibidem*, p. 230.

gado a travar esse triunfalismo, para assumir uma modéstia que implica o reconhecimento da impossibilidade de atingir a verdade do social na sua precisão, através da formulação de leis gerais baseadas nos velhos princípios da lógica dedutiva. Assim, em *Divisão do trabalho social*, afirma explicitamente que "toda a proposição geral deixa escapar uma parte da matéria que tenta dominar"⁶⁶ e, num pequeno ensaio sobre "A contribuição de Montesquieu para a constituição da ciência social", é ainda mais claro e contundente: "Nós não sustentamos, aliás, que as coisas sociais sejam em si mesmas absurdas. Mas se há no seu fundo uma certa lógica, esta lógica é diferente daquela com que o nosso raciocínio dedutivo está em conformidade; ela não tem a *mesma simplicidade*; talvez siga mesmo outras leis."⁶⁷ Surpreendemos aqui um dos motivos que fundamentavam, como vimos, a douta ignorância: a inadequação de uma única lógica para todos os discursos que pretendemos corretos, a redução que a metodologia científica tantas vezes opera sobre a realidade para a forçar a entrar em esquemas conceptuais que estão condenados a movimentar-se na sua alteridade. É por isso que, pensando também com Durkheim para além de Durkheim, Michel Maffesoli dirá: "Não será possível forçar um pouco o traço e reconhecer que embora a sociedade de que se ocupa a sociologia não seja 'absurda', não pode reduzir-se a uma verdade, ou melhor, que estamos em presença de verdades eclodidas, múltiplas, moventes, e que ela se furta às aproximações demasiado redutoras? O princípio de identidade, vetor dos protagonistas das Luzes, da Revolução de 1789, o princípio da identidade objetivo dos socialistas, dos reformadores sociais do século XIX, e depois deles dos fundadores da sociologia, este princípio torna-se portanto incerto, inadequado ou perfeitamente arcaico, logo que ultrapassamos o enviesamento concep-

⁶⁶ E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1926, p. 355.

⁶⁷ IDEM, «La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale», in: *Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la Science Sociale*, Paris, PUF, 1966, p. 101.

tual, logo que somos confrontados com a insignificância, no sentido forte do termo, da vida de todos os dias.”⁶⁸

A pluralidade, a fragmentação, o caleidoscópio que é a vida no seu quotidiano parecem convocar agora a “razão” científica para o tribunal de uma nova crítica que só se poderá construir a partir da descentração do sujeito que a “crítica kantiana” pretendeu legitimar como árbitro da inteligibilidade do mundo objetivo e a partir do reconhecimento da relatividade das razões com que o real pode passar do vivido ao pensado. A alteridade do totalmente outro, ou a não-alteridade do Não-outro, como Nicolau de Cusa preferiu chamar-lhe, furta-se às múltiplas tentativas da sua unidimensionalização, que são simultaneamente as tentativas da sua objetivação, tanto teórica como prática, já que saber total e totalitarismo político andam a par na mente dos déspotas iluminados. Por isso, dirá ainda Maffesoli: “o sociólogo que negligencia o jogo da diferença e da alteridade atuante na existência, talvez seja diretamente ‘utilizável’ na gestão social, mas perderá por este facto toda a capacidade de compreender a organização complexa das gentes e das coisas.”⁶⁹ É que essa organização complexa das gentes e das coisas postula antes uma “lógica dinâmica dos contraditórios”⁷⁰. É no repensamento desta “nova lógica” que o sociólogo francês fará a atualização epistemológica da douta ignorância nos seguintes termos: “É este o espírito da ‘docta ignorantia’, o espírito do politeísmo que se recusa a sentenciar na eferescência da vida social, espírito do trágico que sente não ter o direito de operar reduções nas aporias estruturais do dado mundano. A taxinomia, a ordem sem imperfeições, a dissecação já não são consideradas como imperativos categóricos necessários para qualquer ciência digna desse nome. Mas, considerando a divagação do espírito nas suas numerosas

⁶⁸ M. MAFFESOLI, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 61.

⁷⁰ Trata-se de uma expressão de Lupasco que G. Durand comenta (cf. M. Maffesoli, *op. cit.*, p. 189, nota 8 do cap. II), mas que é pedida emprestada ao próprio Nicolau de Cusa (cf. *De docta ignorantia*, L. I, cap. 4, Editio minor, n.º 12, p. 18).

manifestações, considerando que mesmo nas ações reputadamente mais sérias o lúdico tem o seu lugar, considerando que a loucura participa também nas obras ou nas organizações que pontuam as histórias humanas, a 'docta ignorantia', com lucidez e talvez realismo, contenta-se em seguir no rasto deste processamento em dentes de serra tão característico da nossa condição humana."⁷¹ Neste período de mudança paradigmática, em que os mais insígnis cientistas no âmbito das chamadas ciências exatas proclamam a necessidade de uma nova aliança entre a natureza e a cultura, o determinismo de Laplace parece ter os dias contados⁷². Fala-se do jogo como modelo para pensar muitos fenómenos naturais⁷³, muitos descobrem extasiados a dança das partículas e o caos começa a constituir-se como objeto de inúmeras investigações. Mal seria que estes sinais fossem lidos como um apelo à irracionalidade, campo fértil para o desenvolvimento dos mais dogmáticos fundamentalismos, em vez de despertarem uma nova atitude, no saber e na pesquisa, no ensino e na aprendizagem, nos diversos momentos do processo pedagógico: a atitude de quem se sabe douto na sua ignorância, de quem, afinal, faz do não saber a superioridade do seu saber.

6. Para assumir a douta ignorância como atitude é necessário que quem comunica, ou melhor, que quem intercomunica, se consiga movimentar nos espaços da dialógica, de um "pensamento novo" instaurado a partir do paradigma triangular da linguagem estabelecido por K. Bühler e por R. Jakobson, de que sobressaem as funções apresentativa, manifestativa e apelativa. Comentando tal paradigma, diz M. B. Pereira que "ouvir é interpretar, enriquecendo a palavra com uma nova 'nuance' significativa, que lhe respeita a identidade na diferença ou na variabi-

⁷¹ M. MAFFESOLI, *op. cit.*, p. 62.

⁷² Cf. I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *La nouvelle alliance. Métamorphoses de la science*, 2^e ed., Paris, Gallimard, 1986, sobretudo pp.127-132.

⁷³ Cf. M. EIGEN e R. WINKLER, *O jogo. As leis naturais que regulam o acaso*, Lisboa, Gradiva, 1989.

lidade sempre aberta do acto linguístico vivo, que é o mesmo sem ser igual. Por isso, a linguagem, pela relação entre falante e ouvinte, é clareza aberta sobre a obscuridade, que anuncia o novo e o diferente. Fica a relação linguística enriquecida com uma tríplice diferença: a singular do falante e do ouvinte, a colectiva do grupo e a comum da linguagem, que difere historicamente segundo amplas unidades epocais, irreversíveis e indeduzíveis de formas históricas precedentes mas participadas pelas diferenças singulares e de grupo de cada época. Nestas condições, diz-se a verdade, que necessita, para seu desvelamento, de formas diferentes e novas, de outros mundos historicamente singularizados e da diferença individual e colectiva dos homens.”⁷⁴

É o pensamento dialógico de Martin Buber que ecoa nesta reinterpretação da dimensão comunicativa da linguagem, como atualização da tensão de que se alimenta a reciprocidade fluente entre o eu e o tu que transforma tal relação numa circularidade de sentido e responsabilização em liberdade de um “nós” sob o qual se articulam várias pessoas cujo vínculo faz viver em comunhão relacional. Nela ecoa também a antropologia de H. Cohen e de F. Rosenzweig, que fazem da confiança a categoria básica do comportamento humano⁷⁵, tal como ecoa o heterocentrismo de G. Marcel, que faz do encontro com o outro um ser-com-o-outro através do ato livre em que a verdade acontece⁷⁶. É por isso que, e ainda segundo as palavras de M. B. Pereira, “nesta cidade dialógica, a verdade nutre os interlocutores, pois é, ao mesmo tempo, a meta em direção à qual eles têm a consciência de progredir e a força, que para aquela os impele.”⁷⁷

⁷⁴ M. B. PEREIRA, “Filosofia e crise actual de sentido” in: M. B. PEREIRA *et alii*, *Tradição e crise. I*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, pp. 91-92.

⁷⁵ Cf. *idem, ibidem*, pp. 95-96.

⁷⁶ Sobre o heterocentrismo de G. Marcel, perspectivado em termos dialógicos, cf. *idem, ibidem*, pp. 98-116.

⁷⁷ *Idem, ibidem*, p. 114.

Neste contexto, o saber da ignorância é condição para uma reflexão antropológica radicada na finitude e aberta à infinitude que saiba fazer do outro não um objeto de posse ou um sujeito que nos é possível dominar pelo poder do discurso, mas que o transforme em autêntico interlocutor de uma relação que é disposição e abertura para o "tu" sob a forma de encontro e de recíproca vinculação ao mundo que é de todos. É a consciência destes pressupostos que permite a Schorb, ao enunciar os nove princípios fundamentais da dialógica da pedagogia, afirmar que "na relação pedagógica predomina a reciprocidade e não qualquer dos seus polos" e que "o aluno não é uma coisa mas um tu e, por isso, os métodos pedagógicos devem ser contrariados na sua coisificação pela relação interpessoal."⁷⁸

A douda ignorância não é a escuridão noturna em que todos os gatos são pardos, mas é a forma de estar no saber e no ensino que consegue identificar os limites do humano na diferença relacional das pessoas com o conhecimento e com a verdade, e que sabe reconhecer o plural em toda a unidade e a relação em toda a diferença, ao mesmo tempo que assume o inconcluso como a forma de presença de uma plenitude de sentido que só o diálogo pode atualizar e projetar num horizonte escatológico.

Quisemos, ao longo deste percurso, pensar a douda ignorância e algumas das suas mais recentes e fecundas releituras e apontámos a ironia como a única forma de esta douda ignorância se afirmar. Uma ironia que, como referimos, ao afirmar os seus limites, sabe já que os está a transgredir. É altura de termos em conta o conselho de Wittgenstein: "As minhas proposições são elucidativas pelo facto de que aquele que as compreende as reconhece afinal como falhas de sentido, quando por elas se elevou para lá delas. (Tem que, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido por ela.)"⁷⁹ Com efeito, não tenho a certeza

⁷⁸ *Apud idem, ibidem*, p. 156.

⁷⁹ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54 (trad. port. de M. S. Lourenço, Lisboa F. C. Gulbenkian, 1987, p. 142).

de ter percorrido os caminhos do saber, pois também a "minha mão", como a de Eugénio de Andrade, "já não sabe o caminho". Sei apenas que tentei escrever a douda ignorância, nesta errância entre o saber e o não saber, com a esperança de ter utilizado, ainda que numa incerta ordem ou numa escrita menos clara, algumas das letras com que se desenha a beleza da Filosofia.

(Página deixada propositadamente em branco)

2.^a PARTE

LINGUAGEM

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 6

FINITUDE, INFINITUDE E LINGUAGEM

1. A passagem da Idade Média à Modernidade é frequentemente caracterizada como uma passagem de uma metafísica do ser e da substância a uma metafísica do sujeito. Num texto publicado alguns anos antes da edição de um livro em que Volkmann-Schluck concebe a filosofia de Nicolau de Cusa como uma filosofia que faz a transição da Idade Média para a Época Moderna, o autor caracteriza o pensamento deste filósofo do Renascimento como uma forma prévia da metafísica moderna, “eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik”. Afirma que, elaborando já uma filosofia que antecipa a metafísica moderna da subjetividade, este pensador considera a mente como o lugar no qual se chega a captar o ente no seu ser” e, por esta razão, “a elaboração de um conceito da essência da mente é a única coisa que torna possível a compreensão da resposta de Nicolau de Cusa à questão metafísica fundamental”¹. Todavia, esta deslocação do ser para o pensamento não pode ser concebida de uma maneira adequada se não se situa no coração da atividade da mente a noção de infinitude, uma vez que “a tarefa que se apresenta a Nicolau de Cusa é a seguinte: pensar a verdade do ser enquanto unidade infinita”, e, por conseguinte, “captar o ente enquanto ente significa para ele conceber o seu ser a partir da essência da unidade infinita”². Mais ainda, em tal

¹ Karl-Heinz VOLKMANN-SCHLUCK, «Die Philosophie des Nicolaus von Cues. Eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik», *Archiv für Philosophie*, 3(1949), p. 381.

² *Idem, ibidem*, p. 384.

processo, este pensador místico, na sequência de outras contribuições desenvolvidas no fim da Idade Média, será verdadeiramente o primeiro “a tomar a infinitude do ser em Deus como o único ponto de vista para o desenvolvimento metafísico do ser” – é Volkmann-Schluck que o diz também uns anos mais tarde³. É, no entanto, necessário sublinhar que foi Mariano Álvarez-Gómez o primeiro a colocar o acento sobre a importância da noção de infinitude no pensamento deste autor. De facto, em 1968, num livro em que reflete sobre a presença oculta do infinito em Nicolau de Cusa, depois de ter reconhecido que “quem quer que pergunte, pergunta no fundo sobre o infinito e o infinito constitui a resposta a cada questão metafísica”, o autor afirma, de uma maneira incisiva, que “segundo Nicolau de Cusa cada questão metafísica é colocada no horizonte do infinito.”⁴ Num registo diferente, Alexandre Koyré, também ele, esboçando a génese da revolução científica do século XVII no quadro da cosmologia, começa igualmente por fazer alusão ao Cusano, a fim de documentar o que chama a passagem “de um mundo fechado ao universo infinito”⁵. Mais recentemente, em França, Frédéric Vengeon, prolongando uma ideia já apresentada nos anos sessenta por Giuseppe Bufo, numa obra de iniciação ao pensamento cusano⁶, apresenta-nos uma interpretação da antropologia cusana, tomando, como ponto de referência, o que chama uma “metafísica do infinito”. Reconhece, também ele, desde o seu primeiro capítulo, que “toda a filosofia de Nicolau de Cusa repousa sobre a identificação do Princípio isto é, o Ser ou o Uno

³ *Idem, Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1968, p. 174.

⁴ Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg, Anton Pustet, 1968, p. 21.

⁵ Cf. Alexandre KOYRÉ, *Du monde close à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988, 1.º capítulo..

⁶ Cf. Giuseppe BUFFO, *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, Paris, Seghers, 1964.

absoluto, com o infinito em ato”⁷, para concluir, no fim da sua investigação, que “a filosofia de Nicolau de Cusa repousa sobre a tensão que existe entre a infinidade do princípio (e correlativamente a do universo) e a potência própria do espírito humano”⁸.

A partir destes ensaios interpretativos, pode facilmente constatar-se a importância determinante do conceito de infinito para toda a antropologia cusana, seja uma antropologia da mente, como a que emerge dos trabalhos de Volkmann-Schluck e dos trabalhos de Stallmach⁹, seja uma antropologia de um humanismo técnico e matemático, apoiada sobre as artes do *quadrivium* – como é o caso da antropologia esboçada por Frédéric Vengeon.

Propomo-nos, neste capítulo, ultrapassar um pouco os limites dos estudos já citados, uma vez que tentaremos abrir esta antropologia da finitude a uma antropologia da linguagem, o que se traduzirá num cruzamento fecundo de uma antropologia da mente com uma antropologia da arte humana, estando esta também sobredeterminada pela tensão entre o infinito e o finito. O ponto de partida para a constituição desta antropologia da linguagem foi concebido por Ernst Cassirer, num pequeno texto, muitas vezes esquecido dos investigadores, no qual sustenta que a sua filosofia da linguagem sobredetermina todo o sistema do pensamento cusano, afirmando que “a relação entre Deus e o mundo e a relação entre Deus e o espírito humano” é melhor expressa no quadro da “relação entre a representação e o representado, entre o símbolo linguístico-conceptual e a sua significação”¹⁰. O autor confirma, além

⁷ Frédéric VENGEON, *Nicolas de Cues: le monde humains. Métaphysique de l'infini et anthropologie*, Grenoble, Millon, 2011, p. 17.

⁸ *Idem, ibidem*, p.241.

⁹ Cf., a este propósito, sobretudo o livro de J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1989, sobretudo pp. 99-119, em que a metafísica cusana da mente é apresentada sob a designação de “Geistmetaphysik”.

¹⁰ E. CASSIRER, «Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie», in *Festschrift Meinhof*, Hamburg, L. Friedrichen, 1927, pp. 511-512.

disso, a sua interpretação, considerando que “nem o conceito de Deus como substância, nem o conceito de Deus como causa, fazem justiça à originalidade cusana; o que lhe faz verdadeiramente justiça é a consideração de Deus como sentido do ser”¹¹.

Três autores merecem ser citados a propósito desta linha de interpretação: primeiro W. Weier, que, num texto muito denso e bem documentado sobre o conceito de participação, demonstra a progressiva emergência, no pensamento medieval, do que se poderia chamar uma participação de sentido face a uma participação de ser. Define a participação de sentido enquanto “relação do refletir a si mesmo de uma identidade de sentido sobre meios de expressão como se os meios de reflexão tomassem a própria identidade de sentido como conteúdo ou como significação”¹². O autor passa em revista o conceito de participação em Tomás de Aquino, demonstrando que, ao lado do que se poderia chamar uma participação de ser (a participação no *esse commune*), se descobre já, em alguns textos, a presença de uma participação de sentido. Mas o filósofo no qual esta participação de sentido se torna mais evidente é justamente Nicolau de Cusa, e, deste modo, W. Weier, pode concluir que “ainda que o Cusano lute com os conceitos de participação de sentido e participação de ser, no fim é a participação de sentido que adquire o primado”¹³. E se se faz a articulação da participação de sentido com a noção de infinito como fonte de participação, deve reconhecer-se, com Álvarez Gómez, que esta participação na forma divina é uma participação na infinidade divina: “a presença da forma infinita”, diz ele, “configura o ser do finito.” E acrescenta: “Participação significa, deste ponto de vista, a imanência total do infinito no finito”¹⁴. O segundo autor ao qual se deve fazer alusão, no que se refere à articulação do conceito de

¹¹ Cf. *idem, ibidem*, p. 513.

¹² W. WEIER, *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung*, Salzburg/München, Anton Pustet, 1970, p. 49.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 194.

¹⁴ Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *op. cit.*, p. 119.

infinito com o conceito de linguagem, é M. Stadler, que publica, em 1983, um livro no qual a filosofia cusana da linguagem ocupa um lugar muito importante: “Reconstituição de uma filosofia da não objetividade – para a estrutura do pensamento cusano”. Depois de ter explicitado a teoria da significação e a filosofia da linguagem, sobretudo a partir do *De mente* e do *Compendium*, Stadler tenta reconstruir o que chama uma filosofia da não objetividade, tomando, como suporte da interpretação, o conceito de infinidade. Neste contexto afirma, conscientemente, que “se se procura um ponto de vista unitário a partir do qual a filosofia cusana deva ser interpretada, [...] este deve ser visto no conceito de infinidade atual” e, por esta razão, “a especulação da infinidade constitui, sem dúvida, a chave nuclear da filosofia cusana”¹⁵. Ora uma filosofia da infinidade é necessariamente uma filosofia da não objetividade do primeiro princípio e uma filosofia da não objetividade é, por definição, uma filosofia sobre a linguagem e sobre os seus limites, o que coloca a tensão entre o finito e o infinito no coração da antropologia cusana e, simultaneamente, no coração da sua antropologia da linguagem. O terceiro autor é Jan Elpert que nos oferece uma exposição sistemática sobre a presença do problema da linguagem em todas as obras de Nicolau de Cusa¹⁶.

2. A direção interpretativa que aqui descobrimos é a sobredeterminação, tanto do conhecimento como do ser, pelo modelo da linguagem, que encontra as suas fontes na teologia do *logos*. Se os entes finitos são o resultado do conhecimento da mente divina, este conhecimento é percebido como produção de discurso, como projeção da palavra dinâmica e criadora. Passo a passo, no aprofundamento dos seus sermões, há um motivo que se repete: o início do evangelho de João, tanto na expressão “no princípio era o verbo”, como na expressão “e o verbo

¹⁵ M. STADLER, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983, p. 104.

¹⁶ Cf. Jan ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nicolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002.

fez-se carne”¹⁷. O *De principio* é, talvez, o texto de Nicolau de Cusa que melhor nos permite entrar nesta concepção da criação e da Trindade sob o modelo da linguagem, tomando, como ponto implícito de cruzamento, o conceito de infinito, numa identificação com o conceito de princípio: um princípio sem princípio, que é também um princípio sem fim. Neste texto, o Cusano afirma que “não se pode negar que ele [o princípio] se conheça a si próprio, porque é melhor sendo inteligente de si. E é por isso que gera a partir de si a razão de si, ou a definição, ou o logos”; e afirma ainda que “o logos é o verbo consubstancial ou a Razão do Pai definido que se define a si próprio, a qual complica em si todo o definível, pois nada pode ser definido sem a Razão do Uno necessário”¹⁸. Sublinha-se aqui a identificação do logos/razão com o princípio da definição. Mas é necessário não esquecer a duplicidade semântica desta expressão: por um lado, a definição é o discurso através do qual se pode dizer a especificidade de qualquer coisa; mas por outro lado, “de-finir” é o ato de “de-limitar”, de “de-terminar”, de pôr fim a alguma coisa na sua própria especificidade. Assim, o que resulta desta interseção da teoria da Trindade com a teoria do discurso e da linguagem é a dialética entre o finito (o que é “de-finito”) e o “in-finito”, o que define tudo, mas que não pode ser definido por algo que lhe seja estranho ou exterior¹⁹. É a positividade do infinito que emerge nestas considerações que decorrem da profunda fecundidade do conceito tal como foi desenvolvido no *De docta ignorantia*. É verdade que nesta obra filosoficamente inaugural do Cusano, o infinito divino é caracterizado pelo adjetivo “negativo”, quando o autor

¹⁷ JOÃO, 1, 14. Sobre a concepção do Filho como verbo, expressão ou intenção de Deus, cf. G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana Editrice, 1958, pp. 141-148. Para os sermões que tomam este versículo de João como motivo, cf. sobretudo os sermões n.º 1, 11, 19, 140, 141.

¹⁸ NICOLAU DE CUSA, *De principio*, H. X_{2b}, n.º 9, linhas 1-7, pp. 10- 11.

¹⁹ Pode ver-se, a título de exemplo, a exploração que num outro texto o autor faz desta duplicidade semântica: NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 13, h VI, n.º 53, linhas 8-10, p. 45: “ Tu, Domine, qui es finis omnia finiens, ideo es finis, cuius non est finis et sic finis sine fine seu infinitus, quod aufugit omnem rationem .”

faz a contraposição entre a infinitude de Deus e a infinitude do Universo: “Só, pois, o Máximo absoluto é infinito negativamente. Portanto, só ele é aquilo que pode ser com toda a potência. Mas, como o universo abraça tudo o que não é Deus, não pode ser infinito negativamente, embora seja sem termo e, assim, infinito privativamente”²⁰. Mas a terminologia utilizada não deve confundir-nos: o Máximo absoluto é infinito de modo negativo porque nada pode limitar a sua potência, sendo definido como tudo o que pode ser. É, por isso, máximo em toda a sua positividade.

Só uma análise etimológica do conceito de infinito nos permitirá captar toda esta positividade e compreender também como há uma articulação incontornável entre infinito, sentido e linguagem²¹. Tanto o infinito como o finito são conceitos que se constituem a partir do conceito de fim. Mas este conceito tem duas dimensões que se presentificam também nos adjetivos que gera: “fim” é, em primeiro lugar, o termo ou o limite e, por conseguinte, “finito” é o que tem um termo ou um limite, isto é, o que é terminado ou limitado; mas é necessário acrescentar que fim é também objetivo, finalidade, ponto de referência como orientação de um caminho ou de um percurso. Ora deve reconhecer-se que esta dimensão sobredetermina e reforça a primeira, pois o finito é limitado porque tem um termo que lhe é exterior, para o qual tende e no qual encontra a sua limitação. Pelo contrário, o infinito tem também um fim. Mas este fim não lhe é exterior e por isso não o limita, já que o fim para o qual tende está nele mesmo e é ele mesmo. Por outro lado, é necessário notar que o conceito de sentido que, em Filosofia, é geralmente utilizado na aceção de significação, é sustentado por uma outra aceção também presente na linguagem corrente, que é a aceção de direção: deste modo, o sentido de um movimento é determinado pela orientação definida pelo fim ou o ponto final deste movimento e é justamente esta aceção de sentido que

²⁰ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. II, cap. 1, ed. Minor, n.º 97, linhas 1-5, p. 12.

²¹ Para esta análise, cf. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *op. cit.*, pp. 24-30.

determina a aceção de significação; o sentido, isto é, a significação de uma palavra ou de uma expressão, é determinado pela tensão que se inscreve nesta palavra ou nesta expressão rumo à totalidade e aos limites a que pertence. E é aqui que se descobre como o conceito de fim se articula, de uma forma fecunda, com o conceito de linguagem, pela mediação da duplicidade semântica de sentido e da duplicidade semântica de fim. A estas considerações deve juntar-se uma outra: o mesmo vocábulo que designa uma palavra – o vocábulo termo – designa também o fim e o limite. Termo é, ao mesmo tempo, a palavra pela qual se designa uma coisa concreta, isto é, o nome, e a palavra pela qual se designa o que termina alguma coisa, isto é, o que a “de-termina”. Todas estas considerações nos levam a compreender que há uma profunda circulação entre finitude, infinitude e linguagem. Ora o que queremos mostrar agora é que esta circulação está presente, de uma forma consciente, na reflexão sobre a linguagem desenvolvida por Nicolau de Cusa e caracteriza esta reflexão, e o conceito de linguagem que dela decorre, com uma tensão profundamente dinâmica e fecunda.

Retomemos o texto do *De principio* de que partimos para estas considerações. O autor começa pela definição do princípio como princípio sem princípio e como fim sem fim, e pelo reconhecimento de que a dinâmica deste princípio gera, no coração de si mesmo, o *logos*, o verbo, isto é, a definição de si mesmo. Isto significa que, como princípio sem princípio e fim sem fim, ele se torna uma plenitude infinita de sentido que se exprime numa atividade de produção de sentido (gerar o *logos* é produzir sentido, porque *logos* ou verbo é expressão de sentido). A seguir, o Cusano distingue, em termos significativos, que contêm já todo este cruzamento da infinitude e da linguagem no processo da criação, entre o infinito que dá fim e o infinito finitizável²², sendo o primeiro o que dá fim a tudo o que é finitizável, e o segundo o que pode receber o fim do primeiro. A criação é, assim, identificada com um ato de fala que é, ao

²² Cf. NICOLAU DE CUSA, *De principio*, n.º 33.

mesmo tempo, um ato de dar fim, isto é, de “de-finir”: “Quando pois o primeiro infinito finitiza o segundo, o ente finito surge do Princípio infinito, isto é, do primeiro infinito, que é mais do que ente, uma vez que o precede, não do segundo infinito, já que este é posterior ao ente. No primeiro Infinito são todas as coisas definíveis em ato, no segundo são todas as coisas definíveis em relação à onipotência do primeiro.”²³ Estas considerações permitem-nos concluir que não é o infinito que é definido pelo finito, mas pelo contrário: é o finito que é definido pelo infinito e, assim, a negatividade do infinito é apenas aparente, uma vez que, no fundo, é o finito que é uma negação e o infinito uma positividade, uma plenitude e uma fonte de sentido.

Partindo destas premissas, constata-se, sem admiração, que o autor se serve frequentemente de metáforas desenhadas sobre a fala para traduzir o ato de criação, como a que é apresentada no *De filiatione Dei* e que é suficientemente expressiva sobre toda esta tensão e toda esta fecundidade: “De acordo com esta comparação, o nosso princípio unitrino, pela sua bondade, tendo como objetivo os espíritos intelectuais, criou o mundo sensível como matéria e uma espécie de voz, na qual fez resplandecer de modo vário o verbo mental, a fim de que todas as coisas sensíveis sejam o discurso de várias elocuições de Deus Pai, explicadas através do Verbo, seu Filho, tendo como fim o espírito dos universos, para que a doutrina do sumo magistério transborde, através dos sinais sensíveis, para as mentes humanas e as transforme perfeitamente num magistério semelhante, de modo a que todo o mundo sensível esteja em função do intelectual, o homem seja o fim das criaturas sensíveis e Deus glorioso seja o princípio, o meio e o fim de toda a sua atividade.”²⁴ Neste texto, tornam-se evidentes todos estes cruzamentos entre a linguagem, o fim, no sentido de limite, a criação e também o fim no sentido de finalidade, ao mesmo tempo teórica e prática.

²³ *Idem, ibidem*, n.º 33, linhas 7-11.

²⁴ *Idem, De filiatione Dei*, h IV, cap. 4, n.º 76, linhas 1-10, p. 56.

Entretanto, o texto de Nicolau de Cusa em que esta correlação intrínseca do conceito de infinito e das suas múltiplas dimensões é teorizada com uma maior explicitação e uma profunda densidade especulativa é o *De visione Dei*. Aqui, a infinidade é introduzida pela ideia de objetivo inerente ao conceito de fim: “Por isso, enquanto me elevo o mais alto possível, vejo-te como infinidade, sendo por isso inacessível, incompreensível, inominável, não multiplicável e invisível. Assim, é necessário que aquele que se aproxima de ti se eleve acima de todo o termo e fim, acima de tudo o que é finito. Mas como chegará a ti, que és o fim para o qual tende, se deve elevar-se para além do fim?”²⁵ Mas a marcha do discurso cusano orienta-se, de imediato, para a definição do infinito como fim sem fim. No entanto, um fim sem fim é um fim que encontra em si mesmo o seu próprio fim, isto é, é um fim que, ao mesmo tempo, é objeto (no sentido de objetivo) e sujeito (no sentido de agente) de si mesmo. Enquanto objeto e sujeito de si mesmo, tem em si próprio a sua essência, ou seja, o sentido do seu ser: “Tu, Deus meu, és a própria infinidade absoluta, que vejo ser o fim infinito. Mas não posso captar como é que o fim é fim sem fim. Tu, Deus, és o fim de ti próprio, porque és o que tens. Se tens fim és o fim. És, por isso, fim infinito, porque és fim de ti próprio, porque o teu fim é a tua essência. A essência do fim não termina nem acaba em algo diferente do fim, mas em si.”²⁶ A transposição da noção de fim como objetivo para o fim como termo ou limite permite operar a fusão das duas dimensões num nível que se pode caracterizar como um nível semântico, o que implica imediatamente a conceptualização da incomensurabilidade do infinito pela razão humana que não pode conceber nem compreender a razão infinita na qual se funda, numa inflexão do discurso sobre a infinidade para um discurso sobre a coincidência dos opostos que se transforma, com uma densidade notável, num discurso sobre a oposição dos opostos. E é a definição da infinitude como oposi-

²⁵ *Idem, De visione Dei*, cap. 13, h VI, n.º 52, linhas 1-5, pp. 44-45.

²⁶ *Idem, ibidem*, h VI, n.º 53, linhas 1-6, p. 45.

ção dos opostos que sublinha a sua profunda transcategorialidade, isto é, a sua não-objetividade, a sua impossibilidade de se tornar objeto e de ser definida como objeto. Isto permite-nos compreender a razão pela qual, neste contexto, Nicolau de Cusa retoma a metáfora do muro do paraíso para exprimir esta nova profundidade da infinidade que escapa aos limites da linguagem, no quadro da cartografia do discurso e do conhecimento que tal metáfora estabelece²⁷: “E, se alguém exprimir um conceito com o qual possas ser concebido, sei que esse conceito não é o teu conceito. Com efeito, todo o conceito tem o seu termo no muro do Paraíso. [...] Assim, se alguém descrever o que entende de ti querendo oferecer um modo pelo qual sejas compreendido, permanecerá ainda longe de ti. De tudo isto estás, pois, separado por um muro altíssimo. E o muro separa de ti todas as coisas que possam ser ditas ou pensadas, porque estás desligado de tudo aquilo que possa cair no conceito de quem quer que seja.”²⁸ Quer dizer que os limites do discurso e da linguagem são os limites do conhecimento e vice-versa. Mas o que é verdadeiramente interessante é que o muro apresenta-nos o fim como termo e como símbolo de um objetivo: enquanto termo, o muro apresenta um limite; como símbolo de um objetivo que está para lá do muro, este fim do “para lá” é uma fonte e uma plenitude, não captável em si mesma, mas ao mesmo tempo condição de tudo o que é captável e de tudo o que é nomeável para se tornar naquilo que dá o fim e o termo a todas as coisas. O que a metáfora do muro nos revela é a tensão constitutiva da linguagem definida pela polaridade entre o finito e o infinito.

²⁷ Sobre o significado do muro do paraíso para a definição da cartografia do conhecimento no *De visione Dei*, cf. João Maria ANDRÉ, «Die Metapher der ‘Mauer des Paradieses’ und die Kartographie des Erkennens bei Nikolaus von Kues» in J. M. ANDRÉ, G. KRIEGER u. H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Intellectus und imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2002, pp. 31-42, retomada no capítulo 5 deste livro.

²⁸ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 13, h VI, n.º 51, linhas 9-19, p. 44.

3. O texto em que esta tensão se apresenta com uma fecundidade sem igual no discurso de Nicolau de Cusa é o *De mente* através da teoria da linguagem que aí é desenvolvida. Neste contexto, há dois aspetos que devemos sublinhar: em primeiro lugar, a ideia segundo a qual esta teoria da linguagem, pela tensão entre finito e infinito que a suporta, exprime, ao mesmo tempo, o poder ou a potência do homem e a sua impotência e os seus limites (o que converte a teoria cusana da linguagem numa poiética do humano e, por conseguinte, numa antropologia cuja chave é a tensão entre a finitude e a infinitude); em segundo lugar, a constatação de que as implicações desta teoria da linguagem incidem tanto sobre a linguagem com que falamos das coisas deste mundo como sobre a linguagem com que falamos de Deus e das coisas divinas.

É necessário observar que toda a conceção da linguagem desenvolvida no segundo capítulo do *De mente* é apresentada no contexto de uma reflexão sobre a teoria da *imago*, aplicada, num primeiro momento, à mente humana e, num segundo momento, à arte humana. Esta teoria da mente como *imago*, sugerida no final do primeiro capítulo²⁹, é explicitada no terceiro capítulo, quando Nicolau de Cusa afirma que a mente é a imagem da simplicidade divina que complica tudo e que “as coisas que convêm à mente divina como à verdade infinita, convêm à nossa mente como à sua imagem próxima.”³⁰ Dando continuidade a esta ideia, o motivo será desenvolvido de maneira muito diferenciada, pelo recurso a metáforas bastante expressivas, sublinhando, sempre, o carácter profundamente dinâmico da mente humana presente na sua tradução pelo termo força (*vis* ou *virtus*³¹). É por isso que, se a mente humana é imagem, a sua atividade é também imagem. Consequentemente, se a ati-

²⁹ Cf. *idem*, *Idiota de mente*, cap. 1, h V, n.º 57, linhas 10-13, p. 91.

³⁰ *Idem*, cap. 3, h IV, n.º 72, linhas 9-11, pp. 109-110.

³¹ Cf., a este propósito, João Maria ANDRÉ, “*Vis vocabuli et vis mentis : identité et différence dans la conception symbolique et dynamique du langage dans l’Idiota de sapientia et de mente (1450)*”, in H. PASQUA (éd.), *Identité et différence dans l’œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, Louvain/Paris, Éditions Peters, 2011, pp. 51-69, retomado no capítulo 9 deste livro.

vidade da mente divina é uma arte, a atividade da mente humana será também uma arte: “Quero que saibas que afirmo sem hesitar que todas as artes humanas são imagens da arte divina e infinita.”³² Mas este ser imagem da arte humana, ocorrendo no mundo da finitude, faz com que “toda a arte humana seja finita”³³. E se esta característica se aplica à arte do “idiota”, ela aplica-se também à arte da linguagem, isto é, à arte de designar as coisas com as palavras. Subjacente à atividade do artista que faz colheres, há a ideia de colher que o artista tem na sua mente. Pelo seu trabalho criativo que supera o do imitador, o artista procura exprimir, na proporção da matéria, a forma plena e infinita de colher que existe na sua mente e é deste trabalho criador que surgem as diversas colheres concretas e finitas. Cada colher concreta é uma expressão, mas uma expressão finita, da forma da colher; no entanto, nenhuma colher concreta esgota completamente a forma pura, verdadeira e precisa da colher: “Daí que a verdade e a precisão da ‘colheridade’, que não pode ser multiplicada nem comunicada, não pode jamais tornar-se perfeitamente sensível através de qualquer instrumento e de qualquer homem que seja. E em todas as colheres não resplandece senão esta forma simples de modo vário, mais numa e menos noutra, mas em nenhuma de modo preciso.”³⁴ Ora é esta atividade do “idiota” que serve de *analogon* para a arte humana de nomear as coisas, de as designar por palavras³⁵. Como o artista que trabalha a madeira para chegar à forma da colher, é também o homem que, designando as coisas com nomes, atribui um nome que possa estar unido à forma que resplandece na madeira. No entanto, a imposição do

³² NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 59, linhas 12-13, p. 94. No capítulo 13, n.º 149, linhas 10-12, p. 205, Nicolau de Cusa dirá mesmo que “toda a mente, mesmo a nossa, ainda que criada inferior a todas as outras, tem de Deus o ser, como pode, a imagem viva e perfeita da arte infinita”. Cf. também, a este propósito, Sermo CCLI, h XIX, n.º 10, linhas 8-16, p. 325.

³³ *Idem*, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 60, linha 8, p. 94.

³⁴ *Idem*, *ibidem*, cap. 2, n.º 63, linhas 10-15, pp. 97-98.

³⁵ É no *Compendium* que Nicolau de Cusa classifica a atividade humana de falar (e também de escrever) como uma forma de arte: cf. *Compendium*, cap. 3, H. X13, n.º 8, pp. 6-7.

nome não é completamente natural: ela é feita artificialmente, por convenção, *ad beneplacitum*, e, se um nome é imposto, é verdade que um outro nome pode ser imposto, como o demonstra o facto de que todas as línguas têm nomes diferentes para as mesmas coisas e os mesmos objetos. Mas Nicolau de Cusa faz notar que “ainda que arbitrário, o nome não é outro e completamente diferente do nome natural unido à forma; mas o vocábulo natural, depois do aparecimento da forma, resplandece em todos os nomes diversos que todas as nações impuseram de modo diverso.”³⁶ Esta invocação do nome natural, de inspiração platónica³⁷, desempenha um papel muito importante na filosofia cusana da linguagem, porque inscreve toda esta problemática na tensão entre o finito e o infinito, pela mediação da forma, da forma das formas na sua unidade e da remissão para o verbo divino que é o verbo de todos os verbos e que, como verbo de todos os verbos, é um verbo infinito. Com efeito, é necessário distinguir esta teoria do nome natural da teoria do signo natural, que é a das impressões sensíveis, de que fala o *Compendium*, no quadro de uma teoria sígnica da linguagem. Esta teoria sígnica, com ressonâncias nominalistas, mostra-nos que os signos que existem nos sentidos são signos que designam as coisas por natureza; pelo contrário, os signos que designam as coisas na linguagem ou na escrita, são signos artificiais, *ex instituto*, isto é, têm necessidade da intervenção da arte humana³⁸. Esta arte humana é uma arte finita que procura exprimir com uma palavra a forma de uma coisa à qual está unido o seu nome natural. Todavia, a forma de uma coisa não é senão a expressão, o reflexo, da forma das formas, sendo esta uma forma absolutamente simples e infinita, cujo nome preciso nos permanece, em última análise, desconhecido. Nicolau de Cusa é muito claro a este propósito. Com efeito, por um lado, afirma que “a forma infinita é somente uma e absolutamente simples, reflete-se em

³⁶ *Idem, Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 64, linhas 4-7, pp. 98-99.

³⁷ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 383 a-b.

³⁸ Cf. NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, cap. 2, H. X1₃, n.º 5, pp. 5-6.

todas as coisas como o exemplar mais adequado de todas as coisas que podem receber uma forma e de cada uma singularmente”³⁹; por outro lado, precisa que “esta forma infinita, nenhuma razão a pode atingir” e é por isso que, “inefável, ela não é compreendida por nenhum dos nomes impostos pelo movimento da razão”⁴⁰.

4. Esta última nota introduz um novo motivo pelo qual a atividade da linguagem se revela finita e limitada. Com efeito, de todas as instâncias que entram na arte do conhecimento e que constituem as regiões da mente, a que tem a prerrogativa da linguagem é a razão: os nomes são impostos, diz Nicolau de Cusa, por um movimento da razão. Esta constatação era já apresentada no início do capítulo, justamente a propósito da imprecisão da palavra *mens* para designar “a força que está em nós e que complica nocionalmente o exemplar de todas as coisas”, quando afirma: “Tal como, com efeito, a razão humana não atinge a quiddidade das obras de Deus, da mesma forma nenhum nome. Porque os nomes são impostos por um movimento da razão. Nomeamos, com efeito, uma coisa com um nome por uma certa razão, e a mesma com um outro nome por uma outra razão, enquanto uma língua tem nomes mais apropriados, uma outra tem nomes mais bárbaros e menos apropriados. Assim, vejo que, sendo a propriedade dos nomes suscetível de mais e de menos, o nome preciso é ignorado.”⁴¹ Esta ideia tinha sido já apresentada no *De docta ignorantia*, quando o autor diz que “nenhuma coisa há de entre as que são nomeáveis que não possa dar-se, em relação a ela, algo maior ou mais pequeno, porque os nomes são atribuídos pela razão às coisas que admitem, em alguma proporção, um excedente ou um excedido”⁴²; ou quando considera que “os nomes são impostos por um certo movimento

³⁹ *Idem, Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 67, linhas 4-6, p. 103.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, n.º 67, linhas 7-10, pp. 103-104.

⁴¹ *Idem ibidem*, cap. 2, n.º 58, linhas 9-18, pp. 92-93.

⁴² *Idem, De docta ignorantia*, L. I, cap. 5, Editio minor, n.º 13, linhas 7-9, p. 20.

da razão, que é muito inferior ao intelecto, em ordem à distinção das coisas.”⁴³ A mesma ideia será ainda retomada no *De venatione sapientiae*, quando o autor medita sobre o tema da força das palavras⁴⁴: “Mas, na medida em que os nomes foram impostos às coisas pelo primeiro homem segundo a razão que o homem concebe, os nomes não são jamais tão precisos que uma coisa não possa ser chamada com um nome mais preciso.”⁴⁵ Todas estas considerações do Cusano demonstram que finitude, infinitude e alteridade caracterizam o movimento discursivo humano em relação à realidade na qual este movimento se reflete. O que constitui a eficácia da lógica da razão, ou seja, a disjunção e a divisão, e, com elas, o princípio de não contradição, torna-se também um dos fundamentos para limitar o alcance da sua apropriação linguística da realidade⁴⁶. Mas é necessário compreender que a alteridade funciona aqui a dois níveis distintos: por um lado, há uma relação de alteridade entre as coisas que são designadas; por outro lado, há também uma relação de alteridade entre a razão que designa e as coisas designadas. Esta dupla relação de alteridade não é, todavia, uma relação de alteridade total, que não existe no contexto da finitude: ela traduz uma alteridade que pressupõe sempre concordância e diferença, ou seja, que pressupõe sempre a participação na unidade. Mas o que ao nível do discurso corresponde a uma participação, na alteridade, da verdade é a conjectura. Por este motivo, a tensão entre finitude e infinitude transposta para o seio da linguagem caracteriza toda a linguagem humana. O *De genesi* fazia já esta associação entre

⁴³ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 24, n.º 76, linhas 4-5, p. 98.

⁴⁴ A propósito da força das palavras, cf. João Maria André, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier, Paulinus, 2006.

⁴⁵ NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, cap. 33, h XII, n.º 97, linhas 5-7, p. 93.

⁴⁶ Sobre as limitações da linguagem humana, resultantes da sua própria finitude, para exprimir a realidade empírica e finita, cf. H. G. SENGER, “Die Sprache der Metaphysik”, in K. JAKOBI (Hrsg.), *Nikolaus von Kues*, Freiburg/Münster, K. Alber, 1979, pp. 74-100. Mas, neste estudo, o autor, mesmo reconhecendo que a sede da linguagem habitual é a razão, apresenta de um modo muito interessante a possibilidade de descobrir, nos textos do Cusano, uma teoria regional da linguagem que permite encontrar também uma linguagem intelectual e uma linguagem divina (cf. *idem, ibidem*, pp. 85-98).

imposição dos nomes e conjetura, dizendo que “se encontram diferentes nomes de coisas em função de diferentes razões e diferentes nomes de uma só e mesma coisa em função de diferentes conjeturas da razão”⁴⁷; aliás, o *De mente* insiste ainda sobre a mesma ideia: “Assim, pois, a razão impõe os nomes sendo movida a dar tal nome a uma coisa e um outro a uma outra. Mas, porque a forma na sua verdade não se encontra nas coisas de que se ocupa a razão, esta cai na conjetura e na opinião.”⁴⁸ É preciso entretanto estar consciente do facto de que a palavra conjetura não significa, no vocabulário cusano, uma simples hipótese sem conteúdo ou mais longínqua da verdade, mas, como já afirmámos citando o *De coniecturis*, aponta para uma participação na verdade, marcada pela alteridade (o que permite estabelecer uma convergência entre conjetura e símbolo, suportada etimologicamente, dado que *coniectura* é a tradução literal de *symbolon*, em grego, exprimindo a ideia de uma coincidência⁴⁹). Esta consciência, ao dar uma dimensão simbólica à linguagem no pensamento cusano⁵⁰, permite também concluir que as palavras, ainda que impostas por convenção, não são totalmente extrínsecas às coisas, às suas formas e ao nome natural, sendo, pois, nomes adequados mas não precisos: “Mesmo se reconheço que todo o nome é unido à coisa em que a forma advém à matéria e que é verdade que é a forma que comporta o nome, de maneira que os nomes não são a partir do momento em que são impostos mas são desde toda a eternidade e que somos livres de os impor, penso, no entanto, que o nome imposto não pode senão con-

⁴⁷ NICOLAU DE CUSA, *De genesi*, cap. 4, h IV, n.º 172, linhas 9-10, p. 122.

⁴⁸ *Idem*, *De mente*, cap. 2, n.º 64, linhas 11-14, pp. 99-100.

⁴⁹ Cf. S. MEIER-OSER, “Symbol (Antike, Mittelalter, Neuzeit), in J. RITTER, e K. GRÜNDER, (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 10, Basel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, c. 710 e 717.

⁵⁰ Cf., a este propósito, João Maria ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, JNICT, 1997, sobretudo pp. 569-621, sobre o discurso e, em particular, o discurso verbal como símbolo.

vir, ainda que não seja preciso.”⁵¹ Vê-se, pois, que há uma participação do nome imposto no nome natural e, na minha opinião, o que explica esta participação é justamente o facto de que a nossa mente, ao impor os nomes, é uma imagem da mente divina ao criar as coisas, o que faz da nossa *ars dicendi* uma imagem da *ars creandi* de Deus.

5. Uma vez analisado o resultado da tensão entre finitude e infinitude a propósito da linguagem sobre as coisas deste mundo, é necessário prolongar esta investigação pela referência às consequências desta tensão a propósito das coisas divinas e, sobretudo, a propósito, quer do Verbo, quer do nome de Deus. Deus, enquanto princípio de tudo, e o Verbo, enquanto conceito de Deus, situam-se os dois, para retomar a metáfora do *De visione Dei*, para lá do muro do paraíso, pela infinitude que os caracteriza. Pertencem à esfera do infinito que dá o fim (como o dizia o *De principio*) e não à esfera do infinito que recebe o fim; menos ainda à esfera do finito que resulta da finitização do segundo infinito pelo primeiro infinito. Estabelece-se, então, uma relação de transcendência e de imanência, que, mais do que dialética, se poderia chamar dialógica, entre o finito e o infinito e, conseqüentemente, entre a palavra do finito e a palavra do infinito. Esta relação poderia classificar-se como uma espécie de transcendentalidade linguística e semântica, porque o nome impossível do infinito torna-se a condição de possibilidade de todos os nomes, como o afirma o *De filiatione Dei*, recorrendo a termos suficientemente expressivos: “Assim, convém-te conjeturar que o uno, que é o princípio de todas as coisas, é inefável, porque é o princípio de todas as coisas efáveis. É por isso que todas as coisas que podem ser ditas não exprimem o inefável, mas toda a expressão diz o inefável. Com efeito, é o próprio uno, o Pai ou o gerador do Verbo, que é expresso em cada palavra, que é significado em cada signo e assim sucessivamente.”⁵² É esta mesma

⁵¹ NICOLAU DE CUSA, *De mente*, cap. 2, h V, n.º 59, linhas 5-9, pp. 93-94

⁵² *Idem*, *De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, n.º 73, linhas 1-6, p. 54.

ideia que é retomada no texto *De mente* que conduziu a nossa reflexão ao longo deste capítulo: “Um só é pois o verbo inefável, que é o nome preciso de todas as coisas enquanto caem sob um nome pelo movimento da razão. Este nome inefável reflete-se, à sua maneira, em todos os nomes, porque é a nominabilidade infinita de todos os nomes e a vocabilidade infinita de tudo o que pode exprimir-se com a fala, de modo que todo o nome seja a imagem do nome preciso.”⁵³ O que suporta as suas afirmações é a ideia de que o Uno ou o primeiro princípio, fonte do Verbo, não é suscetível de ser nomeado, não por ausência de sentido, mas por sobrea-bundância de sentido: o seu sentido é um sentido infinito e, como tal, não sendo nomeável e não sendo efável, é a fonte e a condição de todos os nomes e de todos os efáveis⁵⁴. É de novo a riqueza e a positividade absoluta do infinito que se apresentam aqui, de tal maneira que o *De docta ignorantia* diz explicitamente que “como este nome próprio é infinito, ele complica um número infinito de nomes de perfeições particulares”⁵⁵. Embora haja intérpretes do pensamento cusano que captaram aqui uma denominação de Deus pelo nome Infinito, segundo a minha opinião o que o autor pretende não é formular um nome de Deus, mas apresentar uma característica desse nome, de tal maneira que a infinitude (isto é a palavra infinito) não é aqui um nome, um substantivo, mas simplesmente um adjetivo que caracteriza a unidade fontal do ser e do sentido de todas as coisas. Esta unidade fontal, esta plenitude absoluta, não pode especificar-se senão de maneira contraída. Por isso, toda a palavra que a “especifica” exprime-a ao mesmo tempo que a não exprime, ou melhor, é justamente ela que se exprime ao mesmo tempo que se retrai em todo o discurso que a diz. O que significa que, por um lado, o verbo inefável não é um verbo estático, mas dinâmico; por outro lado, este dinamismo

⁵³ *Idem, Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 68, linhas 1-6, p. 104.

⁵⁴ Sobre o conceito de inefável na obra de Nicolau de Cusa e sobre a articulação entre o inefável e a teoria da linguagem, cf. Parsad Joseph NELLIVILATHEKKATHIL (THERUVATHU), *Ineffabilis in the thought of Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2010.

⁵⁵ *Idem, De docta ignorantia*, L. I, cap. 25, Editio minor, n.º 84, linhas 6-8, p. 106.

transfere-se para o seu símbolo que é, em primeiro lugar, o verbo mental humano e, depois, o verbo vocal, ao qual ele imprime igualmente este dinamismo. É aqui que se enraíza o fundamento que leva a interpretar esta teoria da linguagem de Nicolau de Cusa em termos filosófico-transcendentais, vendo a linguagem como “energeia”, como o faz Karl-Otto Apel. Esta perspectiva tornar-se-á fecunda e será desenvolvida sobretudo pelo romantismo alemão⁵⁶. Poderia dizer-se que o que aqui se encontra é uma intensiva presença do infinito no finito ao nível do ser. O dinamismo desta presença transforma as palavras em unidades de força e é por esse motivo que se descobre, em diversos escritos do autor, uma alusão e uma meditação sobre a força das palavras⁵⁷.

6. A tensão entre o finito e o infinito que atravessa a linguagem atravessa toda a hermenêutica dos nomes divinos do Cusano. De facto, desde o seu primeiro sermão, de que uma parte é dedicada a este tema⁵⁸, e desde o seu *De docta ignorantia*, cujos capítulos 24 e 25 do primeiro livro são dedicados à nominabilidade divina, até às suas últimas obras, como o *De venatione sapientiae* ou o *De apice theoriae*, a especulação metafísica cusana pode ser interpretada como uma busca sempre renovada sobre a maneira menos inadequada de designar Deus⁵⁹. Mas, para lá deste significado metafísico, este percurso cusano pela nominabilidade divina tem um profundo significado antropológico como tentámos já demonstrar, na sequência de outros autores, como é o caso de Donald Duclow,

⁵⁶ Cf. Karl-Otto APEL, “Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues” in *Archiv für Begriffsgeschichte*, I (1955) p. 216 (para o conceito de energeia) et p. 211, note 28 (para a articulação com a ideia transcendental-romântica da linguagem).

⁵⁷ Cf. a este propósito, o nosso texto já citado mais acima *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes* e retomado no capítulo 8 deste livro.

⁵⁸ Cf. NICOLAU DE CUSA, Sermo I, h XVI, pars prima, nºs 2-7, pp. 3-8, intitulada “De nominibus Dei”.

⁵⁹ Sobre o alcance metafísico da hermenêutica cusana dos nomes divinos, cf. a dissertação de doutoramento, apresentada na Universidade de Navarra por Catalina CUBILLOS MUÑOZ, intitulada *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos* (Pamplona, 2012).

cuja investigação versava esta dimensão no Pseudo-Dionísio, em Eriúgena e no Cusano⁶⁰. Pode compreender-se, assim, esta incessante preocupação cusana sobre a nominabilidade divina como resultado de uma hermenêutica da finitude⁶¹, isto é da finitude da razão humana e da sua linguagem, face à finitude inominável de Deus; mas pode também compreender-se como o reconhecimento da presença contraída desta infinitude na nossa arte de nomear, o que faz com que os nomes que atribuímos a Deus, não sendo nomes precisos, sejam caminhos para o inominável e, por esse motivo, ao mesmo tempo que exprimem a nossa impotência, exprimem também a potência da nossa arte.

Como o demonstra o diálogo entre o Gentio e o Cristão no *De Deo abscondito*, à infinitude do Deus oculto não pode responder-se senão com uma linguagem paradoxal, que reconhece ao mesmo tempo a nominabilidade de Deus (“aquele, com efeito, que dá um nome aos outros, como poderia ser sem nome?”⁶²) e a sua transcendência em relação a tudo o que pode ser dito ou nomeado (afirmando, conseqüentemente, “que ele não pode ser nomeado nem não ser nomeado, que ele não pode ser nomeado e não nomeado, mas tudo o que se pode dizer de modo disjuntivo e copulativo, por consenso ou por contradição, não lhe convém por causa da excelência da sua infinidade, já que é o princípio uno anterior a todo o pensamento que dele se pode formar”⁶³). O que quer dizer que é por causa da infinidade que, tendo em conta o primeiro princípio, a linguagem não se realiza plenamente senão por um movimento contínuo da sua autotranscendência. Esta autotranscendência significa, em última

⁶⁰ Cf. Donald DUCLOW, “Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An approach to the Hermeneutic of the Divine Names”, *International Philosophical Quarterly*, 12 (1972), pp. 260-278)

⁶¹ Cf. João Maria ANDRÉ, “Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible”, in Jorge M. MACHETTA y Claudia D’AMICO (Eds.) *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 15-41, estudo retomado no capítulo 10 do presente livro.

⁶² NICOLAU DE CUSA, *De Deo abscondito*, h IV, n.º 10, linhas 6-7, p. 7.

⁶³ *Idem, ibidem*, n.º 10, linhas 13-17, p. 8.

análise, o movimento em direção à referência essencial que a constitui e sem o qual a linguagem perderia toda a sua dimensão significativa. Mas esta autotranscendência constitui também a dimensão intrinsecamente simbólica da linguagem: o seu encontro, como símbolo, com a infinitude da plenitude de sentido que a justifica. Esta autotranscendência significa, em relação à nominabilidade divina, a inscrição da linguagem no horizonte do infinito e a inscrição do infinito no fundo da própria linguagem.

É tempo de concluir estas reflexões sobre a finitude, a infinitude e a linguagem em Nicolau de Cusa. Poderia dizer-se que o para cá da linguagem, por causa do infinito donde brotam todas as coisas e todas as palavras, é o silêncio. Deve também reconhecer-se que o para lá da linguagem, por causa do infinito para o qual se movem todas as coisas e todas as palavras, é igualmente o silêncio. Por isso, como o demonstra toda a dinâmica do *De visione Dei*, as palavras não são a anulação do silêncio, mas a sua projeção criativa. Porque o silêncio, o silêncio do infinito, não é a negação do sentido mas verdadeiramente a sua plenitude mais autêntica.

CAPÍTULO 7

O PROBLEMA DA LINGUAGEM

1. Os séculos XIV e XV, enquanto momentos de transição da Idade Média para o Renascimento e para a Idade Moderna, têm sido caracterizados, pela visão historiográfico-filosófica clássica, como um período de crise: neles se terá desmoronado e fragmentado a “Weltanschauung” medieval e se terão aberto as portas para uma nova visão do mundo mais secular, emancipada e, conseqüentemente, mais genuinamente filosófica no enfrentamento de problemas cuja solução anterior dificilmente se libertava dos contornos teológicos que configuravam toda a reflexão medieval. Não afirmamos que tal caracterização seja totalmente desprovida de sentido. Já num anterior estudo analisámos este período como um período de crise de sentido do discurso filosófico¹. Isso não impede, no entanto, que em tais momentos de crise floresçam intuições filosóficas profundamente inovadoras e especulativamente fecundas que superam a vacuidade conceptual do seu tempo em sínteses que cruzam as heranças do passado com lampejos de um futuro fulgorantemente adivinhado em veredas tantas vezes perdidas no labirinto da história e do tempo. Um dos aspetos a que os filólogos e os historiadores da língua têm concedido destacada atenção na abordagem deste “Outono

¹ Cf. J. M. ANDRÉ, “Nicolau de Cusa e a crise de sentido do discurso filosófico”, in: M. B. PEREIRA *et alii*, *Tradição e crise*, I, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, pp. 367-413.

da Idade Média”, como J. Huizinga o designou², é a importância progressiva da linguagem que se manifesta em diferentes vertentes. Há, por um lado, a crescente implantação das línguas nacionais, que, de simples instrumentos de conversação quotidiana, passam a assumir a dignidade suficiente para serem utilizadas como meios de expressão literária, filosófica e até mesmo teológica; além disso, a expansão da imprensa materializa visualmente essas línguas, concedendo-lhes uma dimensão que supera a efemeridade do discurso oral. Por outro lado, a poética e a novelística conhecem, desde os primeiros alvares do Renascimento, um incremento que postula, necessariamente, a questão da relação entre o pensamento e os seus modos de expressão. Finalmente, com a crise do discurso filosófico (que, significativamente, conta, entre os seus expoentes, os “nominalistas” ou “terministas”, que não deixaram de conceder especial importância à linguagem nos seus tratados³), acentua-se, nesta altura, a vertente da mística afetiva, que, destacando a fecundidade do silêncio para um verdadeiro encontro com o divino, parece sublinhar os limites do discurso de tal modo que os pressupostos dessa atitude não deixam também de constituir um desafio incisivo a uma metafísica sobre a essência da linguagem. Mas acresce ainda que, em contraposição a esta mística afetiva, se desenvolve, desde os finais do século XIII, com Mestre Eckhart, um outro movimento místico, cujas raízes mergulham remotamente em Agostinho e nas obras do Pseudo-Dionísio, que postula a necessidade do exercício das capacidades cognitivas humanas e a exploração dos limites do discurso filosófico-teológico como condição indispensável para uma aproximação da transcendência, não sendo por acaso que tal movimento viria a ser conhecido como “Mística Especulativa”, ou “Mística do Logos”. É que as palavras do prólogo do Evange-

² Cf. a tradução portuguesa, feita a partir da versão inglesa, que contém já uma pequena variação no título: J. HUIZINGA, *O declínio da Idade Média*, trad. de A. Abelaira, Lisboa, Editora Ulisseia, s. d.

³ Veja -se, por exemplo, o profundo e atualizado ensaio de M. Carvalho, “A teoria da ‘suppositio’ na semântica ockhamista”, *Biblos*, LXII (1986), pp. 91-149.

lho de João constituem para os autores que se perfilam nessa perspectiva um motivo fundamental de reflexão: "No princípio era o Verbo"⁴. Ora é precisamente neste quadro e neste contexto que deve ser situado o cardeal alemão Nicolau de Cusa⁵. Aliás, uma das suas obras mais interessantes e literariamente mais sugestivas é o *De visione Dei*, escrito propositadamente a pedido dos monges de Tegernsee, os quais, atentos à polémica entre Vicente de Aggsbach, defensor duma mística mais afetiva, e Gerson, partidário de uma ascensão intelectual e cognoscitiva em direção à visão mística, pediram ao Cardeal alemão uma orientação sobre a articulação entre a teologia negativa e a "Mística do Logos"⁶. É em resposta a esse pedido que Nicolau de Cusa escreve o tratado acima referido⁷.

⁴ Cf. JOÃO, 1, 1. É, sobretudo, na "Mística do Logos" e na sua referência ao Prólogo do Evangelho de João que Apel vê a influência determinante da filosofia cusana da linguagem, e a fecundidade discursiva dessa mística encontra-a na tendência bidirecional que a dilacera: "Die Mystik des Abendlandes ist, sprachphilosophisch betrachtet, dadurch gekennzeichnet, daß sie einerseits die Unennbarkeit und Unaussprechbarkeit des tiefsten Gehaltes der Seele, d. h. Gottes betont, daß sie andererseits aber mit dem Prolog des Johannes-Evangeliums bekennt: 'In principio erat verbum' und dem Trinitätsdenken entsprechend den Logos oder das Verbum mit dem ewigen Sohn Gottes, d. h. aber mit dem als Kosmos $\nu\omicron\eta\rho\varsigma$ (mundus archetypus) sein Wesen offenbarenden Gott selbst identifiziert." (K. O. APEL, "Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues", *Archiv für Begriffsgeschichte*, I (1955), p. 201).

⁵ A posição-chave, ocupada por Nicolau de Cusa relativamente aos caminhos posteriormente trilhados pela poética renascentista, é explicitamente referida por W. Haug num curioso artigo, em que depois de se debruçar sobre alguns aspetos da filosofia cusana da linguagem, conclui significativamente a sua análise com estas palavras: "So lassen sich denn bei den genannten Denkern und Dichtern der Renaissance Schritt für Schritt jene Umstrukturierungen im Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Ewigen nachzeichnen, die die Idee vom Schöpferischen Dichter ermöglicht und den Weg zur Genie-Asthetik freigegeben haben. Daß Nicolaus Cusanus dabei eine Schlüsselposition einnimmt, sollte nicht verkannt werden, auch wenn man an der Tatsache nicht vorbeigehen darf, daß er letztlich doch nicht mittelalterlich denkt." (W. HAUG, «Das Kugelspiel des Nicolaus Cusanus und die Poetik der Renaissance», *Daphnis*, 15 (1986), p. 374).

⁶ Cf. «Carta de Gaspar Aindorffer a Nicolau de Cusa», 22 de Setembro de 1452, in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915, p. 10.

⁷ Cf. "Carta de Nicolau de Cusa ao Abade e aos Monjes de Tegernsee", 14 de Setembro de 1453, in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, p. 116. Sobre esta troca de correspondência e sobre

Assim, o nosso ponto de partida é o de que, tanto pelo contexto epocal, como pelas influências e pelas correntes místico-conceptuais em que Nicolau de Cusa efetivamente se insere, a linguagem assume, no seu pensamento, uma importância fundamental. Ou seja, é o modelo da linguagem e do discurso que sobredetermina toda a sua filosofia e penso que não será violentá-lo se se afirmar que a relação entre o pensamento e a linguagem constitui o autêntico paradigma do seu discurso filosófico.

Três constatações fundamentais poderiam ilustrar esta tese, que procuraremos explicitar ao longo deste capítulo: 1.º a Trindade é pensada a partir da linguagem; 2.º a criação é concebida a partir do modelo discursivo-linguístico; 3.º o conhecimento é também visto a partir do modelo linguístico.

Em contrapartida, a conceção da linguagem (e, nomeadamente, da própria linguagem humana) é, por sua vez, fecundada pela sua interseção com a teoria trinitária. Isto significa que Deus é pensado por Nicolau de Cusa como sujeito discursivo, mas que a conceção do discurso, divino ou humano, não é independente do sujeito divino que originalmente o produz.

Esta tese recoloca, pois, a linguagem no coração da filosofia de Nicolau de Cusa. Ao propô-la, fazemo-lo com a atenção centrada em algo em que interesses filosóficos do século XX se podem cruzar com as problemáticas de um autor do século XV. Mas, simultaneamente, estamos a ser fiéis às intuições de um dos autores que, no início deste século, mais contribuiu para a redescoberta deste pensador: Ernst Cassirer⁸. Dois textos

a controvérsia acerca da Teologia Mística que lhe está subjacente, cf., além do texto de E. VANSTEENBERGHE já citado, M. SCHMIDT, «Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 25-49 e ainda J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretative Study of De visione Dei*, Minneapolis, The Artur J. Banning Press, 1985, pp. 4-19.

⁸ Poderia dizer-se que o pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa permaneceu praticamente ignorado até à segunda metade do século XIX. Terá sido resgatado desse esquecimento pelos historiadores neotomistas que o perspetivaram sobretudo no contexto da polémica teísmo/panteísmo cuja referência fundamental

fundamentais sobre Nicolau de Cusa foram escritos por este autor: um capítulo em *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit* (1906)⁹ e *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927)¹⁰. Existe, no entanto, além destas obras, um outro pequeno ensaio, praticamente esquecido, mas com intuições interessantíssimas, que, infelizmente, ele não chegou a desenvolver: "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie"¹¹. Neste ensaio, publicado no mesmo ano em que foi publicada a obra anterior, Cassirer diz expressamente: "A teoria da linguagem constitui um ponto espiritual mediador, um ponto de irradiação do sistema: um foco do qual partem reflexos para todos os lados."¹² E acrescenta em termos extremamente significativos e fecundos: "A relação entre Deus e o mundo e a relação entre Deus e o espírito humano não se deixa captar, com rigor, segundo Nicolau de Cusa, como a de um todo para as suas partes, nem como a de uma causa para o seu efeito. Aqui domina antes uma outra relação, que Nicolau de Cusa caracteriza através da relação entre a representação e o que é representado, ou entre um símbolo linguístico-conceitual e a sua significação."¹³

seria Giordano Bruno que tantas vezes invoca o seu "divino Cusano". Foram, no entanto, os neokantianos, como J. Ritter e E. Cassirer, que conseguiram reler Nicolau de Cusa com um interesse verdadeiramente filosófico, como muito bem sublinhou H.-G. GADAMER em "Nikolaus von Kues im Modernen Denken", 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, Sansoni Editore, 1970, p. 39. Sobre a história das interpretações do pensamento de Nicolau de Cusa, cf. sobretudo K. JAKOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, München, Karl Alber, 1969, pp. 35-129.

⁹ Desta obra existe a tradução espanhola *El problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias modernas*, I, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953.

¹⁰ Também desta obra há a versão espanhola *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecê, 1951.

¹¹ Cf. E. CASSIRER, "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie", in: *Festschrift Meinhof*, Hamburg, L. Friedrichen, 1927, pp. 507-514.

¹² *Idem, ibidem*, p. 511.

¹³ *Idem, ibidem*, pp. 511-512.

Paradoxalmente, Nicolau de Cusa não escreveu nenhum texto especificamente dedicado ao problema da linguagem e em que exponha a sua filosofia da linguagem numa forma sistemática. Já Cassirer, no artigo citado, o reconheceu, ao afirmar que "a teoria de Nicolau de Cusa não conhece nenhuma autónoma filosofia da linguagem como parte integrante do sistema na sua totalidade", notando que "apenas ocasionalmente, e por meras sugestões, parece Nicolau de Cusa ter-se dedicado ao problema da linguagem."¹⁴ Opinião idêntica sustêm outros intérpretes mais recentes do pensamento cusano, como H. G. Senger, ao afirmar que "Nicolau de Cusa não tem, como já foi notado, nenhuma teoria da linguagem explícita e sistemática, nos termos em que tal teoria já era possível no século XV"¹⁵.

Deve ainda notar-se que, apesar de nos parecer central no discurso de Nicolau de Cusa, o problema da linguagem não tem também suscitado muito a atenção dos intérpretes do pensamento deste filósofo; excetua-se Apel, que, depois de Cassirer, foi o primeiro a chamar a atenção para a ideia de linguagem em Nicolau de Cusa¹⁶; excetua-se também H. G. Senger, já citado, Donald Duclow, com uma tese apresentada nos Estados Unidos, em 1974, sobre a "hermenêutica dos nomes divinos"¹⁷, Van Velthoven, com uma outra dissertação sobre o conhecimento em Nicolau

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 511.

¹⁵ H. G. SENER, "Die Sprache der Metaphysik", in K. JAKOBI, (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München, Karl Alber, 1979, p. 98.

¹⁶ Cf. K.-O. APEL, já citado em nota anterior deste trabalho.

¹⁷ Cf. D. DUCLOW, *The Learned Ignorante: Its Symbolism, Logic and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, Bryn Maur College, 1974. A partir das investigações realizadas para esta dissertação, publicou o mesmo autor ainda os seguintes títulos com interesse para a problemática em questão: "Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names", *International Philosophical Quarterly*, 12 (1972), pp. 260-278; "The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language", *Bijdragen*, 38 (1977), pp. 282-299 e "The Dynamics of Analogy", *International Philosophical Quarterly*, 21 (1981), pp. 295-301.

de Cusa¹⁸, e M. Stadler, com uma tese inovadora sobre a filosofia de Nicolau de Cusa como uma filosofia da não objetividade¹⁹. Destaque merece ainda o artigo de J. Hennigfeld²⁰, publicado nos *Archives de Philosophie* e dedicado ao problema da definição da linguagem em Agostinho e Nicolau de Cusa²¹. Não pode também deixar de se referir a tese de doutoramento Peter Casarella e o seu recente livro dedicado à Filosofia e à Teologia da Linguagem do místico alemão²², a de Jan Elpert²³ e, mais recentemente, a de González Ríos²⁴.

É necessário, no entanto, ter em conta que, embora Nicolau de Cusa não tenha formulado uma filosofia da linguagem de modo sistemático, há nomeadamente dois textos fundamentais para a captação dos parâmetros a partir dos quais é possível esboçar essa filosofia da linguagem: o 2.º capítulo do Livro II do *Idiota de Mente* e o *Compendium*, texto em que essa filosofia da linguagem aparece articulada com o que se poderia chamar uma teoria sîgnica do conhecimento²⁵, ou seja, uma teoria em que

¹⁸ T. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und Menschliche Kreativität. Studien Zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, J. Brill, 1977, especialmente pp. 197-260.

¹⁹ Cf. M. STADLER, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München, Wilhelm Fink, 1983, sobretudo pp. 7-45.

²⁰ J. HENNIGFELD, «Verbum-Signum. La définition du langage chez S. Augustin et Nicolas de Cues», trad. de Gracia Dolores Folliero-Metz e Guy Petitdemange, *Archives de Philosophie*, 54 (1991), 255-268.

²¹ É de sublinhar a originalidade deste artigo, cuja síntese o próprio autor formula através das seguintes palavras: "II s'agit ici de démontrer les thèses suivantes: 1. Contre la conception courante du langage Augustin introduit une interprétation théologico-philosophique du mot. 2. Par là une médiation entre les conceptions opposées du langage devient nécessaire. Cette synthèse n'est pas faite par Augustin, même si sa nécessité s'y montre nettement. 3. À la fin du Moyen Age la synthèse sera faite par Nicolas de Cues qui va déterminer de manière originale et historiquement nouvelle l'essence du langage.» (p. 256).

²² Cf. Peter CASARELLA, *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, Yale University, 1992; *Idem, Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017.

²³ Cf. Jan Bernd ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprach-philosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 200).

²⁴ Cf. José GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

²⁵ Para um aprofundamento do alcance desta expressão como definidora da gnosologia do *Compendium*, cf. M. SCHRAMM, «Zur Lehre vom Zeichen innerhalb des

o conhecimento é visto fundamentalmente na sua conjecturalidade simbólica, que encontra a sua mais magistral formulação no VIII capítulo, no desenvolvimento da célebre metáfora do "homo cosmographus"²⁶.

Nesta reflexão iremos procurar, em primeiro lugar, ver em que medida é que a noção de criação e a conceção trinitária de Nicolau de Cusa se deixam modelar pela linguagem e pelo discurso (n.º 2); em segundo lugar, depois de uma referência, em termos breves e meramente transitórios, à inspiração augustiniana que parece latente nas linhas que esboçam a conceção cusana de linguagem (n.ºs 3 e 4), aprofundaremos os traços fundamentais dessa conceção (n.ºs 5 e 6) e da articulação nela postulada entre palavra humana e Verbo divino (n.º 7); finalmente, numa última etapa, debruçar-nos-emos especificamente sobre alguns aspetos atuais da síntese cusana, especialmente a sua dimensão simbólico-interpretativa (n.º 8) e a sua componente pragmática ou prático-existencial (n.º 9).

Trindade, criação e linguagem

2. Se um dos desafios que a irrupção do cristianismo lança à reflexão filosófica é o princípio da "creatio ex nihilo", como muito bem salientou Heimsoeth²⁷, não o é menos a dimensão trinitária do sujeito criador²⁸, sujeito esse que na reflexão cusana, mediante uma certa influência anselmiana, é frequentemente designado Máximo. Efetivamente, o Máximo,

Compendiums des Nikolaus von Kues», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33 (1979), pp. 616-620.

²⁶ Para um aprofundamento e uma exploração em múltiplas direções dessa metáfora, bem como dos seus momentos constitutivos fundamentais, cf. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1989, pp. 51-58.

²⁷ Cf. H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, trad. de J. Gaos, Madrid, Rev. de Occidente, especialmente pp. 49 e ss. Sobre o mesmo tema, cf. também W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, pp. 75-96.

²⁸ Cf. W. BEIERWALTES, *op. cit.* na nota anterior, pp. 57-74.

princípio fundante de todas as coisas, é sempre concebido por Nicolau de Cusa numa clara dimensão trinitária, que procura traduzir o que designaríamos como uma profunda expressividade interna²⁹ inerente à sua dinâmica manifestativa que dá uma tonalidade teofânica e hierofânica a todo o real. No aprofundamento dessa dimensão trinitária ganha especial importância a conceção do segundo elemento da Trindade como Verbo ou Logos, a partir da sua configuração pela "Mística do Logos". A cada passo, na exploração das suas prédicas, deparamos, como já anteriormente foi referido, com um mote que se repete: o início do Evangelho de S. João, tanto nas palavras "No princípio era o Verbo" como nas palavras "E o verbo se fez carne"³⁰. Isto significa que o princípio fundante de todas as coisas é concebido como trino sendo entendido como sujeito de discurso. E é interessante que um dos termos com que Nicolau de Cusa traduz o logos trinitário é o conceito de "ratio", não com o sentido de "Verstand" ou "Vernunft", mas no sentido de fundamento ou de princípio fundante, que encontra a sua tradução em alemão através dos termos "Grund", "Wesensgrund", "Wesensbestimmung", "Wesenssinn" ou simplesmente "Sinn"³¹. Esta aceção do conceito de "ratio" pode já ser encontrada no *De docta ignorantia*, mas aparece de forma bastante explí-

²⁹ A exploração da dimensão trinitária do Máximo é considerada por S. DANGELMAYR, em *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1969, pp. 38-53, como a explicitação do ser-para-si do Absoluto.

³⁰ JOÃO, 1, 14. Sobre a conceção do Filho como "palavra", expressão", "verbo" ou "intenção de Deus", veja-se G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana Editrice, 1958, pp. 141-148. Para os sermões que tomam este versículo do Evangelho de João como mote, cf sobretudo as prédicas n.º 1, 11, 19, 140, 141 (de acordo com a numeração da edição crítica dos *opera omnia* da Academia de Heidelberg).

³¹ Sobre este tema, cf. J. A. ARIAS MUÑOZ, «La razón y su sentido en Nicolás de Cusa (Reflexiones en torno a la distinción cusana entre la Ratio-Grund y la Ratio-Mensura y su significado en la caracterización de la nueva 'Dignitas Hominis')», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, III, (1982-1983), pp. 95-123. Numa das traduções alemãs em edição bilingue das obras de Nicolau de Cusa (*Philosophisch-theologische Schriften*, Lateinisch-Deutsch, 3 Bd., Herausg. v. Leo Gabriel, übrst, von D. und W. Dupré, Wien, Herder, 1964-1967), o conceito de "ratio" é frequentemente traduzido por "Wesenssinn" (Cf., por exemplo, *De aequalitate*, Schr. III, p. 383 e p. 385).

cita sobretudo em dois escritos relativamente menores, mas aos quais não podemos deixar de dar a devida importância: o *De aequalitate* e o *De principio*.

No *De aequalitate*, a concepção trinitária do primeiro princípio que em outros textos aparece formulada como Unidade, Igualdade e Nexo, surge tematizada apenas a partir do conceito de igualdade (que desempenha um papel extremamente importante em toda a teoria do conhecimento do *Compendium*), nos seguintes termos: igualdade, igualdade da igualdade e nexa da igualdade da igualdade com a própria igualdade³². É a igualdade da igualdade (segundo membro da Trindade) que é identificada com o conceito de Verbo e que aparece também assumida como Razão (“Ratio”, no sentido de “Wesenssinn”), a qual, por sua vez, se identifica com definição: “Com efeito, a igualdade não pode formar outro verbo ou conceito de si que não seja o de igualdade. Por isso, a razão da igualdade, pela qual ela se conhece, que nós procuramos exprimir através do que é inalterável, não é senão a definição ou a figura da substância. Por isso, a sua igualdade é como que a igualdade da igualdade. Daí se segue, pois, que uma só é a igualdade, que é igualdade e igualdade da igualdade.”³³ Se este passo acentua a expressividade interna do princípio fundante entendido como igualdade, um outro, retirado do mesmo escrito, opera precisamente a passagem dessa expressividade interna para uma expressividade externa (através da qual é pensada a criação como fala ou discurso): “Nisto, como num enigma, a alma vê que na eternidade o princípio eterno da criação cria todas as coisas criáveis, através da razão da sua noção. Assim como, se a entidade fosse o princípio da criação, criaria pela razão da sua entidade todos os entes, assim o teólogo João o exprime acerca do logos, ou seja, do verbo racional do princípio, através do qual afirma que todas as coisas foram feitas.”³⁴ Destes dois textos

³² Cf. NICOLAU DE CUSA, *De aequalitate*, h XI, n.º 24, linhas 9-12 e 18-22, p. 32.

³³ *Idem, ibidem*, n.º 24, linhas 12-18, p. 32

³⁴ *Idem, ibidem*, n.º 16, linhas 7-12, p. 22.

do Cardeal alemão, importa reter, em primeiro lugar, a identificação da razão com o verbo (como conceito de si) e deste com a definição, que é a forma através da qual qualquer sentido pode ser expresso (dito ou falado), e, em segundo lugar, que a criação é vista como expressividade da igualdade (que não será uma nova igualdade, mas semelhança, dado que a igualdade da igualdade fora da igualdade é semelhança e não igualdade).

O *De principio* terá sido escrito pouco depois do *De aequalitate* e toma como ponto de partida um outro versículo do Evangelho de João³⁵. O objetivo do escrito é refletir sobre o princípio fundante no seu dinamismo e na sua manifestabilidade e o quadro em que isso acontece é, mais uma vez, o da linguagem. Ilustram-no, com evidência, as seguintes palavras: "Não podemos negar que ele [o princípio] se conheça a si próprio, porque é melhor sendo inteligente de si. Ele gera a partir de si a razão de si, a definição ou o logos. [...] O logos é o verbo consubstancial, ou seja, a razão do pai, o qual complica em si todo o definível, porque nada pode ser definido sem a razão do uno necessário."³⁶ Afirma-se mais uma vez a identificação do logos/razão com o princípio da definição, tendo em conta a duplicidade semântica desta expressão: por um lado, a definição é o discurso através do qual se diz a especificidade de algo, mas, por outro, "de-finição" é o ato de "de-limitar", "de-terminar", pôr fim a algo na sua especificidade própria. Assim, o que transparece desta interseção da teoria da Trindade com a teoria do discurso é a dialética entre o finito (que é aquilo que é "de-finito") e o "in-finito" (que é o que tudo "de-fine", "de-finindo-se" a si próprio, mas não podendo ser "de-finito" por algo que lhe seja estranho³⁷).

³⁵ JOÃO, 8, 25.

³⁶ NICOLAU DE CUSA, *De principio*, H. X_{2b}, n.º 9, linhas 1-7, pp. 10- 11.

³⁷ Veja-se, a título de exemplo, a exploração que noutra texto o autor faz desta duplicidade semântica: NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 13, h VI, n.º 53, linhas 8-10, p. 45: "Tu, Domine, qui es finis omnia finiens, ideo es finis, cuius non est finis et sic finis sine fine seu infinitus, quod aufugit omnem rationem." Sobre a riqueza conceptual do conceito de "infinito" tal como é possível tematizá-lo em termos etimo-

Esta dialética entre o finito e o "in-finito" pensada no quadro de uma teoria da linguagem, encontra a sua mais concreta formulação no conceito de "ex-plicatio", ou no par de conceitos "com-plicatio/ex-plicatio" que servem para pensar a criação e as relações entre Deus e o Universo. A sua primeira grande tematização aparece no capítulo 3 do segundo livro do *De docta ignorantia*: "Por isso, Deus é aquele que tudo complica, na medida em que tudo está nele, e é aquele que tudo explica, na medida em que ele próprio está em tudo."³⁸ Assim se pretende exprimir que a "complicação" significa a presença de tudo em Deus e a "explicação" remete para a presença de Deus em tudo³⁹. Esta dupla fórmula visa, também, exprimir a relação entre identidade e diferença no pensamento cusano: a "complicatio" é a identidade na sua plenitude de sentido, anterior a qualquer oposicionalidade e alteridade, enquanto a "explicatio" é a diferenciação dessa absoluta identidade não apenas em sentidos diferentes, mas na própria diferença subjacente à distinção entre identidade e diferença⁴⁰. Mas parece-nos que a articulação mais clara e explícita entre o conceito bíblico de criação ("ex nihilo") e a categoria de "ex-plicatio" surge num passo bastante expressivo da *Apologia doctae ignorantiae*, o qual merece ser profundamente meditado pelas implicações que comporta: "E não é verdade, se Deus é tudo o que é, que ele não tenha criado tudo a partir do nada. Com efeito, na medida em que Deus é a complicação de todo o ser e de qualquer existente, assim ele, criando, explicou o céu e a terra; mas, porque Deus é complicativamente tudo de um modo intelectualmente divino, por isso ele é também de tudo o explicador, o

lógicos e tal como Nicolau de Cusa o tematiza, cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg, Anton Pustet, 1968, especialmente pp. 24-30.

³⁸ NICOLAUS DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. II, cap. 3, Editio minor, n.º 107, linhas 11-12, p. 24.

³⁹ Convém ter em conta que complicar e explicar radicam no verbo grego *plekein* que significa dobrar, o qual, na sua tradução latina "complicare", com os prefixos "com" e "ex", envolve, no primeiro caso, uma dimensão de total "fechamento" de um conjunto sobre si próprio e, no segundo, de abertura e desdobramento para o exterior.

⁴⁰ Esta ideia é também desenvolvida por W. BEIERWALTES, *op. cit.*, pp. 123-124.

criador , o fazedor, ou o mais que relativamente a isto se possa dizer.”⁴¹ É evidente que o Cardeal alemão procura sublinhar, com estas palavras, não só que o carácter explicativo pertence à atividade projetiva de Deus, mas também que a expressividade criadora se consuma na “*explicatio*”, surgindo assim como paradigma da criação a partir do Verbo o modelo do discurso e da linguagem⁴².

Esta referência linguístico-discursiva surge finalmente assumida numa forma clara, num pequeno opúsculo escrito pouco tempo depois do *De docta ignorantia*, o *De filiatione Dei*, em que a “*criação explicativa*” é exemplificada recorrendo à dimensão didática do discurso que se estabelece entre o mestre e o seu discípulo. O contexto desta metáfora é o seguinte : o mestre, pela sua bondade e pelo seu amor, quer transmitir o seu saber ao discípulo, a fim de que ele o assimile e o apreenda. No entanto, essa transmissão não pode ser feita por mero influxo espiritual. Necessita que a unidade e a plenitude do pensamento do mestre se diversifique em múltiplos pensamentos. Mas esses múltiplos pensamentos postulam uma outra mediação: a da palavra pronunciada, ou seja, a sua transformação em sinal sensível. O mestre explica (esclarece) as suas ideias aos seus discípulos e, ao explicá-las, explica (desdobra exteriormente) o seu pensamento em frases que lhes permitam o acesso ao seu saber. Assim se deve entender a atividade criadora divina que é uma projeção da unidade na multiplicidade, de tal modo que essa multiplicidade possa funcionar como símbolo de acesso à unidade: “De acordo com esta comparação, o nosso princípio unitrino, pela sua bondade,

⁴¹ NICOLAU DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, p. 28, linhas 18-23. Como apoio desta afirmação, o autor reclama-se da autoridade do Pseudo-Dionísio, que, no *De divinis nominibus*, Cap. 1, n.º 7 (MIGNE, PG III, col. 596 C e ss.) desenvolve idêntica teoria.

⁴² Assim pensa também D. Duclow, em “*The Analogy of the Word*”, artigo já anteriormente referido, quando afirma na p. 284: “*The mind’s symbolizing power constitutes an image of divine creativity and creation becomes a field of ‘verbal’ signs. Language itself thus provides a paradigmatic symbol for reflection both on the mind in its selfunderstanding and articulation, and on divinity in its internal constitution and theophanic presence in creation.*”

tendo como objetivo os espíritos intelectuais, criou o mundo sensível como matéria e uma espécie de voz, na qual fez resplandecer de modo vário o verbo mental, a fim de que todas as coisas sensíveis sejam o discurso de várias elocuições de Deus Pai, explicadas através do Verbo, seu Filho, tendo como fim o espírito dos universos, para que a doutrina do sumo magistério transborde, através dos sinais sensíveis, para as mentes humanas e as transforme perfeitamente num magistério semelhante, de modo que todo o mundo sensível esteja em função do intelectual, o homem seja o fim das criaturas sensíveis e Deus glorioso seja o princípio, o meio e o fim de toda a sua atividade.”⁴³ A erótica dionisiana, ou seja, o movimento de saída (*proodos*) e de retorno (*epistrophe*) é aqui reescrita por Nicolau de Cusa no âmbito do discurso e da linguagem: é no discurso divino que radica a possibilidade de o discurso humano ser um retorno à plenitude de sentido do discurso divino e é esta transcendentalidade do “logos fundante” que, como veremos, permite compreender a originalidade e a riqueza da filosofia cusana da linguagem.

Através desta pequena e breve incursão por alguns textos, por vezes esquecidos, de Nicolau de Cusa, pensamos ter deixado claro em que medida é que linguagem e discurso constituem um modelo configurador da reflexão filosófica deste autor sobre a Trindade e sobre a criação⁴⁴; resta-nos agora percorrer as reflexões deste autor sobre a linguagem, para verificar o quanto esta articulação prévia entre Trindade, criação e linguagem é determinante para pensar o poder e os limites do discurso humano.

⁴³ NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, n.º 76, linhas 1-10, p. 56.

⁴⁴ A expressividade do Máximo resultante do desenvolvimento deste paradigma parece conduzir a uma conceção de Deus como plena auto-reflexividade. Todavia, o facto de esta auto-reflexividade se concretizar, antes de mais, numa expressividade interna não deve levar a uma identificação forçada com o sujeito absoluto hegeliano perspectiva subjacente à interpretação de E. FRANTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1972, 46-51. As palavras do nosso autor são bem explícitas quanto à necessidade de excluir qualquer interpretação deste tipo: NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, Liv. II, Cap 3, Editio minor, n.º 110, linhas 4-6, p. 26: “Si consideras res sine eo, ita nihil sunt sicut numerus sine unitate. Si consideras ipsum sine rebus, ipse est et res sunt nihil.”

A linguagem em Nicolau de Cusa e suas fontes inspiradoras

3. Focámos, até agora, a forma como a criação é pensada enquanto discurso, Deus enquanto sujeito desse discurso e o Universo enquanto palavra dita nesse discurso: por isso não é por acaso que a metáfora do mundo como livro é uma das mais prediletas e privilegiadas por Nicolau de Cusa⁴⁵. O discurso e a linguagem são, assim, o modelo para pensar Deus e a criação. Importa agora avançar e verificar em que medida é que a possibilidade de pensar Deus e a criação a partir da linguagem se reflete, como que por efeito de retroação, sobre a própria conceção de linguagem.

Mas, antes de avançar, convém dizer que toda a tensão entre finitude e infinitude, que atravessa a filosofia cusana do conhecimento e que o conceito de *douta ignorância* tão bem exprime, atravessa igualmente toda a filosofia cusana da linguagem: num polo está o poder criador do sujeito humano e no outro os seus limites. Falar é percorrer o arco entre estes dois polos e daí que à *douta ignorância* corresponde não o silêncio, mas a exploração permanente dos limites da linguagem, ou melhor, um exercício de permanente transgressão das suas fronteiras.

Ao equacionar, nestes termos, a tensão da fala e do discurso, Nicolau de Cusa é profundamente influenciado pela conceção augustiniana da linguagem e pelas contradições que parecem atravessá-la.

4. Não constitui objetivo deste capítulo aprofundar o pensamento augustiniano sobre a linguagem. Não poderemos, no entanto, deixar de referir alguns elementos fundamentais para o seu tema central. Nesta

⁴⁵ Cf., por exemplo, *Sermo VII Signum Magnum*, h XVI₂, n.º 16, linhas 10-20, pp.154-155; *De genesi*, cap. 4, h IV, n.ºs 171-172; *De filiatione Dei*, cap. 2, h IV, n.º 57; *De beryllo*, h XI₁, n.º 66 e *Idiota de sapientia*, L. I, h V, n.º 4, pp. 6-7. Sobre este tema, cf. sobretudo a primeira parte da obra de T. VAN VELTHOVEN já citada, significativamente intitulada "Macht und Ohnmacht des Wissens" e K. YAMAKI, "Buchmetaphorik als 'Apparitus Dei' in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 30, 2005, pp. 117-144.

perspetiva, dos textos que Sto. Agostinho dedicou à reflexão sobre a linguagem, interessam-nos especialmente, para enquadrar o pensamento de Nicolau de Cusa, o *De doctrina christiana*, o *De magistro* e o *De Trinitate*.

No *De doctrina christiana* começa por transparecer uma conceção signíca de linguagem: a palavra é um sinal e o sinal só é verdadeiramente sinal na medida em que significa qualquer coisa. A partir daqui pode articular-se o problema da linguagem com o problema da significação. É neste quadro que se deve interpretar a célebre conceção de signo de Sto. Agostinho: "Um sinal é uma coisa que, para além da impressão que produz sobre os sentidos, faz vir, por si própria, algo ao pensamento."⁴⁶ Pode constatar-se, nesta definição, e de acordo com a interpretação de R. Markus, uma estrutura triádica: o objeto significado ou "significatum"; o sinal ou signo em si; o sujeito ao qual o signo revela o "significatum". Algo é signo na medida em que significa alguma coisa para alguém, isto é, um signo é um termo intermédio que serve de mediação entre um objeto significado e um sujeito que percebe esse significado através de tal signo⁴⁷. A partir daqui, Agostinho distinguirá entre sinais naturais⁴⁸ e sinais convencionais⁴⁹, sublinhando a importância da intencionalidade

⁴⁶ AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. II, cap. 1, n.º 1 (BAC, XV, p. 97).

⁴⁷ R. A. MARKUS, "St. Augustine on Signs", *Phronesis*, 2 (1957), especialmente pp. 71-72, onde se pode ler: "A sign, to paraphrase this definition in more modern language, is an element in a situation in which three terms are related. These we may call the object or significatum for which the sign stands, the sign itself, and the subject to whom the sign stands for the object signified. It may be noted in passing that Augustine appears to be the first to have stressed this triadic nature of the relation of 'signifying'." Para um confronto desta perspetiva com a moderna terminologia, nomeadamente a de Peirce, cf. nota 1 do apêndice ao artigo acabado de citar (p. 82). Outros autores procuraram caracterizar em termos "semióticos" o contributo de Agostinho para a filosofia da linguagem. Sobre isso, cf. especialmente R. SIMONE, "Sémiologie augustinienne", *Semiotica*, 6(1972), 1-31 e, também, E. COSERIU, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, 2. Auf., Teil 1, 1975, pp. 123 e 129.

⁴⁸ AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. II, cap. 1, n.º 2 (BAC, XV, p. 97): "Naturalia sunt, quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi, praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt."

⁴⁹ AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. II, cap. 12, n.º 3 (BAC, XV, p. 98): "Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, vel sensa, aut intellecta quaelibet."

na definição destes e integrando as palavras e a linguagem entre os complexos de sinais convencionais.

Todavia, com a transferência destas concepções para o *De magistro*, chega-se ao final da primeira parte deste diálogo com a percepção de uma certa circularidade: por um lado, só através da linguagem, entendida como complexo de signos, se pode conhecer, aprender ou ensinar algo⁵⁰; por outro lado, para se compreender um sinal tem de se conhecer o seu "significatum", ou seja, tem de se ter conhecimento daquilo para que o sinal remete⁵¹. Ou seja, parece que é mediante a linguagem que se chega ao conhecimento das coisas, mas a linguagem só atua se houver conhecimento das coisas⁵². A 2.ª parte do *De magistro* parece propor uma saída desta circularidade, ao fazer referência ao homem interior e ao mestre interior da verdade, numa reformulação da teoria platónica da reminiscência, através da teoria da iluminação. Anuncia já uma via de superação

⁵⁰ AGOSTINHO, *De magistro*, cap. 10, n.º 30 (DESCLÉE, VI₃, pp. 88-90): "Quamobrem nihil adhuc inventum est, quod monstrari per seipsum queat praeter locutionem, quae inter alia se quoque significat; quae tamen cum etiam ipsa signum sit, nondum prorsus exstat quod sine signis doceri posse videatur."

⁵¹ AGOSTINHO, *De magistro*, cap. 11, n.º 36 (DESCLÉE, VI₃, p. 100): "Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba quae novimus, discimus; aut quae non novimus didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit".

⁵² Como refere Duclow, "a circular dialectic thus arises: knowledge of 'things' is impossible apart from language and signs, but words only receive their meaning when the 'things' signified are known. The task of learning therefore seems to be caught up within an inescapable circularity of signs and significata, each of which presupposes the other." (D. DUCLOW, *The Learned Ignorante: Its Symbolism, Logic and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, p. 36). J. HENNIGFELD, em artigo já citado anteriormente, é da mesma opinião (cf., especialmente, pp. 258-259). Daí que a sua apreciação da teoria signica da linguagem desenvolvida no *De magistro* seja de uma negatividade radical formulada sem quaisquer ambiguidades: "Il est assez claire désormais que la théorie des signes telle qu'elle est développée dans le *De Magistro* va de pair avec une dévaluation logique du langage. L'examen annoncé en fin de texte (XIV, 46), de toute l'utilité des mots n'y change rien. Mesuré au critère logico-épistémologique, le langage apparaît comme un moyen ambigu de la communication, qui masque la vérité, plus qu'il ne la révèle. L'analyse du mot comme signum par Augustin dénie au langage toute force clarifiante et débouche sur une critique radicale du langage." (J. HENNIGFELD, art. cit., pp. 259-260).

das anteriores aporias centrando a atenção no que se poderia chamar “o verbo teológico”.

Mas é no *De Trinitate* que se encontra efetivamente um aprofundamento desta possibilidade de saída, ao tematizar com uma maior clareza esse verbo e ao conceber o pensamento como uma fala interior: “A palavra que soa exteriormente é um sinal da palavra que brilha no interior, à qual melhor convém o nome de verbo. Na verdade, a palavra que os lábios pronunciam é a voz do verbo e chama-se também verbo porque aquele a assume para que apareça exteriormente.”⁵³ Verifica-se que, enquanto no *De magistro* a atenção se centrava numa referência externa ao sujeito linguístico, as coisas, no *De Trinitate* a atenção desloca-se para uma referência interna a esse mesmo sujeito, a palavra interior indizível⁵⁴. Neste quadro a filosofia augustiniana da linguagem oscilará permanentemente nesta tensão entre a dupla referência da palavra (a interior e a exterior) e refletir-se-á sobre a concepção cusana de linguagem.

5. Para nos apercebermos dessa influência e nos darmos conta dos traços fundamentais da concepção cusana, há que perguntar, em primeiro lugar, qual o elemento que, para este autor, define, em última análise, a essência da linguagem. Para esta pergunta, a resposta parece ser inequívoca: a sua dimensão manifestativa. Três textos fundamentais confluem para esta interpretação. O primeiro surge num escrito já citado anteriormente e resume-se às seguintes palavras: “Falar é revelar ou manifestar.”⁵⁵ O segundo texto pertence ao *Compendium* e acusa já uma velada influência augustiniana: “A mente é formadora da palavra, e, na medida

⁵³ AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. XV, cap. 11, n.º20 (BAC, V, pp. 692).

⁵⁴ Recorrendo mais uma vez às palavras de HENNIGFELD, art. cit., p. 263, «le mot parlé conserve lui aussi et maintient l'essence du mot, le mot du coeur. Si le mot intérieur est à mettre sur le même plan que les pensées formées, il faudrait aussi que le mot extérieur soit lié à ces pensées plus intimement que ne veut l'admettre une pure théorie du signe.»

⁵⁵ NICOLAU DE CUSA, *De principio*, h X_{2b}, n.º 16, linha 6, p. 20: “Loqui est revelare seu manifestare.”

em que não a forma a não ser para se manifestar, a palavra é apenas a manifestação da mente. A variedade das palavras não é senão a manifestação diversa de uma mente na sua unidade. A conceção, com a qual a mente se concebe a si própria, é o verbo gerado da mente, ou seja, o conhecimento de si.”⁵⁶ Finalmente, o terceiro aparece num pequeno opúsculo que data praticamente da mesma época do *De filiatione Dei*, intitulado *De quaerendo Deum*, sendo já claramente assumida, neste texto, a herança do *De trinitate* de Agostinho: “Falar consiste em dizer externamente, com vogais e outros sinais figurativos, o conceito interno.”⁵⁷ A partir desta tríplice definição da linguagem importa sublinhar, antes de mais, que, se falar é manifestar, o que se revela na linguagem é essencialmente o pensamento ou a mente, o que significa que, por outras palavras, é a mente que é, antes de mais, o sujeito e o conteúdo da linguagem; além disso, o discurso parece estar ao serviço do conhecimento no seu dinamismo gerador; deve acrescentar-se que não desaparece do horizonte destas afirmações que a manifestação discursivo-linguística se caracteriza pela sua dimensão sgnica; finalmente, presente-se também, além da influência agustiniana, uma certa influência de Aristóteles (“as palavras são sinais de estados interiores”⁵⁸) e também de Tomás de Aquino (“a palavra significa o conceito do intelecto”⁵⁹).

Entretanto, se a essência da linguagem se define pela sua dimensão manifestativa, essa dimensão tem um objetivo claro que, através das próprias palavras do Cardeal alemão, assume contornos de uma perspectiva inequivocamente “pragmática”: a natureza manifestativa da linguagem traduz-se em formas de comunicação em ordem a uma existência plena e a uma vida boa. É o *Compendium* que assim a apresenta: “Os nossos progenitores, que foram criados de modo perfeito, é forçoso

⁵⁶ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, cap. 7, h XI₃, n.º 20, linhas 9-13, p. 16.

⁵⁷ NICOLAU DE CUSA, *De quaerendo Deum*, cap. 1, h IV, n.º 19, linhas 4-5, p. 14.

⁵⁸ ARISTÓTELES, *De interpretatione*, 1, 16 a 4-5.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, P. I, quaestio 34, art. 1.

que tenham tido de Deus não só a perfeição da natureza, mas também a da ciência dos sinais por meio dos quais podiam manifestar mutuamente os seus conceitos, ciência que puderam transmitir aos seus filhos e aos posteriores. Daí que vejamos as crianças capazes da arte de dizer, logo que podem falar, porque se trata da primeira e mais necessária ciência para se viver bem.”⁶⁰ Desdobrando e explicitando os traços fundamentais implícitos neste texto poder-se-ia dizer então que, para Nicolau de Cusa, a palavra é um dom divino que se articula com a perfeição da natureza humana; além disso, o contexto em que se situa a palavra é o da intersubjetividade comunicativa, verificando-se uma polarização da definição da linguagem por objetivos prático-existenciais: “trata-se da primeira e mais necessária ciência para se viver bem”. Daí que não seja de admirar que a abordagem da linguagem evolua quase sempre para a exploração da sua concretização na atividade didática e da relação que nessa atividade se estabelece. O que permite concluir, como nota Van Velthoven, que o primado na consideração da linguagem é mais estabelecido na relação entre quem fala e quem ouve do que na estrutura de sinais que plastifica essa relação: “A linguagem vê-a Nicolau de Cusa não como um dado sistema de palavras e estruturas, fechado em si e já pronto, mas compreende-a a partir do homem que fala e do homem que ouve.”⁶¹

Tenha-se, no entanto, em conta que, apesar de Nicolau de Cusa valorizar sobretudo a relação dialógica na abordagem da linguagem, isso não significa que não considere o suporte estrutural sensível através do qual

⁶⁰ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, cap. 3, h XI₃, n.º 6, linhas 2-7, p. 6. É neste contexto que Nicolau de Cusa se refere à origem de todas as línguas na língua de Adão, retomando o motivo bíblico de *Gênesis*, 2, 19, considerando-a como a língua-protótipo de todas as línguas (*idem, ibidem*, Cap. 3, n.º 6, linhas 10-13, p. 6): “Omnes enim linguae humanae sunt ex prima illa parentis nostri Adae, scilicet hominis, lingua. Et sicut non est lingua, quam homo non intelligat, ita et Adam, qui idem quod homo, nullam, si audiret, ignorares.» Tal língua é interpretada como a “complicação” de todas as línguas em que depois se ramificou ou “explicou” (numa clara alusão ao incidente bíblico da Torre de Babel – *Gênesis*, 11, 1-9).

⁶¹ T. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität*, 201.

ela acontece, ou seja, o sistema de signos e a natureza desses mesmos signos que são a linguagem. Nesta perspectiva é importante reter, tendo sobretudo em conta as considerações do *Compendium*, a existência de um esboço de adaptação do esquema hilemórfico ao processo de produção linguística (veja-se, a este propósito, um dos parágrafos do capítulo 7 desse escrito, onde se chama ao ar, a partir do qual se forma o som, "hyle", matéria ou possibilidade⁶²), bem como a consciência clara e explícita da dimensão transformadora da atividade linguística presuposta na adoção desse esquema: comunicar através da linguagem é transformar o confuso em distinto, como se depreende pela aproximação progressiva de alguém que fala⁶³. Este processo é um processo caracteristicamente humano e, por isso, a comunicação entre os homens é distinta da comunicação entre os animais⁶⁴.

Em última análise, o que se verifica em Nicolau de Cusa é a consideração da atividade linguística como uma atividade artística. Apesar de relativamente longo, não resistimos à tentação de transcrever, devido ao seu profundo interesse filosófico, o parágrafo com que termina o terceiro capítulo do *Compendium*: "Não há dúvida, além disso, que os nossos progenitores devem ter possuído também a arte de escrever os vocábulos, ou seja, de designar, porque esta arte presta grande ajuda ao género humano. Através dela, as coisas passadas e ausentes tornam-se presentes. Portanto, como a primeira ciência é a de designar as coisas

⁶² NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, cap. 7, h XI₃, n.º 19, linhas 28-29 e 41-43 e n.º 20, linhas 1-4, pp. 15 e 16: "Primo quomodo sine aere nequaquam fieri potest audibile. [...] Dicitur tamen hyle, materia, chaos, possibilitas sive posse fieri seu subiectum et aliis nominibus. Deinde attendendum quod, licet sine aere non fiat sensibilis sonus, non tamen est aer de natura soni, sic nec hyle de natura est cuiuscumque formae, nec est principium eius, sed principium eius formator existit."

⁶³ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, cap. 5, h XI₃, n.º 11, linhas 2-7, p. 9: "Oportet autem, ut advertas quomodo signum sensibile est prius confusum et genericum quam proprium et specificum. Sicut signum verbi est prius signum soni, dum vox a remotis auditur; deinde dum propinquius auditur, fit signum soni articulati, quod vox dicitur; post adhuc propinquius fit signum vocis alicuius linguae; ultimo fit signum specialis verbi."

⁶⁴ Cf. *idem, ibidem*, cap. 7, h XI₃, n.º 20, linhas 6-9, p. 16.

com nomes que são ouvidos, assim a segunda ciência é a de designar as coisas com sinais visíveis dos nomes que caem sob os olhos. Esta ciência está mais longe da natureza e as crianças aprendem-na mais tarde e só quando o intelecto começa a ter força nelas. Ela é, pois, mais intelectual que a primeira ciência. Estas artes situam-se entre a natureza e o intelecto, que é o criador das artes: a primeira está mais próxima da natureza, a segunda do intelecto. O intelecto produz no homem a primeira arte através do sinal sensível do ouvido, ou seja, o som, aproveitando o facto de o animal tentar exprimir naturalmente as suas afeições através desse signo. Depois a arte articula e diversifica esse sinal genérico, para comunicar melhor a variedade dos desejos, e assim ajuda a natureza. Mas como este signo, em que se baseia a arte de falar, cessa com a pronúncia, vacila na memória e não chega longe, o intelecto acrescentou como remédio outra arte, a de escrever, e constituiu-a sob o signo sensível da vista.”⁶⁵ Ao sublinhar-se neste texto, duma maneira inequívoca, a dimensão artística da linguagem, estabelece -se, simultaneamente, através dela, um arco muito importante entre a natureza e a arte. Mas importa fixar que, de modo diferente do que havia sido considerado anteriormente, a linguagem toma neste passo, como referência, as coisas: enquanto no sétimo capítulo do *Compendium* se considera a fala como manifestação de conceitos internos, neste terceiro capítulo afirma-se que falar é designar as coisas com sinais. Nesta dupla referência se começa a manifestar a tensão que atravessa toda a filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa, à semelhança daquela que atravessa a filosofia augustiniana: por um lado ela exprime e manifesta o conhecimento, ou seja, aquilo a que se chama o verbo interno ou mental, por outro lado, nela se significam as coisas. Mas o que é interessante é que quer a focalização da sua referência externa (as coisas), quer a focalização da sua referência interna (o verbo mental), confluem para a captação de algo que é fundamental na filosofia cusana da linguagem: a sua imprecisão. E na base da afirmação dessa imprecisi-

⁶⁵ *Idem, ibidem*, cap. 3, h X13, n.º 8, pp. 6-7.

são está a identificação da sede da atividade operatória da linguagem: a razão. É na razão que se funda a atividade denominativa.

Para compreender esta ligação da linguagem à razão é conveniente começar por descobrir no texto cusano a solução dada a uma das questões fundamentais da filosofia da linguagem até ao século XIV, ou seja, a questão da dimensão natural ou convencional dos termos linguísticos, de origem platónica⁶⁶, mas que encontra quer em Agostinho, quer em Ockham⁶⁷, uma resposta significativamente importante para entender as incursões de Nicolau de Cusa nesse domínio: "Todos os signos são sensíveis e designam as coisas ou naturalmente, ou por convenção: naturalmente, como os signos pelos quais se designa o objeto na sensibilidade, ou por convenção, como os vocábulos, a escrita e todos aqueles que se recebem pelo ouvido ou pela vista e que designam a realidade segundo se convencionou."⁶⁸ Centrando a nossa atenção na parte final deste passo, referente às palavras, o que isto significa é que o nome de uma coisa não é impresso em nós através do conhecimento dessa coisa, mas é resultado de um certo movimento impositivo, que tem origem na iniciativa do próprio ser humano e, especificamente, na sua capacidade de discriminar, distinguir e, em última análise, "de-finir" as coisas, pois, como também diz o *Compendium*, "o discurso é a designação da coisa ou

⁶⁶ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 383-384.

⁶⁷ A distinção entre sinais naturais e sinais convencionais radica nomeadamente na conceção ockhamiana (Cf. G. OCKHAM, *Summa logicae*. Pars prima. Ed. by P. Boehner, New York, The Franciscan Institute, 1951, cap. 1, pp. 8-10), razão pela qual Meinhardt considera que este escrito de Nicolau de Cusa constitui um dos testemunhos mais significativos da sua receção do nominalismo: "Das cusanische Compendium gilt darüber hinaus als eine Art Geheimtip für alle diejenigen, die nach massiv nominalistischen Implikaten im Opus des Nikolaus von Kues suchen." (H. MEINHARDT, "Nikolaus von Kues und der Nominalismus", in: G. DAUTZENBERG *et alii* (Hrsg.) – *Theologie und Menschenbild*. Ewald Link zum 65. Geburtstag im 15. 4.1977 gewidmet, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1978, 186).

⁶⁸ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, cap. 2, h X1₃, n.º 5, linhas 1-4, p. 5. Os conhecimentos sensíveis aparecem aqui como sinais naturais das coisas, contrapondo-se aos chamados "sinais por convenção" como são considerados os vocábulos na sua forma oral ou escrita.

a definição⁶⁹. O que parece ecoar nesta concepção de discurso é a referência transcendental à Mística do Logos, a que fizemos referência no início deste capítulo. Assim, a partir daqui, pode dizer-se que as coisas em si resultam da produtividade semântica de um infinto que finitiza e que, com isso, define, mas, além disso, os nomes das coisas assentam numa finitização conceptual da realidade que se oferece à mente para ser conhecida e para ser designada. Tal finitização conceptual é obra da razão, como o refere em diversos passos o *De docta ignorantia*⁷⁰ e o *De Deo abscondito*⁷¹. Mas um dos textos que melhor desenvolve esta ideia, articulando-a com a tese da imprecisão da linguagem, é o *Idiota de mente*, do qual poderíamos citar as seguintes afirmações extremamente claras e significativas: "Como a razão não atinge a quiddidade das obras de Deus, também não a capta o vocábulo. Com efeito, os vocábulos são impostos com um movimento da razão: chamamos uma coisa com um nome por uma determinada razão e a mesma com um outro nome por uma outra razão, e uma língua possui termos mais apropriados, outra possui-os mais bárbaros e menos apropriados. Vejo assim que, uma vez que a propriedade dos vocábulos está sujeita ao mais e ao menos, nós ignoramos o vocábulo preciso."⁷² É a imprecisão da linguagem que aqui é tematizada e justamente a partir da esfera da finitude em que a linguagem se movimenta. Finitude e alteridade caracterizam o movimento discursivo humano relativamente à realidade que nesse movimento se reflete. A razão, no exercício da atividade denominativa e discursiva, procede, por um lado, numa alteridade em relação às coisas, e, por outro lado, numa alteridade em relação ao intelecto (que, como se sabe pela gnosologia regional cusana, é uma dimensão da mente mais próxima da

⁶⁹ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, cap. 9, h X1₃, n.º 25, linhas 8-9, p. 21.

⁷⁰ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 5, Editio minor, n.º 13, linhas 7-9, p. 20, e, na mesma obra, cap. 24 n.º 74, linhas 10-11, p. 96, linhas 10-11 e n.º 76, linhas 4-5, p. 98.

⁷¹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De Deo abscondito*, h IV, n.º 4, linha 9, p. 4.

⁷² NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 58, linhas 12-18, pp. 92-93.

unidade que a razão). Tal alteridade não é, no entanto, uma alteridade ou oposição total. Pressupõe sempre uma concordância e uma diferença, ou seja, pressupõe sempre uma participação na unidade. No entanto, aquilo que ao nível do discurso corresponde a uma participação da verdade, numa relação de alteridade, é a "conjetura", que aparece definida no *De coniecturis*, nestes termos: "a conjetura é, pois, uma afirmação positiva que participa, na alteridade, da verdade tal como ela é"⁷³. Assim, compreende-se que a tematização do alcance e dos limites da palavra possa recorrer também à noção de conjetura: "A imposição do nome é feita através do movimento da razão. O movimento da razão refere-se às coisas que caem sob os sentidos, que a razão distingue, põe em concordância ou em diferença, de tal maneira que nada está na razão que primeiro não esteja nos sentidos. Assim a razão impõe nomes e é impelida a dar este nome a uma coisa e aquele a uma outra. Mas, porque a forma, na sua verdade, não se encontra nas coisas de que a razão se ocupa, a razão cai na conjetura e na opinião."⁷⁴

6. Na caracterização da linguagem através do conceito de conjetura, ganha um novo sentido a convencionalidade da linguagem humana. Com efeito, à primeira vista, poderia parecer que tal convencionalidade equivale a uma arbitrariedade total, e desembocaria então naquilo que J. Hennigfeld designa como conceção instrumental da linguagem⁷⁵. Mas isso não corresponde ao pensamento do nosso autor. Há uma certa articulação intrínseca entre o nome que é imposto a uma coisa e aquilo que ela essencialmente é na sua quiddidade, ou seja, a imposição do nome surge

⁷³ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linhas 10-11, p. 58: "Conjectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem uti est participans."

⁷⁴ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 64, linhas 7-14, pp. 99-100 Cf. também *idem*, *De genesi*, cap. 4, h IV, n.º 172, linhas 9-10, p. 122: "Hinc etiam varia reperiuntur nomina rerum secundum variam rationem et varia nomina unius ex varia rationis coniectura."

⁷⁵ Cf. J. HENNIGFELD, art. cit., p. 256.

mediante aquilo que se poderia chamar uma certa necessidade natural⁷⁶. Isto permite concluir que, embora um nome imposto pela razão nunca seja o nome preciso de uma coisa, é sempre um nome que participa do seu nome preciso, como refere, igualmente, o *Idiota de mente*: “Embora reconheça que qualquer nome está unido àquilo em que a forma advém à matéria, e embora seja verdade que a forma transporta consigo o nome, de tal maneira que os nomes não são dados por imposição, mas são a partir da eternidade, sendo livre a imposição, todavia não julgo que se imponha senão o nome adequado, embora ele não seja o nome preciso.”⁷⁷. O que se supõe, neste passo, é uma certa articulação entre o nome, como designação vocal exterior e sensível de algo, e a sua forma interna.

Na base desta articulação está um novo conceito na filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa: o conceito de “nome natural”. Todas as coisas têm um nome natural, que coincide com o seu nome preciso, e não é senão esse nome natural que ecoa em todos os nomes diferentes com que elas são designadas. É ainda o *Idiota de mente* que mais aprofunda esta noção de nome natural: “Mas embora seja por convenção, o nome não é outro e completamente diferente do nome natural unido à forma, mas, antes, é o nome natural que, depois do aparecimento da forma, resplandece em todos os nomes diversos impostos de modo vário por qualquer nação.”⁷⁸ Para uma compreensão adequada do que é este vocábulo natural ou nome natural, é necessário: a) distingui-lo do sinal natural (impressões sensíveis) das coisas de que fala o *Compendium*⁷⁹, e que se prende mais com a teoria nominalista do que com os pressupostos místicos de Nicolau de Cusa; b) articulá-lo com a palavra das palavras, ou seja, o Verbo divino, do qual este vocábulo natural é um símbolo contraído, na perspetiva de uma teoria simbólica da linguagem que, uma

⁷⁶ Cf. *idem, ibidem*, p. 265.

⁷⁷ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 59, linhas 5-9, pp. 93-94.

⁷⁸ *Idem ibidem*, cap. 2, n.º 64, linhas 4-7, pp. 98-99.

⁷⁹ *Idem, Compendium*, cap. 2, h XI₃, n.º 5, linhas 1-4, p. 5, passo já referido na nota 68 deste capítulo.

vez secularizada, se tornará fecunda no romantismo alemão⁸⁰; c) ter em conta a metáfora a partir da qual Nicolau de Cusa desenvolve esta sua articulação entre os nomes concretos das coisas e o seu nome natural: a arte do "Idiota" (iletrado) ao fazer as suas colheres.

A atividade denominativa é, assim, equivalente à atividade artesanal do protagonista do diálogo na fabricação dos seus artefactos. Presidindo a essa atividade há uma ideia de colher que o artesão tem na sua mente. Para a exprimir sensivelmente, recorre à madeira que trabalha com os instrumentos disponíveis, até que na proporção da matéria resplandece a respetiva forma imaterial. No final, verifica-se que o produto é uma imagem da ideia que estava na mente do artesão. No entanto, embora qualquer colher concreta exprima a forma da colher na sua unidade e na sua simplicidade, nenhuma a esgota completamente. Na ideia de colher há uma plenitude, relativamente à qual qualquer colher mais não é do que uma expressão contraída. Nesta comparação, a relação entre a forma da colher, ou seja, a "coclearitas", e a colher concreta é a mesma que há entre a verdade, na sua simplicidade e na sua plenitude, e qualquer sua representação sensível, tal como é idêntica à que se verifica entre o nome "natural" da colher e o vocábulo concreto com que oralmente e em cada idioma se exprime esse nome "natural". Nicolau de Cusa é, mais uma vez, bastante explícito no *Idiota de mente*: "A verdade e a precisão da 'colheridade', que não é multiplicável nem comunicável, não pode tornar-se perfeitamente sensível por qualquer instrumento e por qualquer homem. E em todas as colheres não resplandece de modo vário senão a mesma forma simplicíssima, numa mais, noutra menos, e em nenhuma de modo preciso. E embora a madeira receba o nome por lhe sobrevir a forma, de tal maneira que, saída a proporção na qual resplandece a 'colheridade', ela toma o nome de 'colher' de modo que o nome está unido à forma, todavia a imposição do nome acontece por convenção,

⁸⁰ Cf. K.-O. APEL, art. cit., pp. 211-212, sobretudo nota 28.

sendo possível impor um outro nome.”⁸¹ O que se afirma aqui, com esta comparação, é que as designações são símbolos das coisas, pela mediação da sua tradução conceptual. A linguagem não pretende exprimir senão o nome natural e preciso, o verbo mental, que escapa permanentemente a qualquer formulação e a qualquer designação, embora em toda a formulação e em toda a designação se presentifique. É também a articulação entre a teoria da linguagem e a teoria da forma que o sugere: a forma de qualquer coisa é, em última análise, a forma de todas as coisas, ou seja a forma das formas, que se identifica com o Verbo divino, que é, assim, o verbo dos verbos. Deste modo, a filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa só se consuma, e com isto voltamos às considerações iniciais deste capítulo, na tematização da transcendentalidade discursiva do Verbo divino: é ele a condição de todo e qualquer verbo, é ele a condição de todo e qualquer discurso.

Os verbos humanos e a inefabilidade do Verbo Divino

7. Se a imprecisão caracteriza toda a linguagem humana e se as palavras nunca são o nome preciso de qualquer coisa, muito mais imprecisos serão a linguagem e o discurso humanos sobre o Verbo divino, porque é Ele o primeiro verbo, a primeira palavra e, por isso, “complicando” em si todos os nomes naturais, é a fonte de todos os verbos, o ponto de partida de toda a atividade discursiva. Isto significa ao mesmo tempo que toda a palavra humana mais não é do que símbolo multiplicado “explicitamente” do Verbo Divino: é esse verbo inefável que resplandece em todos os verbos efáveis. E, com isto, afirmamos que é ele que constitui a condição de possibilidade de toda a linguagem e, ao mesmo tempo, os seus limites. Ele é, como primeiro verbo, como Palavra divina, condi-

⁸¹ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 63, linhas 10-15 e n.º 64, linhas 1-4, pp. 97-98.

ção de expressibilidade de tudo, porque palavra criadora de tudo, mas como plenitude total de sentido, não é exprimível nem esgotável através de nenhum verbo humano⁸². Toda a “hermenêutica dos nomes divinos” no pensamento de Nicolau de Cusa não é senão uma consequência do que acabamos de dizer: a sua pesquisa filosófico-teológica pode ser vista como uma tentativa permanente para encontrar progressivamente o conceito que menos desadequadamente possa traduzir o princípio fundante de todas as coisas e, deste modo, encontrar também a respetiva formulação linguística: é assim que ele passa do conceito de “Máximo”, mais presente no *De docta ignorantia*, para o conceito de “Uno” mais desenvolvido no *De coniecturis*; insatisfeito, no entanto, com essas tentativas, evolui no *De genesi* para o conceito de “Idem”, no *De possesset* para o conceito de “Posseset” e no *De non aliud* para o conceito de “Não-outro”. Desejando avançar mais nesse percurso, como o demonstra o *De venatione sapientiae*⁸³, escreverá nos últimos meses da sua vida o *De apice theoriae*,

⁸² Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 24, Editio minor, n.º 74, linhas 8-13, p. 96: “Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.” Cf. ainda, como complementar a este texto, NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, cap. IV, h IV, n.º 78, linhas 1-5, p. 57: “Ineffabilis igitur nec nominari nec attingi quovis modo potest. Nomen igitur absolutum sive entitas sive deitas sive bonitas sive veritas sive etiam virtus aut aliud quodcumque nequaquam Deum nominat innominabilem, sed innominabilem ipsum Deum variis intellectualibus modis exprimit.”

⁸³ Este texto que pode ser considerado uma espécie de “miradouro intelectual” a partir do qual o autor se debruça sobre o seu percurso e o percurso de outros autores na “caça da sabedoria”, aborda também a questão da nominabilidade de Deus, e fá-lo em termos bastante sintomáticos num capítulo justamente intitulado a força dos nomes. Leia-se por exemplo NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, cap. 33, h XII, n.º 98, linhas 9-13, p. 94: “Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de Deo negare. Vita enim, quae ad omnia viventia extendit, non attingit ad Deum, qui est omnis vitae causa; sic de omnibus vocabulis.” A mesma tese é afirmada no capítulo seguinte, retomando a sua formulação em termos que sublinham mais uma vez a inominabilidade divina, ao lado da sua presença em toda a atividade denominativa: *idem, ibidem*, cap. 34, h XII, n.º 103, linhas 9-12, p. 97: “Nullum igitur nomen ex omnibus, quae nominari possunt illi convenit, licet nomen suum non sit aliud ab omni nominabili nomine et in omni nomine nominetur, quod innominabile manet.”

em que as suas meditações se concentram na fecundidade expressiva e manifestativa do simples “Poder-ele-próprio”, o “Posse ipsum”⁸⁴.

Isto demonstra como todo o esforço especulativo deste autor é uma luta permanente entre o pensamento e a linguagem e que, quando corre venatoriamente à procura do Verbo Divino, vê nele a inexpressibilidade enquanto tal, não por defeito, mas por excesso, ou seja, tal inexpressibilidade radica no facto de esse Verbo ser a plenitude de todo o sentido, e, conseqüentemente, não sendo verbalmente exprimível numa forma adequada, é a condição de possibilidade de constituição de qualquer conceito na sua formação linguístico-discursiva.

Dois textos condensam esta concepção de Nicolau de Cusa. Um, no opúsculo *De filiatione Dei*; outro no diálogo do *Idiota* que temos vindo a comentar.

O primeiro texto atribui claramente uma dimensão que poderemos designar de transcendentalidade linguística ao Verbo divino: “Portanto, convém que suponhas que o uno, que é o princípio de todas as coisas, é inefável, na medida em que é o princípio de todos os efáveis. Tudo aquilo que se pode exprimir, não exprime o inefável, mas toda a expressão diz o inefável. O uno, o pai ou o gerador do Verbo é, com efeito, tudo aquilo que é dito em qualquer palavra, significado em qualquer sinal e assim sucessivamente.”⁸⁵

O segundo texto a que fizemos referência esboça claramente os traços de uma teoria simbólica da linguagem a partir da transcendentalidade linguística atrás referida: “Um só é, pois, o verbo inefável que é o nome preciso de todas as coisas como elas caem sob o nome com o movimento

⁸⁴ Sobre este percurso dos nomes divinos veja-se, mais à frente, o capítulo 9 deste livro.

⁸⁵ NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, n.º 72, linhas 1-6, p. 54. Leia-se também expressão idêntica em *idem*, *De quaerendo Deum*, cap. 1, h IV, n.º 26, linhas 7-11, p. 18: “Nihil tamen in tota regione intellectualium virtutum reperitur, cui similis sit rex ipse, neque cadit in omni regione intellectuali conceptus similitudinis eius, sed est supra omne, quod concipitur et intelligitur, cuius nomen non est intelligibile, licet sit nomen omnia intelligibilia nominans et discernens.”

da razão. E este nome inefável resplandece em todos os nomes a seu modo, porque é a nominabilidade infinita de todos os nomes e é a vocabulidade infinita de tudo aquilo que se pode exprimir através da voz, a fim de que, assim, qualquer nome seja a imagem do nome preciso.”⁸⁶

Mas, se a linguagem é concebida nestes termos, pode dizer-se que, por um lado, toda ela é atravessada pelo dinamismo criador que caracteriza o Verbo divino, mas, por outro lado e ao mesmo tempo, esse dinamismo criador só repousa no reencontro do seu princípio, o que faz com que todo o discurso seja atravessado por um movimento anagógico que estabelece esse Verbo inefável como fim de toda a atividade discursiva. Esse movimento anagógico, articulando-se com a douta ignorância e com a teologia negativa, obriga a “curto-circuitar” todo o nome, toda a designação e todo o discurso, pois o “Não-outro” não pode ser designado na medida em que não é externamente “de-finido”, “de-limitado” ou “de-terminado”.

Daí que o paradoxo, ou seja, a inscrição da contradição no próprio discurso, seja a única forma de discorrer sobre aquele que está para lá da coincidência dos opostos, como exemplifica paradigmaticamente um breve passo do *De Deo abscondito*: “GENTIO: Pode ter um nome? CRISTÃO: É pequeno aquilo que pode ter um nome, aquele cuja grandeza não se pode conhecer permanece inefável. GENTIO: Portanto é inefável? CRISTÃO: Não é inefável, mas efável sobre todas as coisas, por ser a causa de todas as coisas que podem ter um nome. Pois, quem dá um nome às outras coisas, como pode ser sem nome? GENTIO: Portanto é efável e inefável. CRISTÃO: Nem isso; pois Deus não é a origem da contradição, mas é a própria simplicidade anterior a toda a origem. Daí que nem sequer se deve dizer que é efável e inefável. GENTIO: Que dizes então dele? CRISTÃO: Que nem se nomeia, nem não se nomeia, nem tão

⁸⁶ *Idem, Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 68, linhas 1-6, p. 104.

pouco se nomeia e não nomeia, mas tudo o que se pode dizer, disjuntiva e copulativamente, por coincidência ou contradição, não lhe convém.”⁸⁷

A linguagem só se realiza plenamente, de acordo com a perspectiva do autor, na sua autotranscendência e essa autotranscendência significa o movimento em relação à referência essencial que a constitui, significa o seu reencontro com a plenitude de sentido que a justifica⁸⁸. Assim, o caminho aberto para a linguagem é um caminho ascensivo, um caminho, de certo modo, redutivo-transcendental que traduz a inscrição do infinito no âmbito da própria linguagem.

O discurso como percurso e o percurso como interpretação: de uma teoria regional do discurso à sua dimensão pragmática

8. A dimensão anagógica do discurso transforma-o, na perspectiva cusana, num percurso. Discorrer é percorrer e percorrer é caminhar. Cada patamar verbal constitui uma etapa dessa caminhada e só ultrapassando uma etapa se chega à etapa seguinte⁸⁹. Pode assim falar-se de uma teoria regional do discurso em Nicolau de Cusa numa correspondência à gnosiologia regional que é explorada no *De coniecturis*, devendo considerar-se fundamentalmente três níveis nessa regionalização discursiva.

⁸⁷ NICOLAU DE CUSA, *De Deo abscondito*, h IV, n.º 10, linhas 1-14, pp. 7-8.

⁸⁸ Não nos parece, pois correta a interpretação de Blumenberg que considera essa referência transcendental como um mero “resto” do pensamento escolástico no pensamento cusano, de tal maneira que afirma mesmo que só com a metáfora wittgensteiniana do “lançar fora a escada” o movimento iniciado por Nicolau de Cusa encontra a sua consumação através de um reencontro da estrutura imanente do mundo à qual a linguagem apareceria referida: “Erst mit Wittgensteins Metapher vom Wegwerfen der Leiter ist der vom Cusaner noch nicht gesehene scholastische Rest, die Zuordnung von Sprachtranszendenz und Welttranszendenz, endgültig eliminiert: die Sprachtranszendenz führt erst wirklich in die Welt hinein.” (H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 44).

⁸⁹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De quaerendo Deum*, cap. 1, h IV, n.º 27, linhas 1-11, p. 19.

siva: o nível discursivo da razão, o nível discursivo do intelecto e o nível discursivo próprio da unidade divina⁹⁰.

O nível discursivo da razão, configurado lógica e gnosiologicamente pelo princípio de não contradição, caracteriza-se por uma discursividade disjuntiva, segundo a qual "x é y" ou "x não é y". No entanto, disjunção, distinção e divisão significam sempre alteridade e, por isso, o discurso racional e o modelo linguístico-semântico que lhe é inerente parecem insuficientes para exprimir a unidade infinita, o que obriga a ultrapassar quer a teologia afirmativa, quer a teologia negativa, por um outro tipo de teologia.

O nível discursivo do intelecto é configurado pelo princípio da coincidência e, por isso, a sua discursividade não é disjuntiva mas coincidencial ou conjuntiva da negação com a afirmação⁹¹. Este é o nível discursivo dizível intelectualmente e é o modelo mais elevado em que a linguagem humana se pode mover.

É, no entanto, possível "intuir" um outro nível discursivo, que se situa já no limite da linguagem, muito superior a qualquer um destes dois, em que se operaria uma negação dos opostos, tanto disjuntiva como copulativamente, e esse nível da linguagem corresponderia ao falar divinamente das coisas divinas. A tal nível discursivo se refere Nicolau de Cusa quer no *De coniecturis*, quer no *Idiota de sapientia*. No primeiro texto, as palavras com que se refere a esse tipo de discurso são as seguintes: "Improporcionalmente mais simples é a negação dos opostos disjuntiva e copulativamente que a sua união. Um é o modo divino acerca de Deus segundo o conceito da primeira unidade absoluta, outro o modo segundo esta unidade intelectual e muito mais baixo o modo segundo a razão."⁹² O segundo texto confirma a intuição para que estas palavras

⁹⁰ A esta teoria regional do discurso se refere H. G. SENGER em art. cit., nas pp. 85-98.

⁹¹ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, cap. 6, h III, n.º 23, linhas 12-14, p. 30: "Nam motui intelligentiae non ita opponitur quies quod, dum movetur, pariter non quiescat; simplicior enim est hic motus intellectualis quam ratio mensurare queat."

⁹² NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. 1, cap. 6, h III, n.º 24, linhas 4-9, p. 31.

apontam: "Há, por fim, um modo de considerar Deus, pelo qual não lhe convém nem a afirmação, nem a negação, nem a sua união, mas estando ele acima de qualquer afirmação e negação, a resposta nega a afirmação, a negação e a sua união."⁹³

Entretanto, se quiséssemos explorar, com toda a radicalidade, esta teoria regional do discurso, veríamos que ela se repercute sobre a sintaxe gramatical, na estrutura temporal dos verbos⁹⁴. Leia-se, por exemplo, um texto significativo do *De coniecturis*: "Nesta ínfima unidade (sensível) os verbos estão apenas no tempo presente, na primeira, suprema (divina), não estão em tempo nenhum, na segunda (intelectual) estão numa forma complicativa no presente e no não presente e na terceira estão numa forma explicativa no presente ou no não presente."⁹⁵ Comentando este passo, diríamos que no "discurso divinal" os verbos têm um tempo sem tempo, ou seja, são privados, na eternidade, da existência do tempo; no discurso intelectual, os verbos são presentes e não presentes numa forma complicativa, ou seja, devem exprimir uma modalidade temporal em que passado e futuro coincidem; no discurso racional dá-se uma explicação daquela "forma complicativa", numa disjunção entre presente, passado e futuro; e se fosse possível um discurso ao nível da unidade sensível, a sua única modalidade temporal seria o presente, já que essa unidade é privada de memória e de imaginação.

Se o discurso se transforma num percurso ascensivo, então cada um destes níveis deve ser progressivamente superado num autêntico pro-

⁹³ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. II, h V, n.º 32, linhas 14-17, p. 65. A mesma ideia aparece igualmente explanada em *idem*, *De coniecturis*, L. I, Cap. 5, h III, n.º 21, linhas 9-12, pp. 27-28: "Absolutior igitur veritatis existit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitus responderi 'an Deus sit' quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est."

⁹⁴ É esta também a opinião de H. G. Senger, art. cit., p. 94, quando afirma: «Die Andersartigkeit der drei je verschiedenen Sprachregionen und der diesen vorausgehenden Denkstrukturen beschränkt sich nicht allein auf die Terminologie und logische Sprachstruktur der Regionensprachen. Sie muß auch Einfluß nehmen auf die Syntax der Grammatik, so beispielsweise auf die Tempus-Struktur der Zeitwörter."

⁹⁵ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. 1, cap. 8, h III, n.º 33, linhas 5-8, p. 39.

cesso interpretativo⁹⁶, de profundo alcance existencial, como o demonstra em termos muito claros o *De filiatione Dei*: "Não creias que estas expressões sejam precisas, porque as coisas inefáveis não são atingidas com as palavras. Portanto, é necessário que te eleves com uma profunda meditação acima de todas as contrariedades, figuras, lugares, tempos, imagens e contrações, acima das alteridades, disjunções, conjunções, afirmações e negações, quando, pelo transcenso de todas as proporções, comparações e raciocínios, rumo à pura vida intelectual, tu, filho da vida, te transformares em vida."⁹⁷

Para além de ecoar neste passo a teoria das regiões discursivas delineadas no *De coniecturis*⁹⁸, dele transparece igualmente uma clara perspectiva pragmático-interpretativa que fecunda toda a teoria da linguagem de Nicolau de Cusa: o objetivo último do processo discursivo humano é a transformação do filho da vida na própria vida.

9. É com uma referência especial a esta dimensão pragmática do discurso e da linguagem em Nicolau de Cusa que gostaríamos de concluir este capítulo. Na base dessa dimensão está, como acabámos de referir, a articulação entre o verbo e a vida. Porquê? Porque a vida, para se conservar, necessita de alimento e esse alimento, no que se refere à vida intelectual, é, em última análise, a sabedoria⁹⁹ que se traduz em palavra

⁹⁶ Nicolau de Cusa apela frequentemente à necessidade de o leitor ultrapassar o sentido imediato, mesmo das suas palavras, rumo à intenção que lhes subjaz, chegando até a utilizar, neste contexto, o conceito de "transsumptio" ou o conceito de "transcensus". Veja-se, por exemplo, *De docta ignorantia*, L. 1, cap. 10, Editio minor, n.º 29, linhas 16-21, p. 40. Cf. ainda do mesmo livro, cap. 2, n.º 8, linhas 1-4, p. 12. Sobre este tema e as suas implicações para uma leitura dos textos filosóficos, cf. J. M. ANDRÉ, art. cit., pp. 405-413.

⁹⁷ NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, cap. 3, h IV, n.º 71, linhas 1-7, p. 52.

⁹⁸ Sobre esta teoria regional do conhecimento a que corresponde uma teoria das regiões discursivas, cf. especialmente J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1956.

⁹⁹ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, h V, n.º 12, linhas 15-17, pp. 25-26: "Sapientia enim infinita est indeficiens vitae pabulum, de quo aeternaliter vivit spiritus noster, qui non nisi sapientiam et veritatem amare potest." A mesma ideia é repetida,

(nos diversos níveis a que se fez referência). O seu nível mais elevado é o Verbo divino que alimenta eternamente a vida do intelecto, e daí que seja chamado, no *De visione Dei*, "verbo da vida"¹⁰⁰.

Esta ideia de Nicolau de Cusa encontra a sua expressão numa feliz metáfora que se encontra em alguns dos seus escritos: a palavra como pão¹⁰¹. Para entender essa metáfora, é preciso ter em conta a aproximação etimológica que o autor estabelece entre sabedoria e sabor ("sabedoria é o que se saboreia, não havendo nada de mais doce para o intelecto"¹⁰²) e lembrar que a sabedoria, na sua plenitude, se identifica com o Verbo ("a sabedoria, que é a própria igualdade de ser, é o Verbo ou a razão das coisas"¹⁰³). Assim, quando se afirma que a "sabedoria infinita é alimento incorruptível de vida"¹⁰⁴, afirma-se implicitamente que é o Verbo que alimenta a vida intelectual humana, pelo que a relação entre quem fala e quem ouve não pode ser uma mera relação externa e objetiva: para que o homem se alimente através da palavra deve assimilar, fazer sua essa palavra, apropriar-se interiormente daquilo que ela, em última análise,

em idênticos termos, algumas páginas depois: *Idem, Idiota de sapientia*, L. II, h V, n.º 18, linhas 14-16, p. 41: "Est enim sapientia cibus saporosissimus, qui satiando desiderium sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione numquam cessat delectari." Ecoam nestas palavras as considerações já presentes em *idem, De filiatione Dei*, Cap. 2, h IV, n.º 57, linhas 11-13, p. 44: "Nam nihil in variis obiectis particularibus quaesivit medio sensuum intellectus in hoc mundo nisi vitam suam et cibum vitae scilicet veritatem, quae est vita intellectus."

¹⁰⁰ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, Cap. 24, h VI, n.ºs 107-114, pp. 82-86.

¹⁰¹ Esta metáfora é de origem bíblica e encontra a sua formulação em JOÃO, 6, 35. Ao aprofundamento da utilização desta metáfora por Nicolau de Cusa dedicou R. Haubst um interessante ensaio, apoiado sobretudo nos sermões do Cardeal, que introduz nos termos seguintes: "Die Theologie des Wortes, an der schon Nikolaus von Kues (+1464) – bald nach dem Entstehen der 'Imitatio Christi' (1424-1427) – von seinen ersten Predigten an mit außerordentlichen Eifer gebaut hat, läuft, wenn nicht programmatisch, so jedenfalls faktisch auf eine durchgehende Assoziierung von Wort und Brot hinaus." (R. HAUBST, *Das Wort als Brot*", in R. HAUBST, K. RAHNER u. O. SEMMELROTH (Hrsg.), *Martyria, Leiturgia, Diakonia*. Festschrift für Hermann Volk, Mainz, Grünewald, 1968, 22). Limitamo-nos aqui a uma apresentação genérica da metáfora que será desenvolvida com maior profundidade nos n.ºs 7 e 8 do capítulo 8 do presente livro.

¹⁰² NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. 1, h V, n.º 10, linha 7, p. 17.

¹⁰³ *Idem, ibidem*, L. I, h V, n.º 23, linha 1, p. 48.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem*, L. I, h V, n.º 12, linha 15.

significa, e, através dessa assimilação, transformar-se interiormente na direção para a qual a palavra aponta.

Esta metáfora da palavra como pão é introduzida numa das primeiras prédicas, proferida em 1431, numa igreja da diocese de Trier, por ocasião da Epifania, em que se chama a Belém a "Casa do Pão"¹⁰⁵, e aplica-se, antes de mais, à segunda pessoa da Trindade. Mas Nicolau de Cusa não hesita em transpô-la também para o domínio da linguagem humana, quando compara, por exemplo, a atividade de um pregador à atividade de um padeiro: "Raramente ou nunca se encontram em diversos locais padeiros iguais. E nem num só lugar nem no poder do padeiro está a possibilidade de sempre fazer igualmente um bom pão. Assim deveis julgar acerca da pregação: porque entre os pregadores há uma diferença tão grande como entre os padeiros. Mas são bons pregadores aqueles que sabem moer bem o grão de fermento que é Cristo, [...] e sabem, depois disso, fazer diferentes pães."¹⁰⁶

A metáfora será explorada em todas as suas dimensões e implica uma autêntica filosofia pragmática da interpretação, tanto ao nível de quem profere a palavra, como ao nível de quem a ouve. O pregador exerce um duplo movimento interpretativo para transformar a palavra em pão: primeiro alimenta-se ele, assimilando e assimilando-se ao Verbo inefável que no seu mais íntimo ecoa, servindo a palavra bíblica de sinal mediador nesse movimento; depois, deve voltar a transformar em alimento a palavra que assimilou, para a tornar acessível aos seus ouvintes. O ouvinte exerce também ele um duplo movimento interpretativo: assimilando, em primeiro lugar, o pão que lhe é proporcionado e deixando-se interiormente transformar por esse pão, que no seu intelecto atua

¹⁰⁵ NICOLAU DE CUSA, Sermo II "Ibant magi", h XVII, n.º 28, linhas 1-5, p. 39: "Ut ergo primo in nobis nascatur Christus, intremus contemplationem et eamus angelica vocatione cum pastoribus in 'domus panis', Bethlehem, et videamus oculo intellectus et affectus 'hoc Verbum, quod caro factum est'."

¹⁰⁶ NICOLAU DE CUSA, Sermo XLI "Confide, filia", h XVII₂, n.º 2, linhas 25-28 e n.º 3, linhas 1-7.

como verbo, e traduzindo, depois, no seu comportamento existencial, os efeitos dessa interna transformação.

A metáfora da palavra como pão é, assim, uma eloquente expressão de todo o simbolismo cusano da linguagem e da filosofia interpretativa que lhe corresponde. Mas ela só ganha sentido se devidamente articulada com o mistério que, afinal, a inspira, a alimenta e lhe proporciona o seu valor no contexto do filosofar cusano: é na Eucaristia que o Verbo é, efetivamente, pão. O que significa que esta metáfora é eminentemente uma "metáfora sacramental": a Eucaristia é sacramento porque é símbolo vivo do mistério da Encarnação. Todavia, a extensão da metáfora ao discurso humano, através da pregação, implica, em certa medida, a extensão dessa sacramentalidade à linguagem. Em última análise, poderia dizer-se que o discurso e a linguagem são símbolo, no pensamento cusano, porque a palavra, que constitui a sua base, é, afinal sacramento. Nesta afirmação se poderia resumir todo o simbolismo cusano do discurso verbal.

CAPÍTULO 8

A FORÇA DA PALAVRA

1. São tempos conturbados aqueles que vivemos. Hoje, como há seis séculos atrás, acendem-se as paixões nos conflitos dos homens entre si e dos povos uns contra os outros, tendo como base os mais diversificados motivos e interesses: económicos, políticos, étnicos, religiosos e culturais. E também hoje, como há seis séculos atrás, apenas duas vias parecem abrir-se para a superação desses conflitos: a via do diálogo ou a via da violência, ou seja, a força da palavra ou a força das armas. Mariano Álvarez-Gómez, numa “Cusanus Lecture” pronunciada em Trier, refletiu sobre as condições da paz da fé na troca de correspondência entre Nicolau de Cusa e João de Segóvia acerca dos caminhos possíveis para a situação que lhes era dado viver. E terminava a sua lição com estas palavras: “O que permanece para nós hoje dos dois grandes homens, tanto de Nicolau de Cusa, como de João de Segóvia, é o seu cuidado sincero pela paz.”¹ É também por ser essa uma das suas heranças que o grande pensador alemão do século XV afirma na sua carta a João de Segóvia, que “se com a invasão armada escolhermos a agressão, deveremos temer que se lutarmos com as armas, pelas armas morreremos”². Todos os esforços de Nicolau de Cusa postulam, no contexto do seu pensamento profundamente dialógico, o recurso à força da palavra e não propriamente à

¹ Mariano ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus Verlag, 2003, p. 26.

² NICOLAU DE CUSA, *Epistula ad Joannem de Segobia*, h VII, p. 97, linhas 9-10.

força das armas. E foi esse o motivo que me levou a escolher “a força da palavra” como tema para esta reflexão sobre o poder da linguagem na filosofia cusana.

2. O que está em causa é efetivamente o problema da linguagem no pensamento de Nicolau de Cusa e a consciência da sua importância para a conceção do próprio homem não apenas numa perspetiva horizontal, mas também numa perspetiva vertical, cruzando assim o plano da transcendência com o plano da imanência e obrigando a aprofundar, no plano da imanência, tanto a relação das palavras com o pensamento, como a relação das palavras com as coisas, como ainda, e sobretudo, a relação dos homens entre si através das palavras. Mas ao designarmos este conjunto de reflexões com a expressão “força da palavra” pretendemos chamar a atenção para o que entendemos ser específico do pensamento do autor e não propriamente para uma eventual “filosofia da linguagem” cujos traços essenciais alguns conseguem descobrir no seu discurso, que outros considerarão verdadeiramente antecipador de futuras teorias da linguagem, mas que não poucos recusam ver já aí sistematicamente formulada³. Mais do que registar no seu texto a constituição do que mais tarde se poderá designar com essa expressão e sem negarmos a possibilidade e a legitimidade de, com Nicolau de Cusa e a partir dele, se pensar para além dele, preferimos neste caso mover-nos exclusivamente no âmbito do seu discurso, ou, dobrando significativamente o título deste

³ À “filosofia da linguagem” de Nicolau de Cusa dedicou a sua tese de doutoramento Jan Bernd ELPERT, com o título *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus* (Frankfurt aam Main, Peter Lang, 2002). Para uma breve panorâmica de diferentes posições sobre a existência ou não de uma filosofia da linguagem no discurso cusano, cf. a respetiva introdução, pp. 1-17. Antes dele, já Peter CASARELLA tinha dedicado à teologia cusana da linguagem a sua dissertação *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, Yale University, 1992 e, mais recentemente, o livro *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017. Também na Argentina lhe foi dedicada uma outra tese de doutoramento: José GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014.

capítulo, respeitar e assimilar a força das suas palavras. Mas, ao considerarmos central e sintomática esta expressão, assinalamos desde já o horizonte praxístico e ético em que, a nosso ver, se inscreve o problema da linguagem neste autor que, com as suas respostas, participa, a seu modo e com o legado conceptual que transporta, num movimento característico do século XV e que conhecerá significativos desenvolvimentos nos séculos seguintes.

Certos traços fundamentais, alguns deles relativamente extrínsecos ao próprio filosofar, ajudam a compreender a emergência desta consciência na primeira metade do Século XV. Em primeiro lugar, a tendência para a valorização da língua e da individualidade do estilo, que se manifesta em todo o ideal de formação próprio do Humanismo e que encontra alguns dos seus expoentes mais significativos em Petrarca e Lourenço Valla⁴ e que, ao mesmo tempo que se repercute na valorização de que a retórica se vê investida neste período histórico, é convergente com o desenvolvimento e consolidação das línguas nacionais, quer como instrumento e material indispensável para a criação literária, quer como veículo e chão de um novo fulgor filosófico em que o pensamento se emancipa do primado do latim como forma privilegiada para a sua expressão e tradução. Em segundo lugar, a aspiração a uma nova linguagem própria e precisa, universal e unívoca, capaz de exprimir as leis da natureza numa emancipação das línguas naturais e numa libertação das suas contingências, que desembocará, no século XVII, na permeabilidade entre os fenómenos físicos e a linguagem matemática e no reconhecimento das suas virtualidades para traduzir o nosso conhecimento do mundo e do seu dever. Finalmente, a dialética entre a força e os limites da linguagem, que encontra a sua mais significativa expressão na aparente contradição entre, por um lado, a recorrência do mote joanino “no princípio era o verbo”, ao qual está subjacente o reconhecimento do poder

⁴ Cf. E. CASSIRER, “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”, in *Festschrift Meinhof*, Hamburg, L. Friedrichen, 1927, p. 508.

criador da palavra, e, por outro lado, o desenvolvimento da mística que assenta no reconhecimento das limitações da palavra e do discurso⁵ e faz emergir o silêncio como caminho privilegiado de um *regressus* ou de uma *epistrophe*, dialética essa que encontra a sua plástica tradução no jogo entre a luz e as trevas, a claridade e a escuridão, símbolo também do jogo entre o saber e a ignorância. A repercussão destes traços numa filosofia da palavra ganham um sentido exemplar se os virmos à luz da tese exposta por Heimsoeth na introdução aos seus *Seis grandes temas da metafísica ocidental*, segundo a qual uma das marcas características do período de transição entre Idade Média e a Idade Moderna, que ele faz recuar aos finais do século XIV e ao início do século XV, seria precisamente a luta entre o pensamento e a linguagem com a liberdade então conseguida para criar novos instrumentos conceptuais e novas categorias filosóficas que traduzissem o núcleo mais original de um pensamento que a Idade Média nunca conseguiu traduzir no espartilho conceptual da linguagem platónica e aristotélica: “Só agora – quando com a superabundância do material antigo a tensão aumenta e a possibilidade de conciliar as muitas tradições diminui cada vez mais – começa a vontade própria a traduzir-se impertérrita em conceitos, termos e reorganizações sistemáticas”. Para este autor, é esta a “mudança decisiva que é o próprio começo da filosofia moderna”, podendo concluir-se que “os séculos XVI e XVII e, por conseguinte, toda a filosofia moderna foram possíveis, devido a este trabalho preparatório, levado a cabo pela chamada ‘decadência da escolástica’.”⁶

⁵ Cf. K.-O. APEL, “Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1(1955), p. 201. Cf. também D. DUCLOW, “The Dynamics of Analogy” in Nicholas of Cusa”, *International Philosophical Quarterly*, 21 (1981), pp. 295-301 e Theo van VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, J. Brill, 1977, pp. 244-260. Cf. ainda a 3.ª parte da dissertação de Peter CASARELLA, já referida na nota 3.

⁶ H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, s. d., pp. 26-27.

Dir-se-ia que nos séculos XIV e XV o poder e o alcance latente das palavras, emergindo por cima da pele e da espuma do vocabulário constituído, procuravam romper a armadura conceptual que os aprisionava e gerar fulgurações de modos novos de fazer, dizer e traduzir o pensar, proporcionando simultaneamente um pretexto para entender a atividade de produção de um discurso próprio ou de compreensão e assimilação do discurso do outro em termos inovadoramente interpretativos a partir de um mergulho na fonte de que brota todo o dizer humano. Não é, assim, de estranhar, neste quadro, o recurso ao conceito de força para traduzir simultaneamente a riqueza e os limites da linguagem, a sua potência e, simultaneamente, a sua impotência, a sua dimensão criadora e a consciência da sua incontornável insuficiência.

3. São muitos e diferentes os contextos em que Nicolau de Cusa recorre ao que poderemos designar “força da palavra”, como são várias as expressões latinas que utiliza para traduzir essa noção. Se a mais imediatamente visível é a expressão *vis vocabuli*, nem a palavra *vis* é a única que remete para esse dinamismo, nem a palavra *vocabuli* esgota os diversos sentidos daquilo a que hoje chamamos palavra e que reunimos sob essa designação de “força da palavra”. Em primeiro lugar, há que registar o uso frequente da expressão *vis verbi* a que quase sempre se junta ou se supõe o adjetivo *divini*, implicando de imediato uma articulação entre a força das palavras humanas e a força do Verbo divino. Em segundo lugar, não é raro descobrir a substituição da palavra *vis* pela palavra *virtus*, para designar tanto o princípio de ação do Verbo de Deus, como para traduzir o efeito da palavra no interior do homem. Em terceiro lugar, há que registar a transposição destas noções de força para a atividade comunicativa, como acontece quando se fala da *virtus sermonis* ou da *virtus orationis* e até da *vis discursiva*. E se em alguns casos parece aceitável a tradução para alemão de uma expressão como *vis vocabuli* por *Bedeutung des Wortes* (significação da palavra), não nos parece, no entanto, que, de uma maneira geral, este conceito incluía plenamente o carácter ativo e

efetivador que os conceitos de *vis* e de *virtus* contêm. Porque aquilo que está em causa é, com efeito, uma conceção profundamente dinâmica de linguagem e de comunicação através da palavra e uma atenção especial aos seus efeitos e à respetiva contextualização, o 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 respetivo alcance pode ser clarificado pelos modos de atuação da palavra no homem, pelos percursos em que se desenha e pelas metáforas privilegiadas no discurso cusano para traduzir essa mesma atuação. Por isso, a nossa incursão através da força da palavra no pensamento de Nicolau de Cusa, inscrevendo-se toda ela no horizonte da dialética entre o poder e os limites dessa força, ou seja, no modo como essa força se pode potencializar nos seus próprios limites, partirá de uma abordagem daquilo que funda a força da palavra, passará pelo registo e aprofundamento das diversas referências a essa força da palavra e do sentido que elas comportam, abrindo depois para os modos humanos da sua concretização, assimilação e transformação tanto numa perspetiva vertical (reativando a *epistrophé* através da *transsumptio*) como numa perspetiva horizontal (efetivando a *concordia* através da *caritas*).

Fundamentação da força da palavra: a conceção expressionista da Trindade e o dinamismo do Verbo

4. Poderemos começar por perguntar: em que se funda a força da palavra? Ou, noutros termos, quais os fundamentos transcendentais da linguagem humana, as condições da sua possibilidade? Para responder a esta questão não podemos deixar de registar e sublinhar a importância decisiva e filosoficamente estruturadora que tem, no pensamento

de Nicolau de Cusa e por influência de outros autores medievais, de que se deve destacar Agostinho e Escoto Eriúgena, a reperspetivação expressionista da conceção trinitária: é o cruzamento da unidade desdobrada do primeiro princípio aristotélico com o jogo entre a unidade e a multiplicidade platónica das ideias e com a produtividade do *Nous* plotiniano e do princípio procliano que permite a Nicolau elaborar uma teoria do *logos* ou do Verbo divino, presente já no seu primeiro sermão ao dizer: que, “sendo necessário, na essência de Deus, que Deus, que se diz Deus Pai, se entenda ou se conceba (*se intelligens sive se concibens*), foi o seu verbo ou o seu conceito, o seu filho, gerado pelo pai na eternidade”⁷. É esta mesma ideia que está presente no cap. 10 do Livro I do *De docta ignorantia*, ao desdobrar a unidade do máximo em *maxime intelligens*, *maxime intelligibile* e *maximum intelligere*, e que estrutura igualmente uma parte significativa do *De aequalitate* e do *De principio*, o primeiro identificando a igualdade, enquanto segundo princípio trinitário, com o “verbo ou conceito de si”⁸ e o segundo chamando ao verbo “a razão do pai definido que se define a si próprio e que complica em si todo o definível”⁹. Esta conceção internamente expressionista da Trindade repercute-se numa teoria expressionista da criação que se traduz na projeção trinitária *ad extra* concebida a partir da plenitude fontal do verbo divino que se plurifica nas suas expressões que são o mundo das criaturas, ou seja, os seus sinais, as suas palavras sensíveis, recorrente em toda a obra do autor mas eloquentemente presente no *De filiatione Dei* ao afirmar: “De acordo com esta comparação, o nosso princípio unitrino, pela sua bondade, tendo como objetivo os espíritos intelectuais, criou o mundo sensível como matéria e uma espécie de voz, na qual fez resplandecer de modo vário o verbo mental, a fim de que todas as coisas

⁷ NICOLAU DE CUSA, Sermo I “In principio erat verbum”, h XVI₁, n.º 8, linhas 6-10, p. 8.

⁸ *Idem*, *De aequalitate*, h X, n.º 24, linhas 11-16, p. 32

⁹ *Idem*, *De principio*, h X_{2b}, n.º 9, linhas 1-7, pp. 10-11.

sensíveis sejam o discurso de várias elocuições do Deus Pai, explicadas através do Verbo, seu Filho, tendo como fim o espírito dos universos, para que a doutrina do sumo magistério transborde, através dos sinais sensíveis, para as mentes humanas e as transforme perfeitamente num magistério semelhante, de modo a que todo o mundo sensível esteja em função do intelectual, o homem seja o fim das criaturas sensíveis e Deus glorioso seja o princípio, o meio e o fim de toda a sua atividade.”¹⁰ Neste passo extremamente significativo, além de transparecer toda a força do Verbo divino, que é a força que se atua na criação, transparece simultaneamente a dimensão efectual da transfusão dessa força para o próprio homem visando a sua transformação num magistério semelhante, ou seja, a sua penetração e a assimilação dessa mesma força na palavra que é e na palavra que ele próprio também produz. Não é, pois, de estranhar que, na mesma obra, alguns parágrafos antes, se explicita esta transcendentalidade linguística do verbo divino relativamente a todas as palavras humanas: “Portanto, convém que suponhas que o uno, que é o princípio de todas as coisas, é inefável, na medida em que é o princípio de todos os efáveis. Tudo aquilo que se pode exprimir não exprime o inefável, mas toda a expressão diz o inefável. O uno, o pai ou o gerador do Verbo é, com efeito, tudo aquilo que é dito em qualquer palavra, significado em qualquer sinal e assim sucessivamente.”¹¹ É, assim, na forma como a palavra humana exprime o verbo divino e a sua força que se fundamenta a força da nossa palavra, mas, simultaneamente, os seus limites: a sua força, porque ela é expressão da força do verbo divino, os seus limites, porque é sempre uma expressão contraída e limitada pela finitude humana que dista infinitamente da plenitude de sentido da infinitude divina.

¹⁰ *Idem, De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, n.º 76, linhas 1-10, p. 56.

¹¹ *Idem, ibidem*, cap. 4, h IV, n.º 72, linhas 1-6, p. 54.

A força da palavra nos textos de Nicolau de Cusa

5. Compreende-se, deste modo, que o fundamento para a aplicação da palavra *vis* ou da palavra *virtus* à linguagem humana esteja na sua utilização, em primeiro lugar e em sentido próprio, no contexto da caracterização do verbo divino. Tais ocorrências encontram, na obra do autor, a sua maior frequência nos Sermões. Não deixa, no entanto, de ser significativo que, no *De venatione sapientiae*, justamente no capítulo anterior àquele que é dedicado à *vis vocabuli*, se invoque a possibilidade de a natureza mortal do homem poder chegar à imortalidade através da virtude do verbo divino, *in virtute verbi dei*¹², voltando o autor, no parágrafo seguinte, a recorrer à palavra *virtus* para sublinhar idêntico efeito (dando-nos acesso ao “caminho certo e seguro da ressurreição da vida”¹³), mas articulando então tal *virtus* não já com o verbo mas com o conceito de *sapientia* que constitui frequentemente a sua tradução e que, como veremos, desempenha um papel nuclear na transferência da força do verbo divino para os verbos humanos, também eles *explicationes* da *sapientia* na sua unidade mais profunda e absoluta. Vejamos, no entanto, alguns dos casos em que, nos sermões, é invocado a *vis* ou a *virtus verbi*. No sermão 98, por exemplo, num contexto extremamente interessante em que se sublinham as propriedades vivificadoras do espírito na alma humana, comparáveis à ação do espírito inserido no vinho que vivifica a água a ele unida, estabelece uma analogia entre a capacidade de as videiras, pela influência do sol, transformarem em material para o vinho e para a aguardente a água que absorvem, e a capacidade própria dos espíritos racionais pela presença neles da força do verbo divino: “E assim como em tudo isso [ou seja, nas videiras] há a força do espírito divino que tudo vivifica, que se chama ‘espírito vivificante’, assim em todos os espíritos racionais há a força do verbo de Deus ou da razão

¹² Cf. *idem*, *De venatione sapientiae*, cap. 32, h XII, n.º 96, linhas 1-3

¹³ *Idem*, *ibidem*, cap. 32, h. XII, n.º 96, linhas 14-16, p. 92.

infinita”¹⁴. O sermão 183 aproveita uma metáfora semelhante, neste caso a metáfora do grão de trigo que cai à terra e cuja força vegetal o leva a desenvolver a sua potência, para falar também da força divina do verbo e da sua potência: “E quando consideras que aquela força vegetal está no grão na virtude de uma tão grande potência que não é mensurável por nenhuma razão, e que a força divina do verbo, de modo semelhante está no ato de tão grande potência que excede todo o intelecto, vê como deve ser admirada esta comparação.”¹⁵ , O sermão 135 efetua, de uma forma curiosa, a transferência da *vis* do verbo divino, para as palavras humanas com que Jesus pregava aos seus discípulos, pois, “abrindo a sua boca, como homem, ensinava-os como mestre, ou seja, dizendo palavras humanas nas quais estava a força do verbo de Deus (*vis Verbi Dei*)”.¹⁶ E no sermão 189, depois de se estabelecer uma identificação entre a sabedoria criadora que fala no intelecto e a fonte da vida (pergunta o autor: “o que é ver a sabedoria criadora que fala no intelecto senão apreender em si a fonte da vida no gosto de uma inexprimível doçura?”¹⁷), passa-se para uma consideração dos textos sagrados como condensação dessa força do verbo de Deus: “O Verbo omnipotente de Deus é o seu discurso, de que falaram Moisés e todos os profetas. Com efeito, que outra coisa se descobre em toda a santa escritura senão o Verbo de Deus? Todos os santos escritores e profetas atestaram o verbo.” E, logo a seguir, sublinha-se a diferença entre o Verbo em si, ou seja Jesus, e as palavras dos profetas e dos seus discípulos: “Jesus é o nuncio ou o enviado de Deus, em que está o verbo do Pai, em todos os outros nuncios está o verbo sobre o verbo de Deus.”¹⁸

¹⁴ *Idem*, Sermo XCVIII “Qui facit voluntatem patris mei”, h XVII₆, n.º 6, linhas 17-20, p. 527.

¹⁵ *Idem*, Sermo CLXXXIII “Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos” n.º 6, linhas 22-27, h XVIII₄, pp. 317-318.

¹⁶ *Idem*, Sermo CXXXV “Gaudete et exsultate”, h XVIII₁, n.º 2, linhas 10-12, p. 70.

¹⁷ *Idem*, Sermo CLXXXIX “Qui manducat hunc panem”, h XVIII₄, n.º 9, linhas 12-15, p. 362.

¹⁸ *Idem, ibidem*, n.º 20, linhas 1-6 e 10-12.

6.1. É pela mediação da identificação da força do verbo como força da sabedoria que é possível passar da consideração do verbo divino para as palavras humanas e para a força que as palavras humanas atuam e efetivam. E, curiosamente, é num dos textos em que a força ecuménica e pacificadora do diálogo passa para primeiro plano que começamos por captar este dinamismo do pensamento e da sabedoria como aquilo que está subjacente a todas as religiões, culturas e filosofias e, por isso mesmo, como o que poderia fundamentar o encontro entre os homens e entre os povos. Assim, no *De pace fidei*, o primeiro diálogo que se estabelece entre o Verbo e o representante da própria filosofia, o Grego, começa precisamente com a invocação da força da sabedoria: “Concordais, pois, todos que existe uma só sabedoria, simplicíssima, cuja força (*vis*) é inefável. E cada um experimenta, na explicação da sua virtude, essa força inefável e infinita.”¹⁹ E, logo a seguir, quando o diálogo se transfere do Grego para o Italiano, pergunta o Verbo, fazendo a articulação entre a sabedoria e a sua expressão através da palavra: “Não abraça a sabedoria uma tudo aquilo que pode dizer-se?” E a tal questão responde o italiano nestes termos: “Decerto o verbo não é fora da sabedoria. Pois o verbo do sumamente sábio é na sabedoria e a sabedoria é no verbo e nada é fora dela.”²⁰ Inscreve-se nesta conceção dinâmica da linguagem e na sua articulação com a sabedoria a influência da conceção augustiniana da linguagem²¹, nomeadamente tal como se exprime no *De Trinitate*, e cuja tensão, residindo no seu duplo carácter sígnico (das coisas exteriores e da palavra interior) aparece bem expressa na seguinte afirmação que assim fundamenta a força da palavra: “A palavra que soa exteriormente é um sinal da palavra que brilha no interior, à qual melhor con-

¹⁹ *Idem*, *De pace fidei*, n.º 11, h VII, p. 12, linhas 5-7.

²⁰ *Idem*, *ibidem*, n.º 12, p. 13, linha 12 e n.º 13, p. 13, linhas 14-16.

²¹ Cf. J. HENNIGFELD, “Verbum-Signum. La definition du langage chez S. Augustin et Nicolas de Cues”, *Archives de Philosophie*, 54 (1991), pp. 255-268. Cf. ainda J. M. ANDRÉ, “O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa”, *Revista Filosófica de Coimbra*, II (1993), pp. 369-402, retomado no anterior capítulo deste livro.

vém o nome de verbo. Na verdade, a palavra que os lábios pronunciam é a voz do verbo e chama-se também verbo porque aquele a assume para que apareça exteriormente.”²² Nicolau de Cusa não se cansará de repetir e reformular esta ideia de Agostinho. Nalguns casos, recorrerá quase às próprias palavras do seu inspirador, como acontece no *De quaerendo Deum*, ao afirmar que “falar consiste em dizer externamente, com vogais e outros sinais figurativos, o conceito interno”²³. Em outros casos exprimirá as mesmas ideias duma forma ainda mais concisa, como no *De principio* em que se pode ler que “falar é revelar ou manifestar”²⁴. Mas os textos em que de uma forma mais aprofundada Nicolau de Cusa desenvolve esta dinâmica expressiva e manifestativa das palavras são, sem dúvida, o *De mente* e o *Compendium*. No primeiro, em que toda uma teoria do vocábulo é apresentada²⁵, a arte de traduzir em palavras o pensamento, ou seja, a palavra interior que, já de si, é uma tradução do nome preciso e indizível, é comparada à atividade artesanal do “Idiota” que procura plasmar materialmente nos pedaços de madeira que trabalha a forma da colher, a *coclearitas*, que permanece oculta e concentrada na sua mente; para a exprimir material e sensivelmente, o artesão recorre ao material em que a pretende plasmar, a madeira, que trabalha progressivamente com os instrumentos disponíveis, até que na proporção da matéria resplandeça a respetiva forma imaterial. Mas embora qualquer colher concreta exprima a forma da colher na sua unidade e simplici-

²² AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. XV, cap. 11, n.º 20.

²³ NICOLAU DE CUSA, *De quaerendo Deum*, cap. 1, h IV, n.º 19, linhas 4-5.

²⁴ *Idem*, *De principio* h X_{2b}, n.º 16, linha 6.

²⁵ Para um aprofundamento da teoria do vocábulo desenvolvida nesta obra de Nicolau de Cusa, cf. especialmente M. STADLER, *Rekonstruktion einer Theorie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München, Wilhelm Fink, 1983, pp. 22-37 e Theo VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, E. J. Brill, 1977, pp. 209-229. Ainda sobre a articulação entre a teoria da linguagem e da significação no mesmo texto, com especial incidência nas suas fontes e na sua vinculação ao pensamento platónico e neoplatónico, mais do que à corrente nominalista, cf. Hubert BENZ, “Cusanus’ Sprach- und Signifikationslehre in *Idiota de mente*”, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, XXVII (2001), pp. 103-132.

dade, nenhuma a esgota completamente. Ora a relação que existe entre as colheres concretas e a *coclearitas* é a mesma que existe entre o nome natural e interior, a palavra precisa de qualquer coisa, e a palavra com que as nossas línguas humanas e finitas a designam. Mas, por outro lado, esse nome natural é já uma *explicatio* da força do nome uno e inefável de que todos os nomes são expressão: “Um só é, pois, o verbo inefável que é o nome preciso de todas as coisas como elas caem sob o nome com o movimento da razão. E este nome inefável resplandece em todos os nomes a seu modo e é a vocabilidade infinita de tudo aquilo que se pode exprimir através da voz, a fim de que, assim, qualquer nome seja a imagem do nome preciso”²⁶. O *Compendium* retoma esta teoria sob a forma da definição da palavra como *ostensio mentis*²⁷, manifestação da mente, ao afirmar: “A mente é, pois, formadora do verbo e, na medida em que não o forma a não ser para se manifestar, o verbo não é senão a manifestação da mente. E a variedade dos verbos não é senão a manifestação diversa de uma mente na sua unidade. A conceção pela qual a mente se concebe a si própria é o verbo gerado pela mente, ou seja, o conhecimento de si. E o verbo vocal é a manifestação daquele verbo mental. Tudo o que pode ser dito não é senão o verbo.”²⁸ Dir-se-ia que a palavra, como explicação da mente, é simultaneamente a sua concentração e contração, o que significa que é a concentração e a contração da sua força e do seu poder. Por concentrar e contrair, transporta, por um lado, a força da mente, mas se toda a contração é, em certo sentido, uma redução, incorpora, por essa mesma razão, uma certa limitação. Neste sentido, a arte da fala, aquela que se constitui, segundo o mesmo *Compendium*, como uma ajuda da natureza, é uma arte infinita, não no seu resultado,

²⁶ *Idem*, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 64, linhas 7-14, pp. 99-100.

²⁷ Sobre a conceção de linguagem no *Compendium*, cf. M. STADLER, op. cit., pp. 37-45 e Theo VAN VELTHOVEN, op. cit., pp. 199-209 e ainda M. SCHRAMM, “Zur Lehre vom Zeichen innerhalb des Compendiums des Nikolaus von Kues”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33 (1979), pp. 616-620.

²⁸ *Idem*, *Compendium*, cap. 7, h XI₃, n.º 20, linhas 9-14, p. 16.

mas no seu processo e no seu dinamismo: na sua capacidade se atua o poder infinito da arte infinita, mas as suas limitações transformam-na na procura infinita da palavra perdida, da palavra oculta que é, no silêncio da sua plenitude, a fonte de todas as palavras. A filosofia da palavra de Nicolau de Cusa, nas suas raízes místicas, funda uma poética do catafático em que o dito remete para o não dito e aparece como expressão do apofático. Tem, pois, razão Wolf Peter Klein ao enraizar a força da palavra em Nicolau de Cusa no paradoxo da teologia negativa e ao afirmar: “A teoria da linguagem no espaço da teologia negativa tem sempre a ver com a problemática de como os círculos do que é atingível através da fala e do que não é atingível através da fala reciprocamente se demarcam um do outro e se relacionam um com o outro.”²⁹

Só no contexto desta conceção manifestativa da palavra, por um lado, e da sua relação à força da palavra divina, por outro, poderemos entender o significado e o alcance da expressão força da palavra que Nicolau de Cusa usa de um modo aparentemente contraditório, na medida em que, se, em alguns casos, ela serve para sublinhar o poder da palavra, em outros casos a mesma expressão visa chamar a atenção para os seus limites e para os cuidados de que se deve revestir a comunicação através da linguagem verbal. No entanto, como procurámos demonstrar até agora e como nos será possível documentar, mais do que contradição trata-se de uma visão desdobrada do que é a palavra para dar conta do que ela pode proporcionar a quem a ela recorre, a quem dela se apropria e a quem nela se reencontra.

6.2. A expressão “força da(s) palavra(s)” (*vis verborum*) surge, pela primeira vez, na obra cusana, no segundo capítulo do primeiro livro do *De docta ignorantia*, num contexto em que se apela justamente à capacidade do leitor para ultrapassar o significado literal de um texto e as propriedades específicas dos termos: “É necessário que aquele que quer atingir

²⁹ Wolf Peter KLEIN, *Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewußtseins*, Berlin, Akademie Verlag, 1992, p. 27.

o sentido eleve o intelecto sobre a força das palavras mais do que insista nas propriedades dos vocábulos que se não podem adaptar convenientemente a tão elevados mistérios intelectuais.”³⁰ Poderia parecer que aqui se trata de um apelo que, na medida em que reclama uma superação, se traduz numa desvalorização da força das palavras. Mas uma leitura mais atenta mostra que essa superação, essa elevação (*eferre*) consegue-se exatamente por causa da força das palavras, pois o elevar-se sobre a força das palavras (*supra vim verborum*) é apoiar-se nessa força e tirar partido dela para dar o salto em direção ao caminho que abrem e que potenciam num ato que, por isso mesmo, é distinto do insistir nas propriedades dos vocábulos (*proprietatibus vocabulorum insistere*).

A expressão “força das palavras” (agora sob a forma de *vis vocabuli*) volta a aparecer em contextos muito significativos em dois dos diálogos que constituem o *Idiota*. No segundo livro do *De sapientia*, depois de reconhecidos tanto os limites da teologia afirmativa como os da teologia negativa, e a propósito das vantagens da *theologia sermocinalis*³¹, aquela que está ligada à fala e à argumentação dialógico-discursiva, diz o Orador compreender o seu alcance de verdade, já que se “admitem locuções acerca de Deus” e “a força da palavra não é completamente excluída”³². A isso responde o “Idiota”, iletrado, mas sábio na sua ignorância: “Se devo mostrar-te o conceito, que tenho, de Deus, é necessário que a minha locução, se te deve servir, seja tal que as suas palavras sejam significativas, para que assim possa conduzir-te, na força da palavra, que é conhecida pelos dois, àquilo que é procurado. Ora o que é procurado

³⁰ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 2, Editio minor, n.º 8, linhas 1-4, p. 12.

³¹ Cf. Peter CASARELLA, *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, já citado anteriormente e, do mesmo autor, “Language and *theologia sermocinalis* in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia*”, in: *Old and New in the Fifteenth Century*, XVIII, 1991, pp. 131-142. Na sua mais recente obra, o mesmo autor dedica também um capítulo à *theologia sermocinalis: Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*. Münster, Aschendorff, 2017, pp. 89-164.

³² *Idem*, *Idiota de sapientia*, L. I, h V, n.º 33, linhas 1-4, p. 66.

é Deus. Por isso, a teologia da fala é aquela pela qual procuro conduzir-te a Deus pela força da palavra do modo mais fácil e mais verdadeiro que posso.”³³ Como mostrou Bernd Elpert³⁴, na “força da palavra” que aqui é invocada ecoam, talvez pela mediação de Agostinho, traços da antiga retórica, mas ultrapassando claramente esse âmbito para inscrever as respetivas potencialidades numa pesquisa teológica sobre Deus e no contexto do valor das afirmações e das negações sobre a sua natureza. Com efeito, se a expressão *vis verbi* se encontra já no *De magistro*³⁵, o seu conceito é objeto de todo o capítulo VII do *De dialectica*, que a define justamente nestes termos bem sintomáticos: “A força de uma palavra é aquilo através do qual nós conhecemos o quão forte ela é. Mas ela é tão forte quanto possa mover o ouvinte”³⁶. E no final do mesmo capítulo regista a dupla consideração que a força das palavras pode merecer, no que se refere à explicação da verdade (âmbito da Dialética) e no que se refere à sua beleza e ornamentação (âmbito da Retórica), o que demonstra que a força das palavras não diz respeito apenas à construção retórica do discurso³⁷. Pensamos que esta carga dinâmica que a expressão comporta em Agostinho se mantém, de algum modo, em Nicolau de Cusa, apesar de sujeita a uma certa transformação que lhe impõem os traços determinantes da conceção cusana de linguagem e aos quais já fizemos referência. É, assim, incontornável a articulação entre a força da palavra e o poder da palavra no citado passo do *Idiota de sapientia*, sobretudo tendo em conta os efeitos a que pode conduzir (ou seja, a forma como, num processo de comunicação, pode mover os interlocutores). Neste caso, é na força das palavras que residem as potencialidades de um discurso

³³ *Idem, ibidem*, L. I, h V, n.º 33, linhas 5-11, p. 66.

³⁴ Cf. Bernd ELPERT, *op. cit.*, p. 141.

³⁵ AGOSTINHO, *De magistro*, cap. X, n.º 34.

³⁶ AGOSTINHO *De dialectica*, Cap. 7.

³⁷ Cf., para uma análise e comentário a este capítulo do *De dialectica*, Hans RUEF, *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustinus Schrift “De dialectica” mit einer deutschen Übersetzung*, Bern, Verlag K. J. Wyss Erben, 1981, especialmente pp. 138-144.

dialógico sobre Deus, mas deve também ter-se em conta que é no contexto desse processo dialógico que a força das palavras é devidamente potencializada. É porque as palavras têm força que elas podem dizer, sem dizer, algo sobre Deus, mas para que essa força produza os seus efeitos é necessário que ela seja libertada no jogo discursivo subjacente à interação entre dois falantes, igualmente conhecedores e igualmente afetados por essa força.

No 2.º capítulo do *De mente*, terceiro diálogo inserido no mesmo conjunto em que o *Idiota* é protagonista e ao qual já anteriormente nos referimos para explicitar a analogia entre a arte humana e a linguagem e a relação entre o nome preciso, o vocábulo natural, e a palavra com que cada coisa é designada nas diversas línguas humanas, volta a ser retomada a expressão “força da palavra” num contexto extremamente significativo para esta nossa reflexão. Com efeito, o que está em causa é a precisão da linguagem humana e a sua adequação para traduzir a força das palavras que inefavelmente corresponde à quiddidade das coisas. Ora reconduzindo-se a atividade denominativa à razão, que em Nicolau de Cusa se distingue do intelecto e que aparece como um nível de conhecimento marcado pelo princípio de não contradição e, por isso mesmo, insuscetível de captar a força do infinito, conclui-se, por um lado, que as línguas apresentam diferentes graus de adequação no seu esforço de tradução da chamada “palavra precisa” e que, por outro lado, é impossível obter, por via racional, o nome dessa palavra e concentrar nela a força da nossa mente. Ouçamos o texto do *Idiota*: “se se deve perscrutar com diligência a força da palavra (*vi vocabuli*), penso que aquela força (*vim illam*), que é em nós, que complica, de um modo nocional, os exemplares de todas as coisas, e que eu chamo mente, nunca pode ser nomeada adequadamente. Pois como a razão humana não atinge a quiddidade das obras de Deus, também não a atinge a palavra. Com efeito, as palavras são impostas por um movimento da razão. Chamamos uma coisa com uma palavra por uma certa razão e a mesma com outra palavra por outra razão e uma língua tem palavras mais apropriadas, outra palavras mais

bárbaras e menos apropriadas. Vejo assim que, porque a propriedade das palavras está sujeita ao mais e ao menos, ignoramos a palavra precisa.”³⁸ É mais uma vez a dialética entre a potência e a impotência da linguagem humana que está aqui em causa. Por um lado, reconhece-se que há uma força ocultamente presente por detrás de todas as palavras, mas, por outro lado, afirma-se que nenhuma a palavra a traduz ou exprime na sua precisão. E não deixa de ser interessante constatar que o mesmo termo com que o autor se refere ao sentido dinâmico das palavras (*vis vocabuli*) utiliza-o também para se referir à mente (*vim illam quam mentem appello*) e que lhe seja igualmente aplicado o termo de *complicatio* para a caracterizar. A força das palavras aparece assim como uma contração da força da mente que se “explica” nas múltiplas palavras que são, no mais fundo delas próprias, núcleos energéticos discursivos e que só podem ser entendidas nesse jogo dinâmico que entre elas estabelecem e que simultaneamente estabelecem quer com os seus referentes externos (as coisas), quer com o seu referente interno (a mente e aquilo de que a mente é *imago*).

A expressão *vis vocabuli* voltará a surgir no mesmo escrito, alguns parágrafos depois, primeiro para caracterizar a posição platónica face à posição aristotélica, no contexto da problemática dos universais, tendo como objetivo explicitar a relação entre a palavra, limitada na contração da sua força, e as ideias ou exemplares para os quais os homens, indo além dessas limitações, se devem teologicamente voltar nas suas indagações³⁹ e, depois, para afirmar que quem lê, “ignorando a força das palavras”, lê apenas um conjunto de sinais através da capacidade discretiva e articulativa da razão, mas não entende o respetivo sentido,

³⁸ *Idem, Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 58, linhas 9-18, pp. 92-93.

³⁹ Cf. *Idem, ibidem*, cap. 2, h V, n.º 66, linhas 14-16, p.102 e cap. 5, n.º 84, linhas 6-8, p. 126. A expressão “força da palavra” reaparece ainda no *De theologicis complementis*, h X₂, n.º 12 (com o sentido lato de significado) e no n.º 14 para permitir, mais uma vez, superar a perturbação a que a força da palavra pode conduzir, a fim de intuir a unidade absoluta da palavra precisa em que todos os vocábulos são um só.

ao qual apenas a mente, devidamente informada, tem acesso⁴⁰. Mas é no *De venatione sapientiae* que Nicolau de Cusa se debruça mais demoradamente sobre este conceito, dedicando-lhe mesmo um dos últimos capítulos da sua “caça da sabedoria”. Aqui, depois de serem retomadas as considerações do *De mente*, voltando a lembrar que, sendo impostas pela razão, “as palavras não são tão precisas que a coisa não possa ser chamada com uma palavra mais precisa”⁴¹, e depois de sublinhar os esforços de Platão, de Aristóteles e do Pseudo-Dionísio nas suas investigações sobre a força das palavras, considera que “a ciência que se apoia na força da palavra é agradabilíssima ao homem e como que conforme à sua natureza” [*Et ideo scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis*].⁴² As dificuldades do discurso, que se encontram genericamente na linguagem vulgar, tornam-se ainda maiores quando o Cardeal passa desse domínio para o campo dos nomes divinos, que constitui um dos motivos permanentes do seu percurso filosófico⁴³. Neste capítulo do *De venatione sapientiae*, volta a reafirmar que “o caçador da sabedoria divina deve negar as palavras humanas impostas pelo homem a Deus”⁴⁴, aprendendo as virtualidades do silêncio e da visão, no seu jogo com o discurso e o ouvido, pois a sabedoria inefável é anterior a quem impõe as palavras e a tudo o que é nomeável⁴⁵. Jogar esse jogo é aprender o caminho que nos conduz do significado das palavras com que designamos as coisas à sua causa eterna e intemporal a que só uma palavra sem tempo pode corresponder⁴⁶ e cuja estrutura (a)tem-

⁴⁰ *Idem*, *Idiota de mente*, cap. 5, n.º 84, linhas 6-11, p. 126.

⁴¹ *Idem*, *De venatione sapientiae*, cap. 23, h XII, n.º 97, linhas 5-7, p. 93.

⁴² *Idem*, *ibidem*, cap. 23, h XII; n.º 98, linhas 7-9, p. 94.

⁴³ Para uma articulação da filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa com a sua hermenêutica dos nomes divinos, cf. DUCLOW, *The Learned Ignorance: Its Symbolism, Logik and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, Bryn Maur College, 1974.

⁴⁴ *Idem*, *De venatione sapientiae*, cap. 23, H. XII; n.º 98, linhas 8-11, p. 94.

⁴⁵ *Idem*, *ibidem*, n.º 100, linhas 6-8, p. 95.

⁴⁶ *Idem*, *ibidem*, n.º 100, linhas 10-13, p. 95.

poral já o *De coniecturis*, como bem notou Hans Gerhard Senger num dos primeiros estudos sobre a linguagem neste autor⁴⁷, tinha sublinhado, ao dizer que na região da suprema unidade as palavras são sem tempo (*in prima suprema verba nullius sunt temporis*⁴⁸), isto é, estão desligadas do tempo (*verba a tempore sunt absoluta in divinis*⁴⁹).

Entretanto, se as palavras, pela sua origem, a sua fonte, a sua causa, têm uma força expressa na sua significação e atuante nos seus efeitos comunicativos, essa mesma força pode ser, no entanto, segundo o cardeal no *Compendium*, uma das suas últimas obras, como que aumentada através da forma como o homem, imitando a natureza, se socorre das artes para completar, não apenas com concordância e beleza, mas também com vigor e com “virtude”, o próprio discurso, numa analogia com a dinâmica criadora divina: “O homem faz, pois, considerações sobre tais factos e constrói a ciência das coisas, através de sinais e de palavras, como Deus constrói o mundo mediante as coisas. E mais, no que se refere ao ornamento, à concordância, ao vigor e à força do discurso [*de ornatu, et concordantia, et pulchritudine atque vigorositate et virtute orationis*], acrescenta artes às palavras, imitando a natureza.”⁵⁰ 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 dessas duas forças.

6.3. Mas se das obras filosófico-teológicas compostas por Nicolau de Cusa passarmos aos textos dos seus sermões, deparamo-nos com alguns prolongamentos extremamente interessantes daquilo que, recorrendo à linguagem do autor, temos vindo a chamar “força da palavra”. O contexto é propício para esses desenvolvimentos, na medida em que um

⁴⁷ Cf. Hans Gerhard SENGER, “Die Sprache der Metaphysik”, in K. JAKOBI (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München, Karl Alber, 1979, p. 94.

⁴⁸ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, cap. 8, h III, n.º 33, linha 6.

⁴⁹ *Idem, ibidem*, n.º 34, linhas 3-4

⁵⁰ *Idem, Compendium*, cap. 9, h XI₃, n.º 26, linzhas 1-4.

sermão é, antes de mais, a proclamação da palavra em ordem à obtenção dos seus efeitos, ou seja, em ordem à efetivação da sua força. Mas um sermão é também, em sentido literal e formal, uma extensão da palavra bíblica, e, por conseguinte, do verbo divino e da sua força. Em alguns casos, a recurso à expressão *vis verbi* ou *vis vocabuli* ou *virtus verbi* traduz, naturalmente, a necessidade de penetrar no sentido das palavras, como quando, no sermão 29, proferido na cidade de Trier, o autor se mostra atento à necessidade de explicar aos clérigos mais jovens o que comporta a palavra “canonicus” (*Ego non novi vim vocabuli huius*, dirá um deles, *edissere igitur nobis vim vocabuli*⁵¹), ou como quando, no sermão 246 se refere à razão pela qual denominamos cada um dos anjos com o seu respetivo nome, de acordo com a *vis vocabuli* e os dons divinos que eles nos ministram⁵², ou ainda como quando no sermão 216 faz notar que a aplicação da palavra *locus*, lugar, a Deus, não deve ser entendida de acordo com a simples força do vocábulo, mas de um modo que supera o nosso conceito deficiente⁵³. Mas em outros casos a expressão aparece carregada com todo o dinamismo transformador que as palavras *vis* ou *virtus* lhe proporcionam. Por vezes, essa força é a força da palavra ministrada pelo próprio filho de Deus e é nesse contexto que o sermão 213 se refere à força da palavra que converte as almas (*vis verbi convertens animas*)⁵⁴. Outras vezes, como no sermão 257, essa força é a força da palavra proferida pela boca dos apóstolos, através da qual fala o próprio espírito de Jesus: “Repara na admirável força da palavra [*attende mirabilem vim verbi*]. Faz a alma como que despertar do pesado sono da morte e torna-a viva”⁵⁵. O mesmo se diz de Paulo, cuja doutrina é também, segundo o

⁵¹ NICOLAU DE CUSA, Sermo XXIX “Accepistis”, h XVII₁, n.º 5, linhas 1-2, p. 34.

⁵² *Idem*, Sermo CCXLVI “Michael et angeli eius”, h XIX₄, n.º 12, linhas 3-8.

⁵³ *Idem*, Sermo CCXVI “Ubi est”, h XIX₁, n.º 4, linhas 23-25, p. 84.

⁵⁴ *Idem*, Sermo CCXII “Annuntiamus vobis vitam aeternam”, h XIX₁, n.º 9, linhas 1-4, p. 74.

⁵⁵ *Idem*, Sermo CCLVII “Pax Dei quae exsuperat omnem sensum”, h XIX₄, n.º 7, linhas 21-3, p. 369.

sermão 265, uma manifestação da força do verbo (*in virtute verbi*⁵⁶). Há casos em que a força do verbo divino, que é também o fundamento da força da fé, contamina dinamicamente a força da palavra humana, fundando uma analogia em que o movimento que essa palavra imprime pode também imprimi-lo a palavra humana daquele que tem fé, como acontece na exploração do versículo do Evangelho de Mateus “Se tiverdes fé como um grão de mostarda e disserdes a este monte: muda-te daqui para ali ele mudar-se-á”, significativamente precedida das seguintes palavras: “Não me admiro que grande seja a força da grande fé, quando a virtude da fé não é senão a virtude do verbo [*virtus verbi*]”⁵⁷. Mas há também casos em que a analogia funciona em sentido inverso e, assim, a partir da forma como se vê atuar a palavra humana, poderá compreender-se o modo como no homem atua o verbo divino, afirmando-se em tal contexto, no *Dialogus de visitatione*, que “a voz proporciona o verbo mental ao ouvinte e o intelecto do ouvinte recebe a força do verbo [*virtutem verbi*], e concebe no interior de si, e a voz torna-se coadjuvante e como que doadora, não concebendo”⁵⁸. É também no mesmo sentido que o sermão 183 falará da “força do verbo que opera no interior do homem [*virtutem verbi in interiori hominis operantis*]”⁵⁹.

A força da palavra e a palavra como pão

7. No entanto, tal como acontecia em relação à força do verbo divino, é também no jogo das metáforas e das comparações que Nicolau de Cusa faz emergir, com toda a clareza, a força da palavra humana. Neste contexto assume, naturalmente, um lugar de destaque a metáfora da pala-

⁵⁶ *Idem*, Sermo CCLXV “Plenitudo legis est dilectio”, h XIX5, n.º 22, linhas 1-5, p. 444.

⁵⁷ *Idem*, Sermo CXX “Magna est fides tua”, n.º 2..

⁵⁸ *Idem*, *Dialogus de visitatione*, n.º 13.

⁵⁹ *Idem*, Sermo CLXXXIII “Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos”, h XVIII₄, n.º 9, linhas 12-17.

vra como alimento e, mais especificamente, como pão. A ela dedicou a sua atenção Rudolph Haubst num texto publicado há várias décadas⁶⁰, tendo a mesma metáfora servido de base a aprofundamentos extremamente interessantes de Lentzen-Deis, nomeadamente na sua exploração do Prothema do Sermão 41⁶¹, e de Klaus Reinhardt num texto sobre a proclamação viva da palavra divina⁶². A base para o desenvolvimento desta metáfora oferece-a, como salientou R. Haubst, a identificação, a que já aludimos, entre verbo e sabedoria e, a partir dessa identificação, o aprofundamento do conceito de sabedoria inspirado numa das suas explicações etimológicas que o *De sapientia* traduz lapidarmente na seguinte fórmula: “a sabedoria é o que tem sabor e nada é mais doce do que ela para o intelecto”⁶³, completada com a afirmação, logo a seguir, de que “ela é a vida espiritual do intelecto”⁶⁴. Com base nesta etimologia pode Nicolau de Cusa desenvolver recorrentemente, ao longo da sua obra, a ideia de que o homem se alimenta por duas vias: a sua natureza corpórea carece do pão sensível com que se alimenta nas suas necessidades materiais e a sua natureza espiritual carece de um outro tipo de pão, o pão espiritual ou intelectual, que só o verbo e as suas expressões podem proporcionar⁶⁵.

⁶⁰ Cf. R. HAUBST, “Das Wort als Brot”, in: R. HAUBST, K. RAHNER u. O. SEMMEL-ROTH, *Martyria, Liturgia Diakonia. Festschrift für Hermann Volk*, Mainz, Grünewald, 1968, pp. 21-39, retomado no seu livro *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991, pp. 552-572.

⁶¹ Cf. Wolfgang LENTZEN-DIES, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*, Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1991, esp. pp. 129-137. Cf. também, do mesmo autor, “Prediger sind wie Bäcker...” Eine Bildrede des Nikolaus von Kues im Prothema seiner Predigt “Confide filia (1444) als Grundmuster evangelisierender Verkündigung”, in A. HEINZ, W. LENTZEN-DEIS, u. E. SCHNECK, *Wege der Evangelisierung*, Trier, 1993, pp. 99-115.

⁶² Cf. Klaus 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”, *Trierer Theologische Zeitschrift*, 102 (1993), pp. 101-109.

⁶³ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, h V, n.º 10, linha 7, p. 17.

⁶⁴ *Idem, ibidem*, n.º 11, linha 1, p. 19.

⁶⁵ Cf. Nicolau de Cusa, Sermo LXXVI ed. v. J. KOCH in *Die Auslegung des Vater unsers in Vier Predigten*, in CT I/6, Heidelberg, 1940, p. 108 e Sermo XXIV “Jhesus in eyner allerdemutischer Menschheit”, h XVI₄, n.º 24 e ss.

Esse verbo, que é pão, é, em primeiro lugar, naturalmente, o Verbo divino e é por esse motivo que o autor se refere etimologicamente a Belém, de um modo tão frequente, como sendo a casa do pão, *domus panis*⁶⁶. Mas, além disso, também as palavras humanas, como suas manifestações, podem ser consideradas o pão que alimenta o homem através da sabedoria infinita que nelas brilha e se reflete.

8. Na exploração desta metáfora e nas reflexões a que dá lugar sobre o alcance da força da palavra que, em última análise, a alimenta, é importante atendermos a três aspetos distintos: em primeiro lugar, as capacidades e o trabalho daquele a quem compete ministrar a palavra, que, num contexto eclesial, é, naturalmente, o pregador, mas cujas ilações podem ser estendidas a qualquer interlocutor que procura traduzir o pensamento em palavras; em segundo lugar, o trabalho de quem ouve e que assim se dispõe a fazer com que atue em si essa palavra que lhe chega através dos outros; finalmente, em terceiro lugar, o efeito que a palavra pode provocar, exatamente pelas diversas dimensões da força que nela transporta e do modo como atua.

8.1. No que se refere ao primeiro aspeto, há que ter em conta, em primeiro lugar, o carácter de mediação entre o discurso do homem que prega, que fala ou que proclama a verdade e a própria verdade ou sabedoria ou magistério de que dá testemunho. Por isso, se o sermão 146 afirma que “no verbo do mestre se alimenta a alma do discípulo com sabedoria”⁶⁷, dirá o sermão 152, glosando o mote segundo o qual “comer o pão da vida é guardar a palavra”: “E nisto está a diferença entre o discurso (*sermo*) do único e máximo mestre e dos outros que o não são senão

⁶⁶ Ao longo dos sermões de Nicolau de Cusa, registámos esta etimologia, pelo menos nos seguintes casos: Sermo II “Ibant Magi”; Sermo XI “Verbo caro factum est”; Sermo XVI “Gloria in excelsis Deo”; Sermo XVIII “Afferte Domino”; Sermo XLII “Ecce evangelizo vos”; Sermo XLIII “Alleluia”; Sermo CXIII “Intrantes”; Sermo CLXXI “Ubi est qui natus est”; Sermo CCLXII “Obtulerunt ei munera”.

⁶⁷ *Idem*, Sermo CXLIV “Reliquit eum diabolus”, h XVIII₂, n.º 10, linhas 13-14.

por participação do mestre, tal como os discípulos de Platão comunicam a sua doutrina, que é o brilho da luz de Platão, mas Platão comunica a própria luz, participada no brilho dos discípulos”⁶⁸. Resulta daqui que a palavra do que fala não é a verdade, não é o lugar da verdade, mas é uma mediação ou um caminho da verdade e para a verdade, cabendo ao escritor, ao pregador ou ao filósofo, como interlocutores, apenas o estatuto de mensageiros, com toda a força, mas também todas as limitações daí decorrentes. Em segundo lugar, há que sublinhar as diferenças decorrentes da especificidade própria de cada mediador. É nesse sentido que o sermão “Confide, filia” compara a atividade do pregador à de um padeiro, chamando a atenção para as diferenças que há, naturalmente, entre os diversos padeiros, que não fazem todos o mesmo pão: “Há, no entanto, diferentes padeiros e cozinheiros. Há alguns padeiros que sabem fazer de uma massa de farinha um ótimo pão, que é o pão mais nobre. Moem bem o grão para poderem chegar à medula e dessa medula ou riqueza fazem o pão para os reis ou para os espíritos mais nobres [...]. Outros, do mesmo grão fazem um pão não tão bom e rico, embora moam o trigo, porque lhes falta a arte para chegar à medula. E contudo fazem um pão alvo, doce e bom, embora mais grosseiro que o primeiro. E outros fazem do mesmo trigo um pão grosseiro, porque não moem bem o trigo e quando ele está esmagado, não peneiram, mas misturam os farelos com as outras partes. E este pão é bom para a refeição de espíritos mais rudes.”⁶⁹ E a analogia, a partir da diversidade de padeiros, continua, mostrando como o mesmo padeiro pode fazer diferentes pães e mostrando igualmente como “é raro encontrar em diversos lugares pastores iguais, ou mesmo num só lugar, não dependendo também só do padeiro fazer sempre um bom pão.”⁷⁰ Se a analogia da atividade do pregador com a do padeiro tem algum significado, tal significado aponta

⁶⁸ *Idem*, Sermo CLII “Si quis sermonem meum servaverit”, h XVIII₂, n.º 7, linhas 13-19.

⁶⁹ *Idem*, Sermo XLI “Confide, filia”, h XVII₂, n 2, linhas 1-20, pp. 140-141.

⁷⁰ *Idem, ibidem*, n.º 2, linhas 25-28, p. 141.

para a necessidade de não esquecer que nem todos os que usam da palavra o fazem do mesmo modo, que o fazem de acordo não apenas com a arte de que dispõem, mas também adaptando essa arte aos destinatários dos seus discursos. Tal como refere Lentzen-Deis, tendo em conta as diversas instâncias do conhecimento (*sensus, ratio e intellectus*), pode dar-se o caso de a um auditório ser mais aconselhável dirigir a força da palavra aos sentidos, a um outro à razão e a um outro ao intelecto, daí dependendo a eficácia do discurso em cada contexto específico⁷¹. Mas não é apenas dessa adaptação ao auditório que resulta a eficácia da força da palavra. Ela resulta, também e em grande parte, da capacidade da sua assimilação interna demonstrada por aquele que, como mediador ou mensageiro, a profere. É sobretudo essa a lição que podemos retirar do sermão 207, que compara a força da palavra sapiencial à força do fogo: “como o fogo acende e transforma os carvões negros e frios, assim a voz tornada viva pelo espírito da sabedoria inflama os ignorantes”⁷², apontando como tarefa daquele que for portador dessa palavra que a assimile no seu sentido e a faça sua para que ela possa atuar com toda a energia, evitando proferi-la como se se tratasse de algo comprado a um estranho: “Por isso, falar o que o próprio sente (*loqui suo sensu*) é proferir, a partir do próprio intelecto, a palavra da vida. Essa instrui e alimenta; é emitida e recebida com um gosto saboroso. A doçura e a suavidade sentidas por aquele que fala no seu próprio intelecto, ligam-se ao proferir das palavras e são captadas com avidez. E é por isso que a voz viva, que é emitida para fora a partir do intelecto do docente, ensina, porque é impressa através dos condimentos de uma energia latente. Mas quem fala numa língua estranha, não edifica, porque a sua voz não é viva, visto que lhe falta o espírito da inteligência.”⁷³ Recorre-se aqui à palavra “energia”

⁷¹ Cf. Wolfgang LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*, p. 134-135.

⁷² NICOLAU DE CUSA, Sermo CCVII “Unde ememus panes ut manducent hii?”, h XIX₁, n.º 4, linhas 6-8.

⁷³ *Idem, ibidem*, n.º 2, 6-18, pp. 13-14.

para caracterizar a vida que a voz comporta e a vida que transmite e que, como bem sublinha Klaus Reinhardt⁷⁴, resulta não só da capacidade de apropriação do locutor, mas também da capacidade de deixar animar o seu discurso por uma dupla fonte, a inteligência humana e a sabedoria divina: “Considero que na igreja é viva não só a voz que é animada pelo espírito da inteligência humana, mas também pelo espírito da sabedoria divina”⁷⁵. A esta diferente preparação, disposição e natureza dos pregadores no uso da palavra está atento também um outro sermão, o 152, que, a partir do parágrafo 7, aprofunda igualmente a metáfora da palavra como pão, começando por sublinhar que “o sermão é pão da vida”⁷⁶, mais ainda, é “alimento contra a morte”, sendo “seu sacramento a Eucaristia”⁷⁷. Mas, curiosamente, quando se debruça sobre os diferentes tipos de pregadores, muda subitamente a metáfora, para adotar a comparação da palavra com a espada e dizer: “Há ainda esta diferença entre os pregadores. Pois assim como um é débil a usar a espada, outro robusto, outro perito, etc., assim também entre os pregadores, que usam da palavra quase como uma espada.”⁷⁸ Se Nicolau de Cusa prefere o poder da palavra à violência das armas, isso deve-se à consciência de que a palavra pode ter a sua eficácia se for utilizada com os devidos conhecimentos, a devida preparação e os devidos recursos. Por isso, não deixa de sublinhar que se o ofício de consagrar é da competência de todos os sacerdotes, fazendo-o todos da mesma forma, não o é o ofício de evangelizar, sendo uns mais virtuosos (*altioris virtutis*⁷⁹) do que outros.

⁷⁴ Klaus REINHARDT, “Wo sollen wir Brot kaufen...” (joh 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikoaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes”, p. 104.

⁷⁵ NICOLAU DE CUSA, Sermo CCVII “Unde ememus panes ut manducent hii?”, h XIX₁, n.º 3, linhas 1-4.

⁷⁶ *Idem*, Sermo CLII “Si quis sermonem meum servaverit, n.º 7, h XVIII₂, linhas 1-2, p. 147.

⁷⁷ *Idem, ibidem*, n.º 9, linhas 1-3, p. 148.

⁷⁸ *Idem, ibidem*, n.º 10, linhas 6-9, p. 149.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, n.º 10, linhas 16-17, p. 149.

8.2. Debrucemo-nos agora sobre o segundo aspeto a reter na exploração desta metáfora e que diz respeito ao trabalho do ouvinte. Antes de mais é necessário ter em conta a sua disponibilidade e o seu desejo: a palavra, tal como o pão, só pode alimentar aquele que a ela se abre, independentemente de quem lha proporciona, pois, como diz o sermão 41, “não deveis olhar a quem seja o padeiro, mas ao pão, porque se não tiverdes fome, não julgareis o pão bom, mas se saboreardes e virdes o pão a partir do desejo, apreendereis a sua suavidade”⁸⁰. Mais ainda: esse desejo deve ser um desejo de um alimento cada vez mais nobre e, analogicamente, também de palavras cada vez mais elevadas⁸¹. No sermão 152, o autor, considerando a alma racional “uma espécie de matéria de que o verbo é a forma formante” dirá mesmo, numa alusão à parábola do sementeiro, que “é necessário que ela se incline para a receção, pois se ela for má, não permitirá que nela entre o espírito da sabedoria ou da vida eterna”⁸². Em segundo lugar é necessário todo um minucioso conjunto de operações em ordem à assimilação da força da palavra, idênticas também às que são necessárias para assimilar o pão. E se, neste caso, como refere o sermão 174, é necessário primeiro mastigar com os dentes, depois digerir no estômago, juntando-lhe os fluidos necessários, a seguir separar a massa mais subtil, que se tornará alimento, da mais grosseira que será rejeitada, e, finalmente, converter o alimento na natureza do que é alimentado, idêntico processo ocorre na assimilação da palavra: nos sentidos faz-se a primeira depuração, na imaginação ou no sentido comum, faz-se a segunda, na razão a terceira, sendo a ela que finalmente o intelecto vai buscar “o alimento depurado, a forma ou espécie inteligível, que converte na natureza intelectual”⁸³. É por esse motivo que “o

⁸⁰ *Idem*, Sermo XLI “Confide, filia”, h XVII₂, n 3, linhas 14-18, p. 141.

⁸¹ *Idem ibidem*, n.º 3, linhas 43-46, p. 142.

⁸² *Idem*, Sermo CLII “Si quis sermonem meum servaverit”, n.º 9, h XVIII₂, linhas 116-21, p. 148.

⁸³ *Idem*, Sermo CLXXIV “Non in solo pane vivit homo”, h XVIII₃, n.º 2, linhas 1-19, p. 262

verbo ou o logos” pode ser chamado “a razão que alimenta” e “a palavra vocal pode ser considerada “como que o céu em que a razão, tendo nele tudo, parece falar de todas as coisas” e é também por esse motivo que o sermão ou discurso pode ser classificado como “o pão da alma, a semente da vida ou o trigo que tem em si a virtude de alimentar [*pas-cendi virtutem*]”⁸⁴. Ainda no que se refere ao trabalho do ouvinte, retemos, em terceiro lugar, a especificação daquilo que é indispensável que o ouvinte junte à palavra em todo este processo de transformação. É o sermão 275 que no-lo indica, continuando a explorar a mesma metáfora. Depois de repetir que “aquele que deve extrair o alimento tem de mastigar, amolecer e humedecer com a sua humidade a secura do pão”, chama perscrutação (*scrutatio*) ao ato de mastigar a palavra ou a escritura e acrescenta que a humidade que empresta ao pão mastigado é aquilo que se pode chamar a humildade da fé que, no processo interno de assimilação, é completada pela caridade: “A seguir”, diz Nicolau, “transfere-se a palavra para o estômago da memória onde é transformada pelo calor da caridade”, separando “o sentido espiritual do sensível, que é o seu sentido literal”⁸⁵.

8.3. Esta referência ao calor da caridade permite-nos passar ao terceiro aspeto que importa considerar na força da palavra, aquele que se refere aos seus efeitos. Como palavra da vida, o seu objetivo é proporcionar a vida a quem a ouve e, naturalmente, fazer com que essa vida dê os seus frutos, o que se torna evidente no caso do uso da palavra na evangelização: “na evangelização”, dirá o sermão 64, “ministra-se o alimento da vida, assim como na oblação, e tanto mais perfeita será a evangelização, quanto mais frutificar”⁸⁶. Este dinamismo vivificante, traduzido para a natureza intelectual e afetiva própria do homem, gera

⁸⁴ *Idem, ibidem*, n.º 2, linhas 25-27.

⁸⁵ *Idem*, Sermo CCLXXV “Non sumus ancillae filii, sed liberae”, h XIX₆, n.ºs 28-29, p. 541.

⁸⁶ *Idem*, Sermo LXIV “Qui manducat hunc panem”, h XVII₅, n.º 2, linhas 9-12, p. 358. Cf. também Sermo CXLVI “Reliquit eum diabolus”, h XVIII₂, n.º 10, p.114.

um duplo movimento naquele que acolhe a palavra, ou, para utilizar o termo com que Agostinho define a força da palavra, move duplamente o ouvinte. Move-o num sentido vertical e move-o num sentido horizontal. 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 efetiva num processo de transformação que supõe que a força da palavra é também a força do afeto e do amor⁸⁷. Já o *De filiatione Dei* afirma que “na expressão da doutrina do mestre resplandece o afeto do mestre, que reluz na pronúncia diversamente segundo os vários modos de exprimir.” E acrescentava: “Para que o verbo frutifique, resplandece o afeto do mestre como conceito na significação das palavras, e resplandece o próprio magistério donde emana tão fecundo e tão magistral”⁸⁸. E o sermão 174, glosando o tema de que “não só de pão vive o homem”, procura mostrar como o alimento que o verbo, como pão da alma, proporciona, suscita simultaneamente a alegria, por um lado, e a caridade, por outro, cujo efeito é dar vida: “Por isso, o objeto amado excita a alegria, enquanto se oferece ao pensamento, e assim a caridade é vivificante e vivifica o objeto apresentado na palavra. Daí que a excitação da alegria seja infusão da vida. Move-se, por isso, continuamente o intelecto de um modo vivo e alegre sempre que o objeto sumamente desejado lhe é presente.”⁸⁹ E algumas

⁸⁷ Sobre o amor em Nicolau de Cusa cf. Maria Simone Marinho NOGUEIRA, *Uma simbologia do amor nos sermões de Nicolau de Cusa*, Curitiba, Editora CRV, 2014, publicação que se situa na sequência da sua tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra também sobre o tema do amor.

⁸⁸ NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, h IV, n.º 75, linhas 1-5, p. 55.

⁸⁹ *Idem*, Sermo CLXXIV “Non in solo pane vivit homo”, h XVIII₃, n.º 4, linhas 8-14, pp. 263-264.

linhas depois, articulando a caridade com o conhecimento e considerando “a caridade o espírito da vida”, faz brotar da caridade e do seu conhecimento o amor a que chama “o espírito que alegra e vivifica, de modo supremo e sem falhas, o espírito que saboreia a própria alegria.”⁹⁰ A fonte da palavra é a fonte da vida, a fonte da vida é a fonte da alegria e a fonte da alegria é a fonte da caridade e, por isso, o movimento que a palavra imprime, numa direção vertical, é o movimento em ordem à transfusão na plenitude da sua fonte, como o refere o *De filiatione Dei* ao tirar metaforicamente partido da relação entre os espelhos imperfeitos e perfeitos para falar da *filiatio*: “Quando, pois, um espelho vivo intelectual se transferir para o primeiro espelho plano da verdade, no qual todas as coisas resplandecem sem defeito verdadeiramente como são, então o próprio espelho da verdade com tudo o que recebeu de todos os espelhos transfunde-se para o espelho intelectual vivo e este espelho intelectual recebe em si o raio especular do espelho da verdade que tem em si a verdade de todos os espelhos.” E a terminar este parágrafo diz o autor articulando esta forma de conceber a *filiatio* com o “verbo como fonte da verdade”: “Nesse primeiro espelho da verdade, que se pode chamar Verbo ou Logos ou Filho de Deus, o espelho intelectual atinge a filiação de modo a ser tudo em tudo e tudo nele e de modo que o seu reino seja a posse de Deus e de todas as coisas na vida gloriosa.”⁹¹ O que é interessante é verificar que os conceitos de *translatio* e de *transfusio*, que surgem na continuidade de outros conceitos como *transcensus* ou *transsumptio*, normalmente utilizados no contexto de uma reflexão sobre os limites da palavra e a necessidade de os ultrapassar tendo em vista atingir a fonte de que brota a sua força (veja-se, por exemplo, no capítulo 10 do Livro I do *De docta ignorantia*, o apelo “a uma compreensão transsumptiva das

⁹⁰ *Idem, ibidem*, n.º 6, linhas 1-11, p. 264. Sobre o poder vivificante do amor, cf. Isabelle MANDRELLA, “*Amor liber est*”. *Liebe und Freiheit bei Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus Verlag, 2016, especialmente páginas 18-33.

⁹¹ *Idem, De filiatione dei*, h IV, cap. 3, n.º 67, linhas 1-7 e 13-16, pp. 49-50.

palavras” conducente “a uma extraordinária suavidade”⁹²) adquirem aqui uma dinâmica existencial extremamente significativa a que não é alheia a força do Verbo em que se realiza essa *transfusio*⁹³.

Entretanto, ao mesmo tempo que o movimento impresso pela força das palavras leva a um mergulho, verticalmente, na fonte da vida, leva também, horizontalmente, a uma relação de concórdia com os outros homens⁹⁴. Com efeito, vimos atrás como o sermão 174 considerava a palavra vocal “o céu da razão”. Ora, neste contexto, e retornando ao escrito com que iniciámos as nossas reflexões, o *De pace fidei*, não deixa de ser interessante registar como, no final do diálogo profundo estabelecido entre todos os interlocutores, surja justamente essa expressão a identificar o plano em que foi possível obter a concórdia: “E assim se concluiu, no céu da razão, a concórdia das religiões tal como foi relatado”⁹⁵ O que significa que só através da palavra e do diálogo parece ser possível chegar à concórdia quando as diferenças parecem insuperáveis.

A força da palavra, o amor e a liberdade

9. Entretanto, ainda no contexto da mesma obra, devemos continuar a perguntar com o Tártaro: “Como podemos chegar á concórdia?” E a resposta vem através da boca de Paulo: ““Os mandamentos divinos são muito breves e conhecidíssimos e comuns a todas as nações. Além disso, a luz que nos ensina é concriada com a alma racional, pois Deus fala em

⁹² *Idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, Editio minor, n.º 29, linhas 16-29, p. 40.

⁹³ Sobre o sentido existencial do conceito de *transsumptio*, cf. João Maria ANDRÉ, “*Coincidentia oppositorum*, *Concordia* e o sentido existencial da *transsumptio* em Nicolau de Cusa”, in João Maria ANDRÉ e Mariano ÁLVAREZ-GÓMEZ (eds), *Coincidência dos opostos e concórdia*, *Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*, I, Coimbra, Faculdade de Letras, 2001, especialmente pp. 217-231.

⁹⁴ Sobre a articulação entre “*transsumptio*” e “*concordia*”, cf. o nosso texto citado na nota anterior, sobretudo pp. 231-241.

⁹⁵ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, n.º 68, p. 62, linhas 19-20.

nós para que amemos aquele de quem recebemos o ser e para que não façamos ao próximo senão o que queremos que nos façam a nós. O amor [*dilectio*], é, pois, a plenitude da lei de Deus e todas as leis se reduzem a esta.”⁹⁶ Por esse motivo chamou-lhe W. Dupré, num estudo dedicado à ética do amor, “a componente fundamental de todo o ser”⁹⁷, revelando assim o seu estatuto ontológico. Não é, pois, de estranhar que no mesmo sermão em que é desenvolvida a metáfora da palavra como pão e em que os pregadores são comparados aos padeiros, se diga que “o amor é a forma ou a vida de todas as virtudes”, a sua “raiz”⁹⁸ e, duma forma ainda mais diretamente relacionável com o que acabámos de afirmar, que é “o vínculo da união e da concórdia”⁹⁹. Assim tudo “persiste num certo vínculo de amor difundido por todos os mundos, como o mundo “do reino, da nação, da cidade, da sociedade, da casa genealógica ou da família”¹⁰⁰. 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 coação, 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.”¹⁰¹

A concórdia e a paz estabelecidas a partir da força da palavra são muito diferentes do vínculo a que nos obriga a força das armas. O horizonte em que essa força se inscreve é o horizonte do diálogo e é também e sobretudo por isso que o pensamento de Nicolau de Cusa é um pen-

⁹⁶ *Idem, ibidem*, Cap. 16, n.º 59, p. 55, linhas 10-15.

⁹⁷ Cf. W. DUPRÉ, “Liebe als Grundbestandteil allem Seins und ‘Form oder Leben aller Tugenden’ “, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), pp. 65-91.

⁹⁸ NICOLAU DE CUSA, Sermo XLI “Confide, filia”, h XVII₂, n.º 22, linhas 2-3 e 6, p. 157.

⁹⁹ *Idem, ibidem*, n.º 23, linhas 3-4, p. 158.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, n.º 23, linhas 6-9, p. 158.

¹⁰¹ *Idem, ibidem*, n.º 25, linhas 8-14, p. 160.

samento profundamente dialógico¹⁰². O caminho do diálogo é, simultaneamente, o caminho da verdade, o caminho da concórdia, o caminho do amor e o caminho da paz. Esta é uma mensagem que ainda hoje mantém toda a sua atualidade e uma palavra que conserva ainda toda a sua força.

¹⁰² Sobre a natureza dialógica do pensamento cusano cf. Inigo BOCKEN, "Die Wahrheit des Dialogs. Die Bedeutung des cusanischen Denkens für Martin Bubers Entwurf einer Dialog-Philosophie", in K. REINHARDT u. H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg, S. Roderer-Verlag, 2005, pp. 9-31 e João Maria ANDRÉ, "Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa", in J. MACHETTA e Claudia D'AMICO (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 15-38, estudo retomado no capítulo 11 deste livro.

CAPÍTULO 9

VIS VOCABULI E VIS MENTIS: IDENTIDADE E DIFERENÇA NA CONCEÇÃO SIMBÓLICA E DINÂMICA DA MENTE E DA LINGUAGEM

1. Nicolau de Cusa ocupa um lugar inteiramente original na história do pensamento ocidental no que diz respeito à relação entre identidade e diferença. E isso verifica-se, com efeito, não apenas porque todas as suas especulações não podem ser cobertas pelo que Heidegger designou o esquecimento do ser e o esquecimento da diferença ontológica, como demonstrou muito bem Werner Beierwaltes¹, mas também porque o seu contributo para esta questão, ainda que sob a influência de outros pensadores sobretudo neoplatónicos, é caracterizado por uma originalidade que resulta de um novo sentido e de uma singularidade que impregnam a sua maneira de se apropriar da tradição, conduzindo-a por caminhos muito ricos e fecundos. É necessário ainda reconhecer que as relações entre identidade e diferença marcam todo o pensamento cusano de tal maneira que se poderia dizer que a sua “caça da sabedoria” é um percurso permanente em torno destas relações e que a sua investigação sobre os nomes divinos, que atravessa os seus textos, desde o primeiro sermão até ao último escrito, se traduz numa tentativa permanentemente renovada de dizer a identidade e a diferença por aquilo que precede e condiciona

¹ Ver, a este propósito, W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, pp. 105-143.

o próprio discurso *da* identidade e *da* diferença que é, ao mesmo tempo, um discurso *sobre* a identidade e *sobre* a diferença.

A importância deste par de conceitos é expressa de forma incisiva por Beierwaltes quando inscreve, desde o início da sua reflexão, Nicolau de Cusa na história deste tema, recorrendo aos seguintes termos: “A relação entre identidade e diferença torna-se central no pensamento cusano sob um duplo ponto de vista: ela é a legalidade interna que move e que determina as questões centrais deste pensamento que se quer tornar consciente da estrutura do ser no seu conjunto, assim como da possibilidade e da função do conhecer, tanto como da rearticulação pensante e atuante do ser individual com a sua origem; e este é certamente o aspeto subjetivo ou metódico do princípio. A este aspeto corresponde o pensamento segundo o qual a própria origem funda a relação entre identidade e diferença e que, a partir desta relação, ela [ou seja, a origem] pode ser compreendida como o que não é suscetível de relação ou como o absoluto. Este pode ser pensado como o aspeto ‘ontológico’ do princípio.”²

Vemos, assim, que o aprofundamento cusano desta relação incorpora tanto um aspeto metodológico, como um aspeto ontológico: o aspeto metodológico, poderemos dizer, exprime-se na vertente hermenêutica e gnosiológica deste pensamento; o aspeto ontológico manifesta-se na sua significação teológica, metafísica e henológica. Lendo e tentando interpretar todo o conjunto dos contributos dados por Nicolau de Cusa a esta questão, enunciaria três chaves para captar a sua originalidade nesta matéria: primeiro uma chave metafísica que reside no papel que assume, para a relação identidade/diferença, a sua conceção de *Maximum* cruzada de maneira fecunda com a sua conceção de infinito; depois, uma chave teológica, de alcance filosófico, que se traduz na exploração das consequências de uma conceção trinitária do princípio; finalmente, uma chave hermenêutica que se presentifica na escrita das relações entre identidade e diferença pelo recurso ao modelo da linguagem num movi-

² *Idem, ibidem*, p. 105.

mento que põe em relevo, de uma nova maneira, tanto a concepção da linguagem como a concepção destas relações entre identidade e diferença. Estas três chaves interpenetram-se reciprocamente de tal maneira que a chave hermenêutica se exprime também em sede ontológica e teológica, a chave metafísica permite descobrir a profundidade e a densidade das chaves teológica e hermenêutica, e a chave teológica configura, pela estrutura trinitária, a leitura metafísica do princípio e a concepção dinâmica e criadora da linguagem.

No que diz respeito ao objeto central deste capítulo, a natureza dinâmica da linguagem e a sua articulação com a presença da diferença na identidade e da identidade na diferença, creio ser pertinente sublinhar que este dinamismo de que pretendo falar, e que é o dinamismo do princípio idêntico de todas as coisas, se desloca para o coração da linguagem a partir da definição de Máximo, no primeiro livro do *De docta ignorantia*, como tudo o que pode ser³, o que significa que é tudo o que ele pode ser, mas também, tudo o que em geral pode ser: é justamente a noção de poder, o poder compreendido enquanto possibilidade, mas também enquanto potência e força, que está aqui no centro da concepção deste Máximo e que faz com que a diferença seja uma explicação deste poder, porque este poder é, desde o princípio, a complicação identitária de toda a diferença. Toda esta concepção de um dinamismo expressivista na relação entre *Maximum* absoluto ou infinito e as coisas que este *Maximum* absoluto “de-fine” ou “de-termina” surgirá em primeiro plano quando o poder se constituir como polo central da hermenêutica cusana dos nomes divinos, tanto sob a designação de “possest” como sob a designação final de “posse ipsum”⁴. Por outro lado, este poder absoluto desenvolve-se (explica-se) ele próprio de uma forma trinitária e é por isso que não se pode conceber a identidade absoluta sem conceber, ao

³ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 4, Editio minor, n.º 11, linhas 13-15, p. 16.

⁴ Cf. *Idem*, *De apice theoriae*, h XII, n.º 4, linhas 9-10, p. 119 e n.º 5, linhas 1-4, p. 120.

mesmo tempo, uma relação com a diferença, porque toda a identidade é uma identidade em si mesma relacional, isto é, relacional no seu próprio seio, enquanto potência, atualidade e nexus que a unifica. Finalmente, o modelo para pensar esta identidade na sua plenitude e na sua força expressiva é o modelo da linguagem, porque o Filho é chamado Verbo, isto é, palavra dita ou concebida pelo Pai, e as coisas são também compreendidas a partir do próprio modelo da linguagem, como o exprime, de modo magistral, o *De filiatione Dei*: “De acordo com esta comparação, o nosso princípio unitrino, pela sua bondade, tendo como objetivo os espíritos intelectuais, criou o mundo sensível como matéria e uma espécie de voz, na qual fez resplandecer de modo vário o verbo mental, a fim de que todas as coisas sensíveis sejam o discurso de várias elocuições do Deus Pai, explicadas através do Verbo seu Filho, tendo como fim o espírito dos universos, para que a doutrina do sumo magistério transborde, através dos sinais sensíveis, para as mentes humanas e as transforme perfeitamente num magistério semelhante, de modo a que todo o mundo sensível esteja em função do intelectual, o homem seja o fim das criaturas sensíveis e Deus glorioso seja o princípio, o meio e o fim de toda a sua atividade.”⁵ Isto leva-nos a crer que, no coração da conceção cusana, a dimensão trinitária reforça, por um lado, a sua conceção de linguagem, mas, ao mesmo tempo, por outro lado, a sua conceção de linguagem modela também ela, pela sua expressividade, a conceção cusana do princípio e da Trindade.

O conceito de mente, as suas metáforas e a sua força (*vis*)

2. Os diálogos do *Idiota*, dos quais gostaria de privilegiar agora os três primeiros, isto é, os dois textos sobre a sabedoria e o terceiro livro sobre a mente, foram escritos pelo Cusano em alguns dias do verão de

⁵ *Idem, De filiatione Dei*, h IV, Cap. 4, n.º 76, linhas 1-10, p. 56.

1450 e constituem, segundo Kurt Flasch, escritos-chave para compreender um primeiro movimento de reorientação do pensamento cusano⁶. Por um lado, ele desenvolve a ideia segundo a qual a sabedoria grita sobre as praças assim como a afirmação de que nas coisas mais difíceis há uma coincidência entre a facilidade e a dificuldade; por outro lado, está o estabelecimento do pensamento humano, a mente, enquanto lugar e centro da reflexão, enquanto medida do mundo porque imagem viva da medida absoluta de todas as coisas.

O *De mente* começa com uma contextualização do diálogo, tanto do ponto de vista temporal como do ponto de vista espacial; a invocação, por ocasião do Jubileu, da variedade de pessoas e da unidade de crenças projeta-nos, de imediato, para a relação entre identidade e diferença: “quando vejo passar, muito apressadas, inumeráveis multidões vindas de quase todas as latitudes, espanto-me que uma só fé se encontre em toda esta diversidade de corpos.”⁷ Logo a seguir, o primeiro capítulo enunciará o tema do diálogo e fará a apresentação do *Idiota e*, depois, o segundo e o terceiro capítulos apresentam-nos o que se pode considerar um dos *topoi* clássicos da teoria cusana da linguagem⁸, sendo o *Com-*

⁶ Cf. Kurt FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, pp. 251-317.

⁷ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 1, h V, n.º 51, linhas 16-19, p. 86.

⁸ Para esta teoria da linguagem, ver K.-O. APEL, “Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, I (1955), pp. 200-221; Theo VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, J. Brill, 1977, pp. 244-260; M. STADLER, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München, Wilhelm Fink, 1983, pp. 22-37; D. DUCLOW, “The analogy of the word”, *Bijdragen*, 38 (1977), 282-299; J. HENNIGFELD, “Verbum-signum. La définition du langage chez S. Augustin et Nicolas de Cues”, *Archives de Philosophie*, n.º 54 (1991), pp. 255-268, especialmente, pp. 264-268; Hubert BENZ, “Cusanus’ Sprach- und Signifikationstheorie in *Idiota de mente*”, in *Perspektive der Philosophie. Neues Jahrbuch*, XXVII (2001), pp. 103-132; Jan Bernd ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002, pp. 145-165; José GONZÁLEZ RÍOS, *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014; Peter CASARELLA, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017.

*pendium*⁹ o outro *topos*. É o primeiro *topos* que gostaria de aprofundar sob o ângulo da relação identidade/diferença. Contrariamente ao que é hábito, não começarei por estes primeiros capítulos, porque creio que esta teoria não pode ser compreendida, em todo o seu alcance, se não for iluminada pela característica fundamental desenvolvida no conjunto do diálogo em torno da essência da sede, em última instância, da potência da linguagem, que é justamente a mente.

Quando lemos e interpretamos o *De mente*, o que nos surpreende inicialmente é precisamente a profusão de metáforas para caracterizar a mente, enquanto imagem viva de Deus. Foram muitos os intérpretes a sublinhá-lo. Gerda von Bredow, num ensaio publicado num volume dedicado à conceção do homem em Nicolau de Cusa, pergunta-se até que ponto a mente é uma viva imagem de Deus e em que medida esta imagem pode ser dita viva¹⁰; Renate Steiger, a editora do *Idiota* na edição crítica de Heidelberg, interroga-se sobre o carácter vivo do espírito que conhece em Nicolau de Cusa¹¹; mais recentemente, Harald Schwaetzer aprofundou esta problemática para demonstrar que a génese do conceito *viva similitudo* deve encontrar-se nos anos quarenta sobretudo no *De filiatione Dei* onde desempenha um papel importante¹². Mas

⁹ Cf. M. SCHRAMM, "Zur Lehre vom Zeichen innerhalb des Compendiums des Nikolaus von Kues", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 33 (1970), pp. 616-620; Theo VAN VELTHOVEN, *op. cit.*, pp. 199-209; M. STADLER, *op. cit.*, pp. 37-45.

¹⁰ Cf. Gerda VON BREDOW, "Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), pp. 58-67.

¹¹ Cf. Renate STEIGER, "Die Lebendigkeit des Erkennenden Geistes bei Niloaus von Kues", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), pp. 167-181.

¹² Harald SCHWAETZER, "*Viva similitudo*. Zur Genese der cusanischen Anthropologie in den Schriften *Responsio de intellectu evangelii Iohannis*, *De filiatione Dei* und *De genesi*", in: Klaus REINHARDT und Harald SCHWAETZER (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus. Perspektive seiner Geistphilosophie*, Regensburg, S. Roderer, 2003, pp. 79-94. De H. SCHWAETZER, também sobre a presença deste tema no *De filiatione Dei* e sobre a sua origem em Eckhart, cf. "*Viva imago Dei*. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus", in Inigo BOCKEN u. H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 113-132. Cf. também Anja RUZIKA, "Das Bildsein des Geistes in *Idiota de mente*", in Inigo BOCKEN u. H. SCHWAETZER (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 75-93. Ver ainda Claudia d'Amico, "Nicolas de Cusa „De mente“:

quase todos os investigadores se centram, nas suas interpretações, nas metáforas correspondentes a esta vida da mente: a substância viva¹³, o diamante vivo¹⁴, a medida viva¹⁵, o espelho vivo¹⁶, o compasso vivo¹⁷, o auto-retrato vivo¹⁸, e o número vivo¹⁹ ou o número divino vivo²⁰. Mas Klaus Kremer, num estudo em que pretende clarificar a natureza do conhecimento em Nicolau de Cusa do ponto de vista de três conceitos-chave – apriorismo, assimilação e abstração – dedica uma secção importante do seu estudo à análise da mente humana como força (*vis/virtus*) e potência (*potentia*) e às suas implicações sobre o apriorismo, a espontaneidade e a criatividade²¹. Ainda que uma das intenções de Kremer seja discutir a configuração platónica ou aristotélica do conhecimento segundo o Cusano, creio poder encontrar aqui a chave para a minha reinterpretação da relação identidade-diferença na conceção dinâmica da linguagem no *De mente*.

O primeiro aspeto que nos surpreende quando se lê o *De mente* é o extraordinário número de vezes que a palavra *vis* ocorre no texto, tanto para definir a mente como para compor com a mente ou com a palavra (*vocabuli*) um genitivo subjetivo. Poder-se-ia pensar que é apenas uma

la profundización de la doctrina del hombre-imagen”, *Patristica et Medievalia*, XII (1991), pp. 53-67.

¹³ Cf. NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, h V, cap. 5, n. 80, linha 2 et linha 8, p. 121.

¹⁴ Cf. *idem, ibidem*, cap. 5, n.º 85, linhas 13-16, p. 129.

¹⁵ Cf. *idem, ibidem*, cap. 9, n.º 123, linhas 5-6, p. 177.

¹⁶ Cf. *idem, ibidem*, cap. 5, n.º 87, linhas 14-15, p. 131.

¹⁷ Cf. *idem, ibidem*, cap. 9, n.º 124, linha 7, p. 177.

¹⁸ Cf. *idem, ibidem*, cap. 13, n.º 149, linhas 1-12, pp. 203-204. Esta metáfora é especialmente significativa, tal como documenta uma análise muito interessante do seu alcance apresentada por Anke EISENKOPF, “Das Bild des Bildes. Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in *Idiota de mente*”, in Inigo BOCKEN u. H. SCHWAETZER (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 49-73.

¹⁹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, h V, cap. 7, n.º 97, linha 11, p. 146 et cap. 15, n.º 157, linhas 2-5 p. 213.

²⁰ Cf. *idem, ibidem*, cap. 7, n.º 98, linhas 2-12, p. 148.

²¹ Cf. Klaus KREMER, “Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion”, in *idem, Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 2004, pp. 3-49, especialmente pp. 14-23.

variação que Cícero tinha já utilizado para a palavra potência²², quando se quer traduzir a *dynamis psychei* do livro segundo do *De anima* de Aristóteles. Mas, de facto, Nicolau de Cusa, ao mesmo tempo que justifica a sua preferência pela palavra *mens* em relação à palavra *anima* para fazer alusão às funções intelectuais do homem, assinala também o seu conhecimento da palavra *potentia* para definir a instância intelectual, empregando, todavia, a palavra “vis”, tanto para definir a mente como para definir as suas capacidades. Quando, no diálogo, o Filósofo nota que os Peripatéticos afirmam que o entendimento, que o “Idiota” chama *mente*, é uma potência da alma, este responde-lhe: “a mente é uma substância viva que experimentamos falar e julgar internamente em nós e que se assemelha mais à substância infinita e à forma absoluta do que a qualquer outra força, entre todas as forças espirituais que experimentamos em nós. A sua função neste corpo é vivificá-lo e é por isso que se chama ‘alma’.”²³ Além desta preferência pela palavra “vis”, força, em relação à palavra potência, *potentia*, parece interessante reter a dupla inscrição da atividade da força que é a mente, a atividade de falar (*loqui*) e a atividade de julgar (*iudicare*). O que Nicolau de Cusa faz no início do capítulo 5 não é senão o prolongamento de todo o capítulo 4 dedicado justamente à explicitação do que entende por mente. A palavra *vis* ocorre neste capítulo 14 vezes, seja para caracterizar a essência da mente infinita (uma vez), seja para caracterizar a essência da mente ou as suas formas de concretização (e à palavra *vis* poder-se-iam ainda juntar duas ocorrências da palavra *virtus* com o mesmo sentido). Pode encontrar-se a primeira definição da mente enquanto força nas primeiras linhas do capítulo segundo com toda a expressividade, tanto a respeito do problema da relação identidade-diferença, como a respeito do problema da linguagem, da sua potência e dos seus limites. Com efeito, a categoria que comanda esta mesma definição é a categoria de *complicatio* que se torna, ao longo

²² Cf. CICERO, *Tusculanae disputationes*, Lib. I, cap. 27.

²³ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 5, n.º 80, linhas 8-12, pp. 121-122.

do *De mente*, a chave da compreensão do que a mente é como imagem. Aqui Nicolau de Cusa diz-nos que “esta força que está em nós, complicando nocionalmente os exemplares de todas as coisas, a qual chamo mente, não pode ser nomeada de maneira nenhuma.”²⁴ Esta força, que é a mente, é verdadeiramente uma força das forças, *vis virium*, o que significa que ela complica não apenas as noções das coisas, mas verdadeiramente todas as forças que o homem, pelo seu entendimento, percebe que agem no seu interior: “Ora a nossa mente é uma força de compreender e um todo virtual composto de todas as forças de compreender”²⁵. E quais são estas forças? “A mente compõe-se virtualmente da força de entender, de raciocinar, de imaginar e de sentir, de maneira que pode ser dita ela toda força de entender, força de raciocinar, força de imaginar e força de sentir.”²⁶ Nicolau de Cusa chamar-lhe-á *vis assimilativa*²⁷, mas também *vis animativa*²⁸, *vis seminalis*²⁹, *vis concipiendi*³⁰. E na sua explicitação desta conceção dinâmica da mente, o Cusano não hesitará em aplicar também a esta “força” a dimensão trinitária enquanto imagem da entidade, da igualdade e da conexão³¹, ou enquanto poder de ser assimilado, poder de assimilar e a conexão dos dois³² e, finalmente, enquanto potência (*potentia*), sabedoria (*sapientia*) e conexão (*nexus*) de ambas³³. É por este dinamismo trinitário que a mente, como a mente divina de que ela é imagem viva, pode explicar-se nas suas criações. A esta capacidade de explicação do que nela está complicado chama o Cusano arte

²⁴ Cf. *idem, ibidem*, cap. 2, n.º 58, linhas 9-11, p. 92.

²⁵ *Idem, ibidem*, cap. 11, n.º 140, linhas 11-12, p. 192.

²⁶ *Idem, ibidem*, cap. 11, n.º 141, linhas 2-4, p. 193. Cf. também cap. 5, n.º 80, linhas 12-15, p. 122.

²⁷ Cf. *idem, ibidem*, cap. 7, n.º 99, linha 7, p. 150.

²⁸ Cf. *idem, ibidem*, cap. 5, n.º 80, linha 13, p. 122.

²⁹ Cf. *idem, ibidem*, cap. 5, n.º 81, linha 10, p. 123.

³⁰ Cf. *idem, ibidem*, cap. 8, n.º 108, linha 13, p. 162, et n.º 109, linhas 12, et 14, p. 163.

³¹ Cf. *idem, ibidem*, cap. 6, n.º 95, pp. 141-142.

³² Cf. *idem, ibidem*, cap. 11, n.º 133, linhas 2-5, p. 186.

³³ Cf. *idem, ibidem*, cap. 13, n.º 149, linhas 12-14, p.204.

(ars) e é por isso que o ser imagem da mente humana é também o ser imagem da arte humana em relação à arte divina: “Sabes que a nossa mente é uma certa força que possui a imagem da arte divina, como disse. É por isso que todas as coisas que são de modo sumamente verdadeiro na arte absoluta, são de modo verdadeiro na nossa mente que é a sua imagem. Daí que a mente tenha sido criada pela arte criadora como se esta arte se quisesse criar a si mesma e, porque a arte infinita não se pode multiplicar, surgiu uma imagem dela.”³⁴

A conceção de linguagem e o carácter dinâmico da *vis vocabuli*

3. A ação da mente humana, a sua força, desenvolve-se, pois, enquanto arte, uma arte criadora que, em todas as suas manifestações, encontra na analogia com a própria arte do “Idiota”, a arte de fazer colheres, a explicação da sua natureza e do seu poder; é também, por isso, na explicação desta analogia que se podem captar as intuições profundas de Nicolau de Cusa, no que se refere à relação identidade-diferença no próprio coração da linguagem. O desenvolvimento destas intuições repousa, assim, neste pressuposto segundo o qual a sede e o motor da linguagem é a mente, que se define, antes de mais, como força.

O que é então a linguagem segundo o Cusano³⁵? Uma concretização da arte da mente que tem como primeira característica o desfazamento entre o que se quer nomear ou designar e a palavra com a qual se

³⁴ *Idem, ibidem*, cap. 13, n.º 148, linhas 5-10, p. 203.

³⁵ Sobre a filosofia cusana da linguagem, para lá das referências já citadas, ver também E. CASSIRER, „Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie“, in *Festschrift Meinhof*, Hamburg, L. Friedrichen, 1927, pp. 507-514; H.-G. SENGER, „Die Sprache der Metaphysik“, in K. JAKOBI (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München, Karl Alber, 1979, pp. 74-100; João Maria ANDRÉ, „O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa“, *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 2/4 (1993), 369-402, retomado no capítulo 7 deste livro.

designa. E a captação deste desfasamento começa precisamente com a palavra “mens” para nomear a força que se explicita no pensamento e no ato de falar: “penso que esta força que está em nós, que complica nocionalmente os exemplares de todas as coisas, que chamo mente, não pode, de maneira nenhuma, ser propriamente nomeada.”³⁶ O que é que funda esta inadequação original entre a linguagem e as coisas que queremos designar com as palavras? É justamente a finitude e a alteridade da razão (*ratio*), a instância da mente que Nicolau de Cusa considera o operador da linguagem, em relação às coisas. Por outras palavras, o que constitui a eficácia da lógica da razão, a disjunção e a divisão, isto é, a alteridade à qual corresponde o princípio de não contradição que a regula, constitui também um dos fundamentos para limitar o alcance da sua apropriação da realidade pela linguagem. Mas há aqui uma dupla presença da alteridade: há a alteridade das coisas umas em relação às outras e há também a alteridade da razão em relação às coisas que ela quer nomear. Todavia, porque, por um lado, todas as coisas são a explicação de uma identidade originária e porque, por outro lado, a mente é, pela sua *vis*, uma imagem da complicação divina, esta alteridade não é uma alteridade total (no domínio da finitude não se regista nunca o grau máximo de alteridade e de identidade), mas ela pressupõe sempre concordância e diferença, isto é, pressupõe sempre uma participação na identidade. Mas, ao nível do discurso, o que corresponde a uma participação, na alteridade, da verdade, é justamente a conjetura³⁷, um conceito que diz a potência e, ao mesmo tempo, a impotência do homem, na sua alteridade, em relação à identidade, o que nos permite compreender que Nicolau de Cusa possa retomar este conceito para fazer alusão à imprecisão da linguagem³⁸. O que começa a emergir aqui para caracterizar a linguagem é a tensão (que Nicolau de Cusa recebe também de Agostinho) da dupla referência

³⁶ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 2, n.º 58, linhas, 9-11, p. 92.

³⁷ Cf. *idem*, *De coniecturis*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linhas 1-2, p. 58.

³⁸ Cf. *Idem*, *Idiota de mente*, cap. 2, n.º 64, linhas, 8-14, pp. 99-100.

da própria linguagem, a realidade exterior e o pensamento interior com a consequência da imprecisão da linguagem para designar as coisas ou traduzir o conceito interior que delas temos³⁹. É a imprecisão da linguagem que passa a primeiro plano, começando também Nicolau de Cusa a inscrever aqui a sua originalidade no aprofundamento da transposição do tema identidade/diferença para o domínio da linguagem pela mediação da sua resposta à questão da convencionalidade da linguagem humana.

Para lá (e mesmo no seio) desta tentativa de resolução da problemática da “naturalidade” ou da “convencionalidade” da linguagem humana, faz aqui a sua aparição um novo conceito que será extremamente fecundo para a análise da relação identidade-diferença na concepção cusana da linguagem e para a tematização da linguagem a partir de uma perspectiva simbólica: o conceito de nome natural ao qual já dedicámos a nossa atenção num capítulo anterior⁴⁰. A comparação da relação entre o nome natural e os nomes humanos atribuídos às coisas é expressa através da analogia com o artesão na sua atividade de fazer colheres e é nesse contexto que se explora a naturalidade ou a convencionalidade da linguagem humana: “e ainda que a madeira receba um nome da forma que toma, de maneira que é chamada ‘colher’ quando na proporção que dela saiu se reflete a forma da colheridade [*coclearitas*], e que assim o nome seja unido à forma, entretanto, a imposição do nome faz-se de maneira arbitrária, pois um outro poderia ser-lhe imposto. Mas, ainda que arbitrário, o nome não é outro e completamente diferente do nome natural unido à forma, o qual, depois da chegada da forma, resplandece em todos os nomes diversos que todas as nações diversamente impuse-

³⁹ Este tema já foi abordado no capítulo 7 deste livro, sobretudo no seu n.º 5, pelo que consideramos dispensável repetir o que aí foi mencionado.

⁴⁰ Também o conceito de “nome natural” e as suas implicações mereceram a nossa atenção no capítulo deste livro que acabámos de referir, nomeadamente no seu n.º 6, e, por isso, remetemos para as considerações que aí formulámos.

ram.”⁴¹ Neste passo, para além da tentativa de conciliar uma interpretação naturalista com uma interpretação convencionalista da atividade linguística, é necessário relevar três aspetos: o primeiro é a articulação da linguagem com a liberdade, que permite captar o valor atribuído pelo Cusano à diferença, sob a forma da singularidade, em relação à identidade e que estava já presente em outros passos citados: mesmo na atividade de imposição dos nomes, a aceitação de uma identidade enquanto fonte não implica a submissão a uma necessidade em relação à diferença que brota desta identidade; o segundo aspeto decorre da percepção da harmonia que está subjacente à diversidade das nações e que o *De pace fidei* traduzirá nas suas consequências em relação às culturas e às religiões: sob a pluralidade das línguas, que é também um requisito da liberdade de cada povo, há a convergência de fundo porque é o mesmo o que todos os povos procuram dizer; o terceiro aspeto faz-nos captar o expressionismo cusano presente na relação entre o verbo natural e as palavras concretas, isto é, entre a identidade original deste verbo que é o verbo preciso e a diferença manifestada pelas palavras que o exprimem no domínio da finitude.

É este nome natural inefável que, na sua inefabilidade, funda a possibilidade de nomeação de todas as coisas⁴². O princípio de tudo não pode ser dito, mas, ao mesmo tempo, é reconhecido como o princípio de tudo o que se diz. Isto é, o princípio de tudo é, no fundo, a plenitude absoluta de sentido e é por isso que se pode discorrer com sentido através das palavras que têm a sua origem na unidade fontal que as legitima na sua pretensão significativa. Mas esta unidade fontal, esta plenitude absoluta, não pode especificar-se de maneira contraída. Isto significa que o Verbo divino não é um verbo estático, mas profundamente dinâmico e é este dinamismo que funda uma relação que é, ao mesmo tempo, ontológica, semântica e hermenêutica, entre a identidade (que é o Verbo) e a dife-

⁴¹ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 2, n.º 64, linhas 1-8, p. 98.

⁴² Cf. também sobre este tema, o n.º 7 do capítulo 7 deste livro.

rença (que são os verbos que a traduzem ou que se apresentam como sua expressão).

O que se pode ver aqui é a transposição do dinamismo do Verbo divino, o Verbo no qual o Evangelho de João diz que todas as coisas foram criadas, para o nome preciso de cada coisa, dinamismo que se exprime também em todos os nomes, em todos os verbos humanos que são imagens, símbolos, mas imagens e símbolos que participam do dinamismo que os gera. Dito de outro modo, o Verbo divino é força, força criadora e inesgotável e é enquanto força que está intensivamente presente na unidade intelectual humana, fundando a sua expressividade simbólica. É esta relação que funda a possibilidade de uma analogia da palavra, de que fala Donald Duclow, fazendo alusão ao carácter simbólico da linguagem: símbolo da atividade criadora divina, símbolo também da atividade do pensamento humano e símbolo ainda da presença teofânica de Deus no mundo das criaturas⁴³. Mas é também esta relação que funda a possibilidade de interpretar a linguagem como um movimento contínuo, porque a sua fonte é também força, energia, o que permitirá a Karl-Otto Apel traduzir este *ergon* que caracteriza a linguagem segundo o cusano numa filosofia transcendental da linguagem enquanto *energeia*⁴⁴, porque o que se apresenta aqui é a “condição transcendental da possibilidade e o princípio regulador de qualquer tradução e de qualquer compreensão linguística”⁴⁵.

Pode agora compreender-se o recurso, neste conjunto de diálogos do *Idiota*, à palavra força para caracterizar o discurso humano, mas pode também deduzir-se que, quando Nicolau de Cusa fala da força das palavras, dos verbos ou dos vocábulos, não fala simplesmente do seu significado, mas fala de alguma coisa mais, fala de uma potência ou de uma força (para utilizar as palavras escolhidas, por exemplo, por Maurice de

⁴³ Cf. Donald DUCLOW, *art. cit.*, p. 284.

⁴⁴ Cf. Karl-Otto APEL, *art. cit.*, p. 216.

⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 217.

Gandillac e Hervé Pasqua nas suas traduções), que, no fundo, permanece ativa em toda a palavra e em toda a atividade linguística⁴⁶.

A expressão *vis vocabuli* aparece no *De mente*, pela primeira vez, justamente nas primeiras linhas do capítulo 2, a propósito da força da mente, da *vis mentis*. Depois de ter deduzido, no fim do capítulo 1, a palavra *mens* do verbo *mensurare*, porque ela é aquilo a que todas as coisas devem a sua medida (*mensura*), ele insiste na perscrutação da força da palavra, dizendo, como já citámos: “se se deve perscrutar com mais atenção a força da palavra, penso que esta força que é em nós, complicando nocionalmente os exemplares de todas as coisas, que chamo mente, não pode de modo algum ser propriamente nomeada.”⁴⁷ Esta justaposição do mesmo vocábulo, *vis*, para fazer alusão tanto à palavra como ao pensamento não é um acaso. A *vis* que é a mente, mesmo estando presente na palavra com a qual se designa, não é verdadeiramente esgotada pela *vis* desta palavra, porque esta *vis* apresenta-se no discurso humano contraída pelas limitações da razão que é apenas uma das instâncias da mente.

A mesma fórmula é retomada na parte final deste capítulo num contexto extremamente significativo. O que Nicolau de Cusa procura nestes parágrafos é mostrar como a sua posição se pode articular tanto com a posição dos aristotélicos como com a posição dos platónicos. Depois de ter louvado a importância de uma investigação que toma como ponto de partida os nomes, porque “a coisa não é nada se não cai sob um nome”⁴⁸, ele faz também alusão à posição dos platónicos segundo os quais, para compreender verdadeiramente as ideias ou os exemplares, se deve ir além da força das palavras para ter uma intuição das verdades teológicas: “... mas eles não param aí porque a razão, isto é, a lógica, se ocupa

⁴⁶ Sobre a presença e o seu significado, na obra cusana, da expressão *vis verbi* ou *vis vocabuli*, cf. João Maria ANDRÉ, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier, Paulinus, 2006, retomado no capítulo anterior deste livro.

⁴⁷ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, h V, cap. 2, n.º 58, linhas 9-11.

⁴⁸ *Idem, ibidem*, n.º 65, linhas 7-8, p. 100.

unicamente das imagens das formas. Esforçam-se então por captar a realidade teologicamente, para lá da força das palavras, e voltam-se para os exemplares e as ideias.”⁴⁹ Compreendendo verdadeiramente o que significa aqui a força das palavras, na qual se centra a investigação peripatética e para além da qual se volta a investigação platónica (as duas atitudes supõem a força das palavras), pode concluir-se que as considerações de uma seita e de outra não se opõem tão radicalmente e que, como diz o Cusano, podem acordar-se sendo colocadas ao nível do infinito: “todas estas diferenças de modo e as que puderem ser concebidas resolvem-se e concordam muito facilmente quando a mente se eleva ao infinito.”⁵⁰ Constate-se aqui o esforço de concordância (isto é, de fazer convergir na identidade a diferença de posições) que configura o pensamento cusano como um pensamento filosoficamente irénico.

Reencontramos esta expressão algumas páginas depois num contexto em que se fala da leitura e da compreensão do que se lê. Nicolau de Cusa compara a leitura de um ignorante e a leitura de um sábio. O primeiro pode efetivamente ler, mas não atinge o sentido do que lê; o segundo tem a reta compreensão da sua leitura: “se um idiota [iletrado], ignorando a força das palavras, lê um livro qualquer a sua leitura procede da força da razão. Ele lê, com efeito, percorrendo as diferentes letras, que compõe e divide, o que é obra da razão, mas ignora o que lê. E suponhamos que ao mesmo tempo algum outro leia, saiba e entenda o que lê. Temos aí um exemplo da diferença entre a razão confusa e a razão formada pela mente.”⁵¹ O grande interesse destas observações reside no facto de que aqui se distingue a força das palavras e a força da razão para assinalar que, mobilizando apenas a força da razão (que, como já vimos, é a instância em que se opera a capacidade humana de designar), não se chega a captar a força das palavras; para captar esta força, é necessário uma

⁴⁹ *Idem, ibidem*, n.º 66, linhas 14-17, pp. 102-103.

⁵⁰ *Idem, ibidem*, n.º 67, linhas 1-3, p. 103.

⁵¹ *Idem, ibidem*, cap. 5, n.º 84, linhas 6-12, pp. 126-127.

razão formada pela mente porque é a força da mente que se exprime na força das palavras.

Podemos agora entrar no diálogo que precede o *De mente* em que o *Idiota* era já o protagonista, no qual não apenas nos é apresentada, de forma explícita, a importância da força das palavras, mas em que esta força é inscrita no que verdadeiramente lhe dá o seu sentido, ou seja, a sabedoria, na sua unidade e na sua identificação com a sua fonte, o conceito absoluto, que é o conceito dos conceitos e, ao mesmo tempo, o verbo dos verbos. No contexto de uma reflexão sobre a potência e os limites da discursividade humana, que, no que diz respeito ao discurso sobre as coisas divinas, se traduz numa reflexão sobre as possibilidades da teologia, e depois de ter reconhecido os limites tanto da teologia positiva como da teologia negativa, retoma, de Jean Gerson, a noção de *teologia sermocinalis*⁵², a qual, segundo este autor, trabalha sobre a *vim locutionis aut sermonis*⁵³. Esta *teologia sermocinalis* poderia traduzir-se pelas expressões “teologia da palavra”, “teologia falada” (como Gandil-lac traduz), “teologia discursiva” (tradução de H. Pasqua) ou “teologia dialógica”, porque Nicolau de Cusa afirma que no seu exercício “admitimos a validade do discurso sobre Deus e não excluimos completamente a força das palavras”⁵⁴. E precisando melhor os recursos e a forma de concretização desta teologia, afirma: “Se devo mostrar-te o conceito que tenho de Deus, é necessário que a minha locução, se te deve servir, seja tal que os seus termos sejam significativos, para que possa assim conduzir-te, na força da palavra que nos é comumente conhecida, ao que é procurado. Ora Deus é o que procuramos. É por isso que a teologia da

⁵² Sobre a *Theologia sermocinalis*, ver Peter CASARELLA, *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, Yale University, 1992 e do mesmo autor, “Language and theologia sermocinalis in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia*” in *Old and New Century in the Fifteenth Century*, XVIII (1991), pp. 131-142. Cf ainda *idem*, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, já anteriormente citado.

⁵³ Cf. Jean GERSON, *De duplici logica*, in *Œuvres complètes. III. L'Ouvre magistrale*, Paris, Desclée et Cie, 1962.

⁵⁴ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. II, n.º 33, h V, linhas 1-3, p. 66.

fala [*sermocinalis*] é aquela pela qual me esforço por te conduzir para Deus pela força da palavra do modo mais fácil e mais verdadeiro de que sou capaz.”⁵⁵ Nesta *vis vocabuli*, como Bernd Elpert demonstrou⁵⁶, há certamente uma influência de Agostinho que utiliza esta expressão no *De magistro*⁵⁷, tendo o sentido de mover ou fazer mover, de acordo com a definição do capítulo 7 do *De dialectica*.

Temos, pois, a chave para interpretar o cruzamento da força da mente com a força da palavra: ela não é uma força apenas ao nível do sentido, mas na mente é uma força expressiva e na palavra é mesmo uma força com o poder de mover. A relação da mente com as palavras é a relação que se pode estabelecer entre uma unidade de força ou uma força enquanto unidade e as forças nas quais ela se traduz e que, sendo expressões diferentes da força original, são, ao mesmo tempo, contrações diferentes desta força, o que transforma o discurso num jogo dinâmico de identidade e diferença, em que cada expressão é a manifestação múltipla de uma plenitude e de uma identidade original de sentido e de potência onde o jogo de todas as expressões é um jogo de forças que se projeta, de um modo que se poderia dizer pragmático, sobre o jogo do nosso mundo, que é o mundo da linguagem e que é também o mundo da nossa existência.

4. Poderia dizer-se, de uma outra maneira, que a força das palavras é também a força da sabedoria de que ela é a tradução, sendo esta afirmação convergente com a conceção de sabedoria desenvolvida nos primeiros diálogos do *Idiota*. É a unidade desta sabedoria, a sua infinidade e e sua inefabilidade no seu carácter dinâmico, que todas as expressões humanas querem dizer, e é por isso que a palavra *vis*, antes de ser utilizada para falar do pensamento ou da palavra, é utilizada para falar da

⁵⁵ *Idem, ibidem*, n.º 33, linhas 5-11, p. 66

⁵⁶ Cf. Bernd ELPERT, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁷ AGOSTINHO, *De magistro*, cap. X, n.º 34.

unidade da sabedoria no dinamismo que a caracteriza. A sua força é uma força que é a mais simples possível e que, sendo a força atual da unidade, é considerada o exemplar da dualidade, da dezena ou de qualquer outro número. “Vês assim”, diz o Cusano, “que a única e absolutamente simples sabedoria de Deus, porque é infinita, é o exemplar absolutamente verdadeiro de todas as formas formáveis.”⁵⁸ A sua transfusão não pode, no entanto, acontecer tal como ela é, mas, acrescenta o autor, “a infinidade não multiplicável explica-se melhor sendo recebida em coisas diferentes, pois uma grande diversidade exprime melhor o que não pode ser multiplicado. Daqui resulta que a sabedoria, recebida de modo diverso em diversas formas, faz com que toda a forma chamada à identidade participe na sabedoria segundo o modo que pode.”⁵⁹ Há aqui, como no diálogo sobre a mente, uma imersão na sabedoria que se traduz numa articulação rica da identidade com a diferença e da unidade com a multiplicidade, de tal maneira que a diversidade e a singularidade de cada experiência diversa é valorizada como o espaço fecundo de manifestação da unidade. É também neste quadro, em que a diferença não é diminuída perante a identidade, que podemos ler as expressões que definem a sabedoria: “É por isso que da sabedoria, que todos os homens desejam por natureza conhecer e procuram com um tão grande afeto da mente, sabemos apenas que ela é mais elevada que toda a ciência e que ela não é cognoscível, que é inexprimível por todo o discurso, ininteligível por todo o intelecto, imensurável por toda a medida, infinitizável por todo o fim, interminável por todo o termo, improporcionável por toda a proporção, incomparável por toda a comparação, não figurável por toda a figura, informável por toda a formação, imóvel em todo o movimento, inimaginável em toda a imaginação, insensível em toda a sensação, sem atração em toda a atração, sem sabor em todo o gosto, inaudível em todo o ouvido, invisível em toda a vista, inapreensível em toda a apreensão,

⁵⁸ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, h V, n.º 25, linhas 1-2, p. 51

⁵⁹ *Idem, ibidem*, n.º 25, linhas 10-14, pp. 52-53.

inafirmável em toda a afirmação, inegável em toda a negação, indubitável em toda a dúvida, e inopinável por nenhuma opinião. E porque a sabedoria não pode ser expressa em nenhum discurso, não pode pensar-se o fim destes discursos, e, sendo dado que todas as coisas são nela, por ela e a partir dela, ela não é pensável por nenhum pensamento.”⁶⁰

Nesta conceção de sabedoria, na força da sua unidade e na sua capacidade de estar presente nas suas diferentes expressões inscreve-se também uma dimensão existencial e irénica, que funda a paz da fé e a concórdia para lá das diferenças culturais e filosóficas. E não é por acaso que o mesmo termo *vis* abre o diálogo do Verbo com o Grego no *De pace fidei*: “Concordais, pois, todos que existe uma só sabedoria simplíctissima, cuja força é inefável. E cada um experimenta, na explicação da sua virtude, esta força inefável e infinita.”⁶¹ E, porque, como diz logo a seguir o Italiano, “não há Verbo fora da sabedoria” e também porque “o verbo daquele que é mais sábio é na sabedoria e a sabedoria no verbo, e a sabedoria infinita envolve todas as coisas”⁶², é esta força que se exprime na variedade de todos os verbos e provoca a diferença de línguas, culturas, povos e religiões.

Segundo esta perspetiva que se desenvolve de um modo coerente no *Idiota de mente*, que está também presente no *De sapientia*, mas que atravessa igualmente outros escritos para fundar uma filosofia dialógica, pode concluir-se verdadeiramente que a relação entre identidade e diferença aparece impregnada, em Nicolau de Cusa, de um dinamismo profundo, que, ao mesmo tempo, dinamiza a sua conceção da mente, a sua conceção da linguagem e a sua conceção de uma paz perpétua entre os homens.

⁶⁰ *Idem, ibidem*, L. I, h V, n.º 9, linhas 12-18, pp. 15-16. Sobre as definições de sabedoria no *De sapientia* cf. Ma. del Carmen PAREDES, “El concepto de sabiduría en *Idiota de Sapientia*”, *Anuario Filosófico*, XXVIII/3 (1995), pp. 671-694.

⁶¹ *Idem, De pace fidei*, h V, n.º 11, p. 12, linhas 5-7.

⁶² *Idem, ibidem*, n.º13, p. 13, linhas 1-4.

CAPÍTULO 10

OS NOMES DIVINOS: DE UMA HERMENÊUTICA DA FINITUDE A UMA METAFÍSICA DO POSSÍVEL

1. A fecundidade de um pensador mede-se pela sua capacidade de interpelar o homem a partir das situações-limite da sua práxis e da sua existência, pelo modo como acolhe a chegada dessas situações ao discurso e à linguagem e pelo equacionamento, tantas vezes aporético ou paradoxal, que emerge da abordagem dessas situações e reflexivamente se traduz numa antropologia que silenciosamente se vai dizendo nos caminhos do pensamento. É por isso que um pensador fecundo é sempre um pensador atual: mesmo quando os termos em que explicitamente se formulam as suas problemáticas estão intrinsecamente marcados pela pertença a um tempo, a um espaço, a um território cultural e conceptual, o alcance das suas pistas e dos seus vestígios, o que latentemente circula nos seus percursos, o que contraidamente se furta à visão mas dinamicamente a arrasta para as margens de todos os tempos, relançamo continuamente para um horizonte em que há sempre algo que nos dá que pensar e que ultrapassa até os limites do nosso pensamento para nos projetar num mundo que se faz e refaz na esfera do possível. É assim também com Nicolau de Cusa, esse pensador que na primeira metade do século XV abriu caminhos de especulação que os séculos seguintes, mesmo inapercebidamente, foram trilhando, mas por vezes tão imperceptivelmente que só agora deles nos vamos dando conta, enquanto outros aguardam ainda, na morada secreta do tempo, a sua releitura e reatualização. E é assim também com a questão dos “nomes divinos”, tão medie-

val nos seus contornos mas tão atual na tensão que a alimenta e nos fios conceptuais que mobiliza para dizer o que aparentemente está interdito à nossa linguagem.

Esta questão emerge no discurso cusano já no primeiro sermão de que temos registo, constitui o objeto explícito de três capítulos do *De docta ignorantia*, e atravessa toda a sua pesquisa filosófico-teológica, de tal maneira que o *De venatione sapientiae* não só pode ser entendido, em muitos dos seus capítulos, como uma retrospectiva dos nomes em que se situou a sua (e a de muitos filósofos que o antecederam) procura de Deus, mas também consagra especificamente à “filosofia dos nomes divinos” um dos seus últimos capítulos, podendo ainda considerar-se o seu último texto o “cume da especulação” sobre os nomes divinos. Ao fazê-lo o pensador alemão mostra-se bem um filho do seu tempo e um herdeiro atento daqueles que leu, com quem meditou e sobre cujos ombros se ergueu: com efeito, a problemática dos nomes divinos, para além de emergir, com toda a sua pregnância conceptual, já no próprio texto bíblico, constitui o objeto de um dos tratados do Pseudo-Dionísio, profusamente comentado ao longo de toda a Idade Média e recorrentemente presente nos textos de Nicolau. Mas se é no pano de fundo constituído pela reflexão dionisiana que o pensador de Cusa se situa e se dessa mesma reflexão herda não só a preocupação e alguns dos nomes que comenta, mas também o primado da via apofática e a estrutura antropológica tensional que a sustenta, não deixa de ser profundamente original o caminho que percorre e que o conduz até à formulação do último e mais simples de todos os nomes, o nome de “posse ipsum”, com que pretende designar o inominável, que só o é por ser a fonte possível de todos os nomes. É justamente esse caminho e, sobretudo, o seu sentido, mais do que o aprofundamento exaustivo de cada um dos nomes sucessivamente formulados, aquilo que constitui o ponto focal da reflexão que agora proponho, por nele pressentir uma direção que pode continuar a mobilizar a nossa atenção de uma forma sempre fecunda e renovada. E esse sentido, para além de se deslocar para um outro tipo de lingua-

gem em termos morfológicos, parece ser o de uma progressiva passagem de uma hermenêutica da finitude para uma metafísica do possível, que, estando implicitamente presente na primeira definição de Máximo nos capítulos iniciais de *A douta ignorância*, só aflora explicitamente à superfície da linguagem no *Compêndio* e, sobretudo, no *De apice theoriae*. Inerente ao desenho desta metafísica do possível está naturalmente uma conceção de realidade que, ao mesmo tempo que abre o finito ao infinito, curto-circuita a redução do real ao facticamente existente acentuando a dimensão dinâmica do homem, já definido como itinerante tarefa pelo significado antropológico da “douta ignorância”. Neste sentido, a nomeação do “posse ipsum” subverte a ainda eventual vinculação à atualidade que o “possest” poderia comportar, permitindo ver, nesta via cusana dos nomes divinos, não uma redução do possível ao existente, como Ernst Bloch pretendeu sugerir, mas uma potenciação do existente pelo possível que permite a transposição de uma “douta ignorância” numa “esperança douta” a que o pensador do século XV poderá chamar “filiatio” ou “theosis” e a que o filósofo do século XX viria a chamar “utopia”. É na perseguição destes motivos que me vou procurar movimentar nesta “caça” ou “perseguição” dos vestígios que a “caça” cusana nos deixou nos seus textos.

Contextualização da hermenêutica cusana dos nomes divinos

2. Se, como bem sublinhou Martínez Gómez, não existe na Idade Média o problema de Deus (com o sentido que tem no pensamento moderno, ou seja, como problema da sua existência), podendo considerar-se todo o aparato de provas não como uma demonstração da existência num espaço conceptual em que ela seja questionada, mas como um caminho de acesso à caracterização da sua natureza ou como uma via apologética ao encontro do outro que se situa fora desse espaço, existe, todavia, o problema da sua nomeação, que, podendo emergir no campo do louvor ou da prece, se reperspetiva como problema conceptual no

campo filosófico-teológico, que encontra no relato bíblico do *Êxodo* a sua primeira formulação, quando, à pergunta de Moisés sobre o nome de quem o envia, surge a enigmática resposta constituída pelo tetragrama que, implicitamente, contém toda a tensão subjacente a uma hermenêutica dos nomes divinos, já que, sendo um nome, mais do que um nome real, é um nome que esconde o verdadeiro nome, podendo assim considerar-se o não-nome de Deus¹. O que está subjacente ao carácter paradoxal desta linguagem é, por um lado, a necessidade humana de identificar o interlocutor de um processo, seja um processo libertador, redentor ou salvífico, seja um processo simplesmente laudatório, oratório ou suplicante e, por outro lado, a impossibilidade de o designar pelo poder que nas nossas culturas se reconhece a quem nomeia, no sentido de atribuir um nome ou chamar pelo nome. Acresce ainda que se postula uma articulação entre nome e conhecimento, dado que se supõe que, sendo o nome um signo do que com esse nome é designado, o nome é uma via de apropriação cognitiva e afetiva (um saber que sabe e que saboreia) daquilo de que esse nome é signo². Nomear é assim, em certo sentido, objetivar e apreender, processo e projeto que se apresentam como profundamente inadequados quando o que se pretende nomear é, por natureza, insuscetível de objetivação e de apreensão. O processo de nomeação de Deus vê-se, pois, atravessado continuamente por uma dupla tentação que abre para uma dupla ilusão: a tentação de crer que se compreende o que se nomeia e a tentação de confundir o nome (e o conceito que por esse nome é transportado) com aquilo de que ele não poderá ser senão um mero signo. Se a primeira tentação é a tentação racionalista (a soberba da ignorância humana), a segunda tentação converte a tentação racionalista numa tentação idolátrica ao tomar a imagem como aquilo de que não é senão uma simples imagem.

¹ Cf. L. MARTÍNEZ GÓMEZ, "From the Names of God to the Name of God: Nicholas of Cusa", *International Philosophical Quarterly*, 5 (1965), p. 81.

² Cf. L. MARTÍNEZ GÓMEZ, art. cit., p. 262

Por detrás destas tentações e das ilusões a que dão lugar está inquestionavelmente a dialética entre o finito e o infinito que alimenta toda a tentativa de nomear Deus e configura as suas concretizações e a consciência crítica dessas mesmas configurações, mas que estrutura simultaneamente toda a leitura da natureza no seu carácter teofânico e a consciência da distância que essa leitura deve mobilizar. O Pseudo-Dionísio abre o seu tratado sobre *Os nomes divinos* chamando exatamente a atenção para esse facto: “fazendo confiança numa teologia sábia e perfeitamente verdadeira, é na medida que convém [é proporcional] a cada inteligência que os segredos divinos se manifestam e se revelam, porque é a própria bondade do princípio divino que, na sua justiça salvadora, oferece divinamente aos seres mensuráveis, como uma realidade infinita, a sua própria incomensurabilidade.”³ Esta abertura da problemática dos nomes divinos, para além da sua inscrição na dinâmica do dom (a oferta que o princípio divino faz de si próprio) e da resposta a esse dom (a conseqüente receção e adesão humana), estabelece de imediato no coração de tal problemática, como Donald Duclow atentamente frisou, uma tripla relação, entre, por um lado, a criação (em que se manifesta o dom teofânico e a fonte da multiplicidade de possíveis nomes como resposta a esse dom), o homem (como “centro dinâmico do ato de nomear Deus”) e o próprio Deus na sua transcendência e na sua inefabilidade⁴. E se, numa perspectiva teológica, o centro desse triângulo é inquestionavelmente Deus, numa perspectiva filosófica opera-se uma deslocação desse centro para o centro que é o homem, na medida em que é a tarefa antropológica de nomear Deus que está aqui verdadeiramente em causa e que cruza a sua finitude com a finitude das teofanias em que

³ Cf. Pseudo-Dionísio, *De divinis nominibus*, cap I, § 1, 588 A.

⁴ Cf. Donald DUCLOW, “Pseudo-Dionysius, John Scotus Erugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names”, *International Philosophical Quarterly*, 12 (1972), pp. 262-263. Cf. também a sua dissertação *The Learned Ignorance: Its Symbolism, Logic and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*. Bryn Maur College, 1974.

se inspira. No coração dessa antropologia encontra-se o reconhecimento da finitude humana e é justamente essa finitude que determina todo o questionamento da própria nomeabilidade divina (o qual, em última análise, não é senão um questionamento do poder do homem e, por isso mesmo, o reconhecimento da impotência inerente ao seu discurso). É o próprio Dionísio quem programaticamente o reconhece, marcando, com esse reconhecimento, não só a sua hermenêutica dos nomes divinos, mas, simultaneamente, todos os esforços posteriores que o tomaram como base e entre os quais se situa, pelo menos nos seus primeiros textos, o próprio Cardeal alemão. Tal questionamento é explicitamente formulado no §5 do 1.º capítulo do tratado *Sobre os nomes divinos* com palavras que são suficientemente expressivas: “Se a divindade ultrapassa todo o raciocínio e todo o conhecimento, sendo absolutamente superior à inteligência e à essência, abraçando todas as coisas e unindo-as, compreendendo-as e antecipando-as, mas sendo ela própria inacessível a qualquer apreensão, se exclui a sensação, a imagem, a opinião, o raciocínio, o contacto e a ciência, como podemos discutir seriamente nomes que convenham às realidades divinas, tendo inicialmente mostrado que a divindade sobre-essencial escapa a toda a expressão e transcende todo o nome?” Perante isto, uma só conclusão parece impor-se: “O Uno, o Incognoscível, o Sobre-essencial, o Bem em si, Aquele que é, quero dizer, a Unitrindade, as três pessoas igualmente divinas e boas, não podemos atingi-las nem por palavras, nem por pensamentos.”⁵ Assim, construído sobre esta base, todo o tratado, embora analise a forma como alguns nomes têm sido ou podem ser atribuídos a Deus (dez dos seus treze capítulos são explicitamente dedicados à análise pormenorizada de cada um dos nomes, uns mais filosóficos, outros mais simbólicos, outros mais bíblicos, como, por exemplo, Bem, Luz, Ser, Vida, Sabedoria, Inteligência, Grande, Outro, Igualdade, Omnipotente, Ser em si, Rei dos Reis, Perfeito), fá-lo através de um modo diferente de dizer e de nomear, que

⁵ PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, cap. I, § 5, 593 A – 593 B.

se poderia designar a “via da eminência”, indissociável da *aphairesis*, e que, como refere Mário de Carvalho, “mais do que uma mera superação das vias afirmativa e negativa é uma forma de o falante encarar a aporia do categorial frente ao Inefável, ao Impensável e ao Inesgotável Absoluto” e, por isso, “esse modo diferente de dizer só pode ser um dizer diferente posto que projetado por uma desconstrução ativa implicando o homem na sua totalidade, i. e., frente ao Outro.”⁶ É também nessa direção que se movimenta o brevíssimo opúsculo sobre a *Teologia Mística*, que, depois de abordar o método positivo e o método negativo, conclui significativamente com estas palavras: “Nem sobre a causa de todas as coisas, em sentido absoluto, há uma afirmação ou uma negação, mas quando fazemos afirmações ou negações das realidades que vêm na sua sequência a ela nada atribuímos ou negamos, pois que a causa, soberana e unitiva, de todas as coisas, está acima de toda a afirmação e acima de toda a negação, identificando-se na sublimidade d’Aquele que, simplesmente liberto de tudo, está além do universo das coisas.”⁷ É, mais uma vez, uma situação-limite aquela para a qual o homem é projetado nesta paradoxal tarefa de falar sobre o divino e de o nomear e é nessa situação que a nomeação de Deus se revela profundamente humana nos seus limites e nas suas emergentes possibilidades, assim se reforçando a sua dimensão profundamente antropológica: pelos seus limites, destaca-se o confronto do que é limitado face ao que é ilimitado, sobressaindo assim a finitude e a limitação do humano; mas, simultaneamente, como falante sobre Deus, seja de forma negativa ou superlativa, é, ainda assim, o poder do homem que sobressai, um homem que, reconhecendo a sua finitude, não se limita todavia ao silêncio, mas transforma a impossibilidade de afirmar no poder de negar ou de superlativar. Citando mais uma vez Duclow, poderia dizer-se que “na via apofática a negação é o

⁶ Mário de CARVALHO, “Falar divinamente... O tema neoplatónico da ‘desconstrução’”, in A. M. MARTINS, J. M. ANDRÉ e M. S. de CARVALHO, *Da natureza ao sagrado*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1999, p. 817.

⁷ PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística*, cap. V, 1048 A-B.

ato da razão que confronta e *real-iza* o verdadeiro horizonte das suas possibilidades: através do simbolismo negativo da via apofática, a razão articula a sua relacionalidade com o que a transcende e assim transcende as suas próprias limitações.”⁸

Convém simultaneamente sublinhar que o que passa para primeiro plano nesta situação limite é precisamente a distância que o dom do princípio instaura na doação que faz de si próprio enquanto “*bonum diffusivum sui*” e que o homem é convidado a habitar, sem a anular nem a possuir, pois, como diz Marion, “recebendo-se a si a partir da distância, o homem compreende não apenas que ela o compreende, mas que ela o torna possível”, aparecendo assim a distância como “a própria desapropriação, pela qual Deus cria”, e, por isso, “admitir que o incompreensível não pode, não deve, não tem de ser compreendido equivale a reconhecer, receber e venerar a distância como distância.”⁹ Assim, nem o princípio é compreendido, nem sequer a distância é compreendida: ela é antes colhida e pressentida como sinal da união e do desfazamento entre o homem e a sua capacidade de dizer ou representar, por um lado, e aquilo que o constitui nessa sua capacidade, por outro. A ativação da capacidade de dizer ou nomear é quando muito a projeção num percurso que nunca esgota a distância, mas que a visa como sentido, que a percorre sem a abolir e que assim se perfaz como remissão para o invisível que é simultaneamente uma remissão para o inominável. É neste contexto que ganha sentido a distinção que o filósofo francês estabelece entre o ídolo e o ícone, aplicável aos próprios nomes divinos: um nome-ídolo objetiva de algum modo aquilo que nomeia e, por isso, anula a distância que deveria respeitar. Um nome-ídolo é, assim, um conceito idolátrico, na medida em que o “ídolo fascina, e cativa o olhar, precisamente porque nele não se encontra nada que não se deva expor ao olhar, atraí-lo, enchê-lo, retê-lo” e, por isso, “o momento decisivo do erigir de um

⁸ Donald DUCLOW, art. cit., p. 275.

⁹ Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 199.

ídolo não se prende tanto com a sua fabricação, mas com o investimento como olhável, como o que preencherá um olhar”¹⁰, ou seja, fazendo do conceito que no nome se cristaliza a medida, sempre humana, do que, afinal, infinitamente ultrapassa o humano; em contrapartida, o nome-ícone é um nome que sacode e convoca o olhar para o fazer ir mais além do que olha, para permitir o seu relançamento para o invisível e, por isso, “o ícone tenta tornar visível o invisível enquanto tal, permitir que o visível não cesse de reenviar a um outro diferente dele próprio, sem que jamais esse outro nele se reproduza”, e suscitando, assim, “um olhar infinito”¹¹, fazendo com que o conceito que no nome se desvela estabeleça um percurso de uma profundidade infinita. O ícone respeita e acende continuamente o excesso e a distância que o ídolo anula e elimina, interditando a definição de Deus como objeto, como ente, como pensável. Neste sentido, dizer ou nomear Deus de um modo icónico é uma atitude que não se consuma numa predicação categórica, positiva ou negativa, mas se inflete e se exprime num ato performativo como é o discurso de louvor. No louvor, a anonimia projeta-se numa panonimia, como reconhece o próprio Pseudo-Dionísio: “Assim instruídos, os teólogos louvavam a divindade em conjunto a partir do facto de não ter nenhum nome e tê-los todos”¹², já que ele é “tudo o que é e nada do que é”. Louvar com todos os nomes aquele que não tem nome, cruzar a anonimia com a polionimia é deixar que através da linguagem o homem se performatize na sua finitude projetada para a infinitude, pois “o louvor joga o jogo de uma linguagem apropriada à distância que compreende iconicamente a própria linguagem”¹³. É esta a herança que Nicolau de Cusa recebe do Pseudo-Dionísio, mas, nunca abandonando a ideia de que uma “scientia de divinis” só pode realizar-se em “docta ignorantia” e conduzir a uma

¹⁰ Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, pp. 18-19.

¹¹ *Idem ibidem*, pp. 29-30.

¹² PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, I, 6, 596 A e 596 C.

¹³ Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, p. 234.

“scientia laudis”¹⁴, cedo explorará de uma forma mais sistemática, nos limites da própria linguagem, o seu carácter icónico, explorando também com isso, dentro de uma hermenêutica da finitude, a possibilidade de manter a distância dizendo-a justamente como distância, ou seja, como um caminho que renovadamente se oferece a múltiplas possibilidades de percursos.

A questão dos nomes divinos em Nicolau de Cusa

3. A presença da problemática dos nomes divinos em Nicolau de Cusa pode ser analisada e avaliada a partir de duas perspectivas que importa distinguir. Há que registar, por um lado, a atenção que o autor terá dedicado explicitamente a este tema, assumindo-o como um tema de reflexão e fazendo da problemática dos nomes divinos uma área específica da sua meditação filosófico-teológica (neste sentido, os nomes divinos e o modo como outros autores se debruçaram sobre esta questão constitui objeto de análise de alguns dos seus textos). Há que ter em conta, por outro lado, que o próprio Nicolau de Cusa integrou, como momento central da sua inquirição filosófica, a tarefa de formular, tanto quanto o reconhecimento das limitações da linguagem humana lho permitia, nomes divinos que conseguissem superar sucessivamente quer as limitações que outros nomes, por outros formulados, lhe pareciam comportar, quer as deficiências que ele próprio ia reconhecendo nos nomes por si anteriormente formulados. As duas perspectivas estão naturalmente ligadas, na medida em que uma condiciona a outra, mas nem, por

¹⁴ Sobre a articulação da “scientia laudis” com a “docta ignorantia” e do seu valor gnosiológico, cf. P. CASARELLA, “Sacra ignorantia: sobre la doxología filosófica del Cusano”, In. J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Eds.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, I, Coimbra, Faculdade de Letras, 2002, pp. 51-65.

isso, devem ser confundidas no plano da reflexão histórico-filosófica em que se situa este capítulo.

Dentro da primeira perspectiva poderíamos situar a introdução genérica que lhe é feita no sermão 1, os três últimos capítulos do Livro I do *De docta ignorantia*, partes dos sermões 20 e 23 (pronunciados em datas próximas da conclusão daquela obra, respetivamente a 1 de janeiro de 1440 e de 1441). A partir daqui encontramos apenas páginas dispersas em obras breves como o *De Deo abscondito* ou o capítulo do *De venatione spientiae*, sobre a força dos nomes e um ou outro sermão de que será justo destacar o 258. Em todos estes textos há uma constante que herda e aprofunda das suas fontes (em que ele situa, entre outros, os Escritos Herméticos, o Pseudo-Dionísio, S. Jerónimo e Moisés Maimónides): o leit motiv da desproporção entre o finito e o infinito em que radica a inominabilidade de Deus. As palavras do sermão 1 repetem-se por quase todos os textos acabados de referir: “Por isso, Deus, tão imenso, permanece inominável, inexprimível e incognoscível na sua plenitude por todas as criaturas. É chamado com diversas palavras humanas, em diversas línguas de diversas nações, embora o seu nome seja único, sumo, infinito, inefável e incógnito.”¹⁵ Mas esta retomada é feita com um aprofundamento e uma fundamentação que lhe dá uma certa originalidade e que se prende com a “teoria da linguagem” que atravessa, ora de uma forma mais implícita, ora de uma forma mais explícita quase toda a sua obra e que, de entre as três principais instâncias do conhecimento humano (sentidos, razão e intelecto), radica na razão e na lógica a que ela se subordina a capacidade humana de nomear ou designar com palavras as coisas a que se refere. Já no capítulo 5 do Livro I do *De docta ignorantia*, para justificar que o Máximo é inominável, se afirma que “os nomes são atribuídos por um movimento da razão às coisas que admitem, em alguma proporção, um

¹⁵ NICOLAU DE CUSA, Sermo I “In principio erat Verbum”, h XVI₁, n.º 3, linhas 1-6, p. 4.

excedente e um excedido”¹⁶, retomando-se a mesma ideia no início do conjunto de capítulos que, nesta obra, se debruçam sobre a problemática dos nomes divinos: “Na verdade, é evidente que sendo máximo o próprio máximo simples, ao qual nada se opõe, nenhum nome lhe pode convir adequadamente. Com efeito, todos os nomes são impostos por uma certa singularidade própria da razão, em virtude da qual se faz a distinção entre uma coisa e outra. Mas onde todas as coisas são uma só, nenhum nome pode ser apropriado.”¹⁷ A partir desta fundamentação, parece óbvia a preferência de Nicolau de Cusa pela Teologia Negativa ou pela via da remoção, que o sermão 20 apresenta como última via (distinguindo-a da via que procede do efeito para a causa e da via da eminência¹⁸) e cujo primado o *De docta ignorantia*, como consequência do próprio conceito que dá título ao livro, explicita nestes termos: “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.”¹⁹ A isto junta o sermão 23 a transformação do processo de nomeação de Deus num processo infinito: “O infinito, como não pode ter um nome a não ser que seja um infinito que lhe seja igual, não pode ser nomeado senão infinitamente.”²⁰

Tal não implica, no entanto, que o autor não conceda às outras duas vias, a positiva e a da eminência, uma particular atenção, a ponto de no *De docta ignorantia* lhe dedicar dois capítulos antes do capítulo sobre a teologia negativa e de, no sermão 20, fazer uma exegese minuciosa

¹⁶ *Idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 5, Editio minor, n.º 13, linhas 7-9, p. 20.

¹⁷ *Idem*, *ibidem*, L. I, cap. 24, n.º 74, linhas 8-13, p. 96. Cf. também no mesmo capítulo, n.º 76, linhas 4-13, p. 98.

¹⁸ Cf. *Idem*, Sermo XX “Nomen eius Jesus”, h XVI₃, n.º 5, p. 303.

¹⁹ *Idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 26, n.º 87, linhas 1-6, p. 110.

²⁰ *Idem*, Sermo XXIII “Domine, in lumine vultus tui”, h XVI₄, n.º 34, linhas 3-5, p. 376.

do modo positivo de designar Deus, distinguindo entre os nomes que correspondem a perfeições que não se encontram nas criaturas, os que correspondem a perfeições que se encontram de modo indeterminado nas criaturas e os que partem de perfeições ajustadas às criaturas mas impróprias de aplicar a Deus, a não ser metaforicamente²¹, como é o caso de “fogo” que serve de pretexto para uma linguagem metafórica sobre as coisas divinas ao longo de 24 parágrafos²². Em qualquer um destes dois sermões, merece depois uma consideração especial o nome de Jesus (já que são pronunciados no 1.º dia do ano) entendido como particular ícone de Deus e a cujo estudo Peter Casarella prestou já especial atenção²³. O facto de a teologia negativa não substituir a via catafática, mas ser explicitamente assumida como seu complemento, destinada a evitar o perigo da idolatria²⁴ e o facto de a negação partir inquestionavelmente da afirmação e manter, mesmo na negativa, a sua dimensão categórica, constitui um elemento para sustentar a tese de que o tratamento dado por Nicolau aos nomes divinos se pode deixar reconduzir, em primeiro lugar, a uma hermenêutica da finitude. Com efeito, mais do que uma descoberta do divino, aquilo que os nomes divinos impulsionam é um olhar consciente e crítico do mundo humano e do que o rodeia como mundo da finitude, chegando mesmo o sermão 258 a considerar que grande parte dos nomes divinos são sobretudo expressões dos desejos humanos²⁵. É o próprio autor que reconhece essa raiz finita dos nomes divinos quando admite que “os nomes afirmativos que atribuímos a Deus lhe convêm em termos infinitamente diminutos, pois são-lhe atri-

²¹ Cf. *idem*, Sermo XX “Nomen eius Jesus”, h XVI₃, n.º 9, linhas 1-9, p. 306.

²² Cf. *idem*, *ibidem*, n.º 10, pp. 307-311.

²³ Cf. Peter CASARELLA, “His name is Jesus: Negative Theology and Christology in two writings of Nicholas of Cusa from 1440”, in G. CHRISTIANSON e Th. IZBICKI, *Nicholas of Cusa on Christ and Church*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996, pp. 281-307, incluindo, como apêndice, uma tradução do Sermo XX.

²⁴ Cf. *idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 26, Editio minor, n.º 86, linhas 16-21, pp. 108-110.

²⁵ Cf. *idem*, Sermo CCLVIII “Multifarie multisque modis”, h XIX₅, n.º 8, pp. 380-381.

buídos segundo algo que se encontra nas criaturas” sendo exatamente por isso que tais nomes afirmativos “não lhe convêm senão em relação às criaturas”²⁶. Acresce ainda que a imprecisão dos nomes utilizados como nomes divinos (imprecisão, que, aliás, de acordo com a concepção cusana de linguagem, atinge qualquer nome de qualquer coisa), não impede que “o nome de Deus reluzia em todos os nomes como numa imagem”, já que é um nome que é o nome de todos os nomes, que resulta de um discurso (*sermo*) que é o discurso de todos os discursos, porque complicação, no verbo, de todos os verbos²⁷. Assim, apesar da sua negatividade, todo o nome pode ser uma imagem ou um ícone em que brilha o nome preciso e infinito (sendo mais perfeito na sua dimensão icônica o nome de Jesus, para a qual convergem os dois sermões que têm sido mobilizados nesta reflexão), o que, se permite entender o nome como reenvio icônico para Deus, permite simultaneamente, numa hermenêutica da finitude, interpretar o finito como imagem do infinito e a palavra finita como imagem da palavra infinita, numa extensão do alcance da teologia simbólica a uma hermenêutica em profundidade de toda a realidade.

Uma última consideração se impõe na apreciação da forma como Nicolau de Cusa se debruça sobre a questão dos nomes divinos. Embora seja algo que implicitamente se adivinha em outros textos, alguns dos quais já citados, não podemos deixar de referir o cruzamento que ele faz, no capítulo 33 do *De venatione sapientiae*, entre a ciência ou arte de nomear Deus e aquilo a que chama a força das palavras ou dos nomes e que, como em outro estudo procurámos demonstrar²⁸, constitui um motivo recorrente ao longo dos seus textos. A forma como a questão é colocada naquele texto não deixa de ser extremamente interessante. Sem deixar de mais uma vez sublinhar a importância da teologia negativa (“é necessário que

²⁶ *Idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 24, Editio minor, n.º 78, linhas 1-4 e n.º 79, linhas 1-2, p. 100.

²⁷ *Idem*, *Sermo XXIII “Domine, in lumine vultus tui”*, h XVI₄, n.º 33, p. 376.

²⁸ Cf. João Maria ANDRÉ, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier, Paulinus Verlag, 2006 (Trierer Cusanus Lecture, H. 12), retomado no capítulo 8 deste livro.

o caçador da sabedoria divina negue os nomes humanos impostos pelo homem a Deus²⁹) reconhece como “sumamente agradável ao homem a ciência que se apoia na força das palavras”³⁰ e, ao referir-se a este propósito a Dionísio, observa que ele, embora inicialmente tenha aconselhado a atender mais à intenção das palavras do que à sua força, acabou por, à semelhança de Platão, “prestar muita atenção ao significado do nome”³¹. Há, assim, uma força concentrada em cada nome, que o respetivo significado ajuda a desvendar e que faz com que uma hermenêutica dos nomes divinos seja uma travessia por um espaço tensional em que sentidos e forças se cruzam numa projeção para o Verbo que é a fonte de todo o sentido (e da qual, como é natural, tanto a aférese, como a via da superlativação eminente do sentido colherão as respetivas consequências).

O percurso cusano pelos nomes divinos

4. Não deixa de ser, então, interessante constatar que, apesar de profundamente marcado pela Teologia Negativa, Nicolau de Cusa não tenha, em consequência disso, bem pelo contrário, evitado ensaiar o seu próprio percurso pelos nomes divinos. Fê-lo numa hermenêutica profundamente original e significativamente marcada pelos resultados da sua reflexão teórica sobre esta questão. Entre esses resultados seja-nos permitido sublinhar, primeiro, a necessidade de os nomes a privilegiar serem de tal modo que dificultem, pela sua própria natureza, uma fixação idolátrica na linguagem humana, pois, como refere no *De visione Dei*, “o termo de qualquer modo de significar dos nomes é o muro para lá do

²⁹ NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, cap. 33, h XII, n.º 98, linhas 9-11, p. 94.

³⁰ *Idem, ibidem*, linhas 8-9.

³¹ *Idem, ibidem*, n.º 97, linha 20. Convém sublinhar que, em Nicolau de Cusa, a expressão “significado do nome” é relativamente equivalente a “força do nome”, pois há nele uma conceção profundamente dinâmica da palavra como concentração dinâmica de sentido.

qual te vejo” e “todo o conceito tem o seu termo no muro do paraíso”³², o que significa que qualquer nome deve sobretudo ter uma dimensão icónica no sentido que anteriormente explicitámos. Em segundo lugar, cada nome a privilegiar deve ser dotado, pelo seu significado, de uma suficiente força que instaure no discurso uma tensão e uma projeção para o que o funda na sua significabilidade, o que implica que deva ser caracterizado por uma certa transcendentalidade, entendendo por isso o estabelecimento das condições de possibilidade de um discurso e de uma nomeabilidade com sentido.

Uma análise dos nomes estabelecidos e privilegiados por Nicolau de Cusa ao longo das suas obras mostra-nos que tanto uma condição como outra foram plenamente observadas numa marcha marcada pela profundidade e pela densidade especulativa e por uma originalidade notória. Assim, sem ter de recorrer permanentemente à negação (à exceção de um dos casos) e sem deixar de recensear e repensar nomes utilizados por outros autores e retirados da tradição filosófica, como Uno/unidade ou Igual/igualdade, consegue privilegiar a dimensão icónica, que transforma cada nome num enigma, e consegue dinamizar e potencializar a dimensão significativa da tarefa de nomear o que parece não nomeável e acima de qualquer nome. Por outro lado, pensamos que as sucessivas etapas deste percurso nos mostram a progressiva transformação de uma hermenêutica da finitude numa metafísica do possível, com todas as consequências daí decorrentes. Passa esse percurso, especialmente pelos nomes de *Máximo*, ensaiado no *De docta ignorantia*, de *Idem*, privilegiado no *De Genesi*, de *Possess*, proposto no *De possess*, de *Non aliud*, caracterizado no *De non aliud* e de *Posse ipsum*, apresentado no *De apice theoriae*. Uma análise aprofundada de cada um destes nomes está fora de questão, dentro dos limites deste capítulo³³, mas procuraremos atravessá-los

³² NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 13, h VI, n.º 51, linhas 7-12.

³³ Para uma abordagem relativamente sistemática de todos os conceitos ensaiados por Nicolau de Cusa, cf. S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1969.

para demonstrar que cada um deles, ao mesmo tempo que cumpre os dois requisitos que acabámos de enunciar, se insere nesta passagem de uma reflexão que emerge a partir da consciência da finitude (apesar de serem nomes do infinito) para uma reflexão que se centra na identificação do real com o possível e da fonte de todo o real com o possível de todos os possíveis.

4.1. Apesar de Nicolau de Cusa não rejeitar, no *De docta ignorantia*, o conceito de Uno para traduzir uma conceptualização filosófica de Deus (insistindo, todavia, que a unidade que poderá convir a Deus será sempre uma unidade que esteja para lá da diferenciação entre unidade e pluralidade³⁴) o vocábulo que parece estar mais próximo de um nome divino nesta obra é efetivamente o de Máximo. Pode discutir-se se Máximo aparece nesta obra como um “nome divino”, pois se alguns intérpretes assim o têm entendido³⁵, outros manifestam alguma resistência a fazê-lo. A razão de ser desta divergência radica na peculiaridade que esta palavra assume no discurso cusano, já que, tratando-se de uma substantivação de um adjetivo, tal substantivação nunca esquece o carácter originalmente adjetivante do vocábulo, indiciando já aqui a tendência que marcará toda a hermenêutica cusana dos nomes divinos: o privilegiar palavras que, pela sua morfologia, permanentemente inscreverão a distância na própria substantivação, evitando, desse modo, a objetivação idolátrica e, conseqüentemente, uma certa finitização do infinito dela decorrente.

Uma análise da primeira ocorrência deste termo no *De docta ignorantia* confirma plenamente esta nossa interpretação. A palavra máximo surge, pela primeira vez, no início do capítulo 2.º e não só surge como adjetivo, como surge precisamente para caracterizar um aspeto da fini-

³⁴ Cf. *idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 24, Editio minor, n.º 76, linhas 9-13, p. 98.

³⁵ Cf. por exemplo, W. HOYE, “Gott – das Maximum. Eine Untersuchung zur Rangordnung der Gottesbegriffe in der Theologie des Nikolaus vom Kues”, *Theologie Heute*, 74 (1984), p. 379.

tude humana: “querendo tratar do saber máximo da ignorância, considero necessário enfrentar a natureza da própria maximidade”³⁶. O recurso a “maior” e a “mais pequeno” reforçam a percepção da dimensão adjetiva do máximo que, por ser adjetiva, permita a sua aceção em sentido absoluto (e por isso se fala de máximo absoluto, que é o máximo que não é contraído a nenhuma das suas figuras eventualmente entificativas, como a quantidade, a igualdade, a unidade ou até mesmo a luz, se de figuras abstratas passarmos a figuras concretas). Quando o autor articula esta palavra com a problemática dos nomes divinos, fá-lo de um modo tal que se tem a sensação de que na expressão “nome máximo” continuamos, sob o ponto de vista morfológico, mais perante um adjetivo do que perante um substantivo: “Daí que, ainda que seja claro, pelo que foi dito, que o nome ser ou outro nome qualquer não seja o nome preciso do máximo, ‘que está para lá de qualquer nome’, todavia é necessário que o ser de modo máximo e de modo não nominável lhe convenha mediante o nome máximo para lá de todo o ser nominável.”³⁷ Neste sentido e lendo o nome de *Máximo* tal como ele é proposto, a partir da simbologia utilizada ao longo da maior parte dos capítulos que constituem o primeiro livro da obra e da expressão com que essa simbologia é caracterizada (“in speculo at aenigmate”³⁸ e, mesmo referindo-se às imagens que permitem o *symbolice investigare*, fala também da “maxima imago”) e tendo igualmente em conta a forma como outros nomes são caracterizados em obras posteriores, quer aceitemos que se trata de um nome de Deus, quer entendamos que é apenas um superlativo que não chega propriamente a ser um nome, poderíamos classificar tal palavra, pelas funções que desempenha nesta obra, como um verdadeiro “enigma” de Deus. Como enigma

³⁶ Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 2, Editio minor, n.º 5, linhas 3-4, p. 10.

³⁷ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 6, n.º 17, linhas 1-5, p. 26.

³⁸ Cf. *idem, ibidem*, L. I, cap. 11, n.º 30, linhas 1-16, p. 40.

é um caminho que dá a ver o invisível na sua invisibilidade, o infinito na sua infinitude, o inominável na sua inominabilidade: é este o nome máximo que complica todas as coisas na sua simplicidade da unidade, é este o nome inefável que está acima de toda a intelecção. Cumpre assim os dois requisitos dos nomes divinos: deixar inominável o que não pode ser nomeado, mas simultaneamente projetar para a sua superlatividade o que se movimenta no domínio do mais e do menos. Ao fazê-lo inscreve-se naturalmente como estratégia discursiva decisiva numa hermenêutica da finitude. Todo o *De docta ignorantia* é, de facto, uma hermenêutica da finitude e da alteridade constitutiva do homem e do mundo: é-o, sem dúvida, ao longo de todo o livro segundo que aborda não o máximo absoluto, mas o máximo contrato. Mas é-o também no primeiro livro, em que sob o pretexto do Máximo absoluto aborda a maximidade da nossa ignorância no máximo saber que dela podemos ter, avançando, a partir dessa marcação da finitude do conhecimento para uma conceptualização tal do princípio de todas as coisas que torne legível a essência da finitude pela relacionalidade que nela estabelece com o infinito.

4.2. Uma das primeiras tentativas, após o *De docta ignorantia*, para explorar, com algum carácter sistemático, outro nome divino, foi o pequeno opúsculo *De genesi*, de 1447. A pretexto de uma incursão na génese de todas as coisas (“genesim universorum”) é desenvolvido um conjunto de reflexões que se centra no *idem*, tomando como ponto de partida o Salmo 101, a sua remissão para o *Génesis* (em que a palavra *idem* surge como característica do princípio dos céus e da terra) e a interpretação dos que sobre a génese se debruçaram, dos quais é dito que disseram sempre *o mesmo*. Inicia-se assim uma estratégia que, já implícita na escolha de Máximo como superlativo na sua superlatividade absoluta, procura escolher nomes para Deus que, não sendo substantivos, acautelem, desde o início, qualquer tentação de objetivar ou coisificar o princípio, ostentando explicitamente a sua dimensão sígnica: *idem* é um pronome (já explorado, no *De docta ignorantia*, no contexto de um apro-

fundamento dos nomes atribuídos à estrutura trinitária³⁹) que, como tal, dá imediatamente a ver o seu carácter substitutivo de um nome, permitindo assim contornar as principais dificuldades de uma atribuição positiva de nomes a Deus. Acontece que, no entanto, como pronome, aquilo que de Deus diz é, afinal muito pouco, sendo quase todas as características uma herança do pensamento neoplatónico sobre o Uno: é plenamente autárquico (a autarquia está na própria força da palavra mesmo/ *idem*), eterno, simples, infinito, sem termo, inalterável, imultiplicável e, naturalmente, uno. Mas praticamente todas essas categorias (na radicalidade com que permitem pensar o “mesmo” na sua dimensão absolutamente fontal) remetem para as propriedades fundamentais que já estavam presentes também na opção por máximo: “Mas tu debes pensar que o *idem* deve ser considerado como absolutamente acima do termo *idem*. É este o idêntico de que fala o profeta, pois ele é o próprio *idem* desligado [*absolutum*] de qualquer diversidade e posto acima de qualquer oposição enquanto *idem*. A nenhum outro é idêntico ou diverso, o *idem* que é inefável e em que todas as coisas são o *idem*.”⁴⁰

Entretanto, após estas considerações iniciais que sublinham a inefabilidade do *idem*, o diálogo percorre dois caminhos relativamente convergentes que reforçam a nossa tese de que se trata, sobretudo, de uma hermenêutica da finitude: por um lado, o caminho da génese ou da criação, que é uma inquirição que conduz à caracterização da realidade das coisas finitas na sua relação com e na sua proveniência de o princípio a que se chama *idem*; por outro lado, o caminho da hermenêutica bíblica, que permite acautelar interpretações demasiado literais da Bíblia e dos seus comentadores, para mostrar que tanto a Bíblia, como os santos e sábios que a interpretaram, disseram, afinal, “o mesmo”. O primeiro caminho parte da ideia de que “o *idem* é por natureza apto a identifi-

³⁹ Cf. *idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 9, Editio minor, n.º 25, linhas 3-14, p. 34.

⁴⁰ *Idem*, *De genesi*, cap. 1, h IV, n.º 145, linhas 6-10, p. 106.

car, isto é, a produzir o idêntico”⁴¹ e, por isso, tudo resulta do apelo do *idem* sobre o não *idem* num processo de assimilação, que, acontecendo no âmbito da finitude, produz não a repetição do *idem absoluto*, mas a sua multiplicação em *idem relativos*. Daí, a natureza manifestativa da pluralidade das coisas que assenta na presença da identidade no coração da própria diferença que é o coração da própria finitude, expressão da inatingibilidade do seu princípio: “A variedade das coisas que são idênticas a si e diversas de qualquer outra, revela, de modo inatingível, o *idem* inatingível, porque o *idem* resplandece nelas tanto mais quanto mais a sua inatingibilidade se explica na variedade das imagens. A inatingibilidade coincide pois com o *idem absoluto*”⁴². O segundo caminho corresponde a uma inflexão sobre o próprio sentido do discurso humano e, assim, acaba por reflexivamente constituir um discurso sobre os discursos que falam do princípio, sobre a sua finitude, mas também sobre a tensão para a sua superação que o *idem*, como referente, de algum modo lhes comunica, pois todos os discursos são discursos humanos e como discursos humanos mais não fazem do que assimilar, dum modo humano, o *idem* inatingível: “E eu aceito a sua consideração acerca do modo [da génese] como se se tratasse de conceitos diversos do modo inexprimível, dados pelos sábios, quanto mais não seja porque eles me impelem para o *idem absoluto*, que cada um se esforça por representar de modo assimilativo, voltando-se para ele e nele repousando.”⁴³ Neste sentido, o *De genesi* e o discurso sobre o *idem*, para além de ser uma hermenêutica da finitude ontológica é, simultaneamente, uma hermenêutica da finitude gnosiológica e discursiva, como aliás, as duas grandes metáforas que nele são desenvolvidas acabam por corroborar: a metáfora do vidreiro⁴⁴

⁴¹ *Idem, ibidem*, n.º 149, linhas 4-5, p. 108.

⁴² *Idem ibidem*, n.º 151, linhas 2-6, pp. 109-110.

⁴³ *Idem ibidem*, cap. 2, n.º 160, linhas 18-21, p. 116.

⁴⁴ Cf. *idem, ibidem*, cap. 3, nos 161-164, pp. 116-118.

e a metáfora da fala do mestre com o seu discípulo⁴⁵ que se prolonga na metáfora do mundo como livro⁴⁶.

Resta ainda uma pequena nota a propósito deste conceito: inscrevendo-se numa hermenêutica da finitude, não deixa de ter desenvolvimentos que o potenciam num dinamismo que faz do universo, lido a partir desta hermenêutica da finitude, um conjunto de forças em correlação, já que o *idem* não é concebido como identidade estática, mas como identidade dinâmica e, por isso, tudo o que dele participa participa também desse profundo dinamismo traduzido pela palavra *virtus*: “Chamado o céu para que seja, inspira-lhe a virtude pela qual a exterioridade de cada coisa é a sua chamada do nada e a sua interioridade é a sua inclinação para o criador, como se a criatura tivesse sido expressa por Deus. Por isso, na virtude de cada coisa resplandece a virtude divina, como que inspirada na coisa.”⁴⁷

4.3. Em 1460 faz Nicolau de Cusa uma nova tentativa para nomear Deus, começando a voltar-se, de um modo mais explícito, para o conceito de poder, mas claramente ainda no registo de uma filosofia da finitude humana. Essa nova tentativa concretiza-se na elaboração do conceito de *possest*⁴⁸ que no diálogo que o ostenta como título é introduzido nos seguintes termos: “Admitamos que uma expressão signifique, com significado simplicíssimo, quanto [significa] esta expressão complexa: ‘o poder é’, por outras palavras, que o próprio poder seja. E porque o que é, é em ato, então, que o poder seja, é o mesmo que poder ser em ato. Chame-se *possest*. Nele são complicadas todas as coisas, e é um nome de

⁴⁵ Cf. *idem, ibidem*, cap. 4, n.º 165-167, pp. 118-120.

⁴⁶ Cf. *idem, ibidem*, n.º 171-172, pp. 121-122.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, cap. 5, n.º 178, linhas 6-9. Isto significa que cada entidade contém em si uma força identificadora que é simultaneamente uma força assimiladora, o que permite ver o cosmos não como um cosmos de substâncias, mas como um jogo, uma rede dinâmica de forças e de potências (Cf. Klaus JAKOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, München, Karl Alber, 1969, p. 257).

⁴⁸ Sobre o percurso de Nicolau de Cusa do *Possest* ao *Posse ipsum*, cf. A. BRÜNTRUPP, *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätenschriften des Nikolaus von Kues*. München/Salzburg, Anton Pustet, 1973.

Deus bastante apropriado segundo o conceito humano que dele temos. É um nome que abraça todos e cada um dos nomes e ao mesmo tempo nenhum.”⁴⁹ A formulação deste nome decorre do reconhecimento de que “Deus é tudo aquilo que pode ser”, expressão que ocorre por duas vezes antes desta apresentação do conceito⁵⁰ e que já havia ocorrido no *De docta ignorantia* a propósito do máximo⁵¹, o que nos permite ver nesta obra e neste nome o aprofundamento e a explicitação de algo que já havia sido intuído na primeira obra.

Antes de mais, convém sublinhar que mais uma vez nos encontramos perante um nome que, formulado em termos positivos, reúne os requisitos necessários para respeitar a sua dimensão icónica, já que resulta não da transformação direta de um substantivo num nome, mas da substantivação de uma fórmula em que se cruza um verbo auxiliar de modo (*posse*) com o verbo mais simples de todos os verbos e que funciona habitualmente como cópula nas proposições em que entra (*est*). Neste sentido, e pela sua tradução literal como “o poder-é”, é talvez, de entre todos os nomes cusanos, aquele que se apresenta como o mais próximo do enigmático tetragrama e do seu significado (“eu sou” ou “ele é”). É, assim, um enigma, que se assume expressamente como um enigma destinado a conduzir, de modo reforçadamente enigmático, a uma compreensão incompreensível de Deus. Dele dirá o autor que “este nome, pois, conduz quem especula acima de todo o sentido, razão e intelecto, à visão mística em que está o termo da ascensão de toda a virtude cognoscitiva e o início da revelação de Deus desconhecido”⁵², dando origem a outros inúmeros enigmas, tanto retirados da atividade lúdica como da geometria, todos eles conducentes ao nome dos nomes que, como tal, não é nominável, mas, mesmo assim, válidos na sua positividade já que:

⁴⁹ NICOLAU CUSA, *De possesset*, h XI₂, n.º 14, linhas 3-10, pp. 17-18.

⁵⁰ Cf. *idem ibidem*, n.º 7, linhas 7-8 e n.º 8, linhas 5-6

⁵¹ Cf. *idem, De docta ignorantia*, L. I, cap. 4, Editio minor, n.º 11, linhas 13-14, p. 16.

⁵² *Idem, De possesset*, h XI₂, n.º 15, linhas 1-4, p. 19.

“Compreendo que queres dizer que o nome composto *possest*, união de poder e ser, tem, de acordo com o teu conceito humano, um significado simples, capaz de conduzir por enigmas o investigador a alguma afirmação positiva de Deus.”⁵³ Assim, como bem sublinha K. Flasch, a presentificação da teologia negativa no *De possest* manifesta-se sobretudo como uma negação da negação, vindo no caso do *possest*, a negação da finitude inerente a cada contração⁵⁴: “é necessário do contrato negar a contração para chegarmos ao absoluto”⁵⁵

O modo como este nome divino traduz a vontade de Nicolau de Cusa de ultrapassar a tradicional dicotomia entre potência e ato com um eventual primado ontológico do ato, decorrente da tradição aristotélico-tomista, foi já suficientemente tratado por inúmeros estudiosos do pensamento cusano: trata-se, efetivamente de descobrir como no *possest* se dá uma coincidência da potência com o ato ou, talvez melhor ainda, se encontra a raiz simplicíssima dessa mesma coincidência, na medida em que é anterior à própria distinção entre potência e ato (e até anterior à distinção entre ser e não ser): “Afirmo, além disso, que resulta claramente que Deus é o princípio simples do mundo, antes da atualidade que é distinta da potência e antes da possibilidade que é distinta do ato. Todas as coisas, que são depois dele, têm a potência distinta do ato. De tal modo que só Deus é aquilo que pode ser, enquanto nenhuma criatura o é, porque a potência e o ato são idênticos apenas no princípio.”⁵⁶

Estas afirmações apontam bem em que sentido o autor se vai movimentar na exploração deste enigma, mas contêm uma das chaves que nos permitem identificar no *possest* mais uma tentativa de nomear Deus a partir de uma hermenêutica da finitude. O ponto de partida para toda a reflexão é a contemplação e a análise minuciosa do *modus essendi* das

⁵³ *Idem, ibidem*, n.º 27, linhas 1-4.

⁵⁴ Cf. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues, Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, pp. 532-533.

⁵⁵ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De possest*, h XI₂, n.º 69, linhas 11-12, p. 82.

⁵⁶ *Idem ibidem*, h XI₂, n.º 7, linhas 3-9, p. 8.

coisas finitas. Ver o finito é ver o ato como limitação da potência ou a potência como mera abertura para o ato. É justamente essa disjunção que remete para um princípio que só pode ser pensado a partir da sua identificação. O *possest* nasce assim de uma consciência metafísica do que são os seres finitos e do que o homem é também como ser finito. E nasce assim como impulso, como passagem para o infinito, que só se pode dizer a partir da linguagem limitada e disjunta da finitude, num esforço para a superar através da respetiva combinação dos dois termos finitamente separados: *posse* e *est*. Aliás, as páginas que introduzem e contextualizam o diálogo, quer ao nível da vivência quotidiana, quer ao nível do texto bíblico, são disso um exemplo claro. Trata-se de interpretar o versículo 1, 20 da Carta aos Romanos sobre o modo como nas coisas visíveis se manifesta o invisível⁵⁷. É o ver que as coisas visíveis são em ato uma concretização do que podiam ser em potência que remete para um princípio absoluto que seja simultaneamente a potência e o ato, isto é, que seja tudo o que pode ser, princípio esse que o visível dá a ver ainda que de modo invisível, ou seja, através da mente e do intelecto⁵⁸. Assim, ao mesmo tempo que a contemplação do finito remete para o infinito, permite perceber no finito a presença oculta do infinito (e é isso que transforma a hermenêutica da finitude num caminho – mas não mais do que um caminho – para a hermenêutica da infinitude).

Convém ainda acrescentar que, se já os dois nomes anteriormente referidos permitiam uma incursão na natureza trinitária do princípio, este é talvez o que mais se presta a tal tipo de incursões, na medida em que permite descobrir no próprio nome a tridimensionalidade que o constitui (potência, ato e nexos⁵⁹) e explorá-la em outras direções e com diversificadas metáforas, além de permitir descobrir na própria fini-

⁵⁷ *Idem ibidem*, n.º 2, linhas 1-5, pp. 3-4.

⁵⁸ Cf. *idem, ibidem*, n.º 2, linhas 14-18, p. 4.

⁵⁹ Cf. *idem, ibidem*, n.º 51, linhas 15-22, p. 63.

tude uma imagem contraída da trindade infinita⁶⁰. Para além de ser um nome extremamente adequado à exploração dessa dimensão trinitária é, simultaneamente, um nome que reperspetiva em termos profundamente dinâmicos essa mesma trindade, deixando adivinhar a passagem que se irá dar para uma metafísica do possível, na leitura do princípio e na leitura da realidade, mas que aqui fica ainda demasiado presa às categorias aristotélicas, sem se conseguir libertar integralmente do peso que o *esse* tem na conceção do princípio e na conceção da realidade que nele se funda.

4.4. Cerca de dois anos depois regista-se uma nova tentativa, talvez a especulativamente mais densa e linguisticamente mais complexa, para encontrar um novo nome divino. Referimo-nos ao *Directio speculantis seu de non aliud*, perdido durante muito tempo e redescoberto no século XIX por Übinger que publicou então o conjunto de proposições que lhe servem de apêndice⁶¹, livro em que Nicolau de Cusa desenvolve o seu conceito de Não-outro. A sua introdução no diálogo surge de uma forma quase despercebida, no contexto de uma reflexão sobre a definição que é simultaneamente uma reflexão sobre o princípio de toda a definição, que para se definir a si própria e definir todas as definições se exprime nesta afirmação quase redundante: “a definição que define tudo é não-outro que o definido”⁶². Este não outro, presente na definição da definição, define o outro, que é não-outro que o outro e define o próprio não-outro como não outro que o não-outro. Desta função quase acessória e nestes termos aparentemente lúdicos, passa o conceito de não-outro para primeiro plano, sendo assumido como o princípio de tudo dum modo tal

⁶⁰ Cf. *idem, ibidem*, n.º 51, linhas 4-7, p. 62.

⁶¹ Sobre a história deste texto, e para além de Praefationes Editorium ao volume XIII dos *Opera Omnia*, especialmente pp. V-VII, cf. também nas atas do anterior Congresso Latino-Americano sobre Nicolau de Cusa, o texto de José GONZÁLEZ RIOS “La fuerza significativa de lo ‘no outro’ como enigma de lo no-outro mismo” in Jorge MACHETTA e Claudia D’AMICO, *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogia y proyección*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, esp. pp. 220-221.

⁶² NICOLAU DE CUSA, *De non aliud*, cap. 1, h XIII, p. 4, linhas 8-9 e 15-16.

que a proposição V do apêndice exprime em termos bastante incisivos: “Quem vê que o próprio ‘Não-outro’ define o princípio, sendo o princípio não outro que o princípio, vê que o próprio ‘Não-outro’ é o princípio do princípio, e assim vê também que ele é o meio do meio, o fim do fim, o nome do nome, o ente do ente e o não-ente do não-ente e o mesmo de todas e cada uma das coisas que possam ser ditas ou pensadas.”⁶³ Este nome é, assim, assumido como nome para Deus, ou seja que a ele conduz, pois, efetivamente, “não é o nome de Deus, que é anterior a todo o nome que se possa nomear no céu e na terra, assim como o caminho que conduz o peregrino à cidade não é o nome da cidade.”⁶⁴ Reveste-se, mais uma vez, da característica de ícone, apontando e dando a ver, mais do que exaustivamente mostrando, e é por isso que é chamado enigma: “O significado do Não-outro não só nos serve como via para o princípio, mas representa mais proximamente o inominável nome de Deus, de modo que nele, como no enigma mais preciso, brilhe aos olhos dos que o procuram”⁶⁵ Mais uma vez a tentação idolátrica é contornada pelo recurso a uma expressão pronominal, recorrendo agora a um pronome indefinido (outro), enquanto no *De genesi* havia recorrido a um pronome demonstrativo. É a distância interior ao pronome (um pronome é aquilo que está sempre a substituir um nome) que funda e indicia a distância do ícone em relação àquilo para que remete. Um falar categorial é assim mais uma vez escolhido para prolongar a tarefa de nomear Deus, com a consciência permanente de não o estar a nomear. A fidelidade ao Pseudo-Dionísio mantém-se aqui na cautelosa diferença que dele o separa: Nicolau de Cusa tem consciência de que, de todos os que o precederam, foi ele talvez o que mais perto esteve deste nome divino, sem, todavia, o ter assumido como tal⁶⁶. Aliás, o próprio Nicolau de Cusa já havia tam-

⁶³ *Idem, ibidem*, “Propositiones”, V, p. 62, linhas 14-18.

⁶⁴ *Idem, ibidem*, cap. 2, p. 6, linhas 14-16.

⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 6, linhas 25-27.

⁶⁶ Cf. *idem, ibidem*, cap. 1, p. 5, linhas 13-19.

bém entrevisto o conteúdo deste nome sem também o formular explicitamente quando no capítulo 13 do *De visione Dei*, ao meditar sobre a infinidade absoluta, opera a passagem da coincidência dos opostos para a oposição dos opostos, uma oposição sem oposição, porque a infinidade não é compatível com a alteridade⁶⁷.

Três argumentos justificam que reconheçamos na exploração deste enigma do nome de Deus uma hermenêutica da finitude. Em primeiro lugar, a primeira circunstância em que a expressão emerge à superfície do texto: a natureza da definição. Se definir é, por implicação etimológica, delimitar, “de-terminar”, ou seja, dar temo ou limite a algo, daqui resulta que o Não-outro está indissociavelmente ligado à compreensão da finitude *qua* finitude, que é justamente o resultado de qualquer atividade definidora. Em segundo lugar, a própria composição da expressão: tudo acontece como se o princípio de tudo, estando absolutamente acima de toda a alteridade, não passasse sem a alteridade para poder ser designado ou para poder ser entrevisto através de uma possível designação. Se o Não-outro se pudesse dizer sem qualquer recurso à alteridade, teria bastado a Nicolau de Cusa o nome de *idem*, que havia encontrado no *De genesi*, mas afinal o que se reconhece é que mesmo para definir o uno, a que se deixa reverter todo o *idem*, é necessário recorrer ao Não-outro e à alteridade que a palavra não outro comporta, mesmo que seja para a negar. Assim só uma hermenêutica da alteridade é suscetível de conduzir ao Não-outro. Finalmente, grande parte do *De non aliud* aquilo que faz é efetivamente uma tentativa de compreensão da alteridade a partir da descoberta, nela, da não alteridade, pois tudo o que é outro o é por ser finito e tudo o que é finito e outro não o é senão pela presença em si do Não-outro, convertendo-se assim num não outro relativo: todo

⁶⁷ Cf. *idem*, *De visione Dei*, cap. 13, n.º 54, p. 46. Sobre esta expressão cf. W. BEIERWALTES, “Deus oppositio oppositorum (Nicolaus Cusanus, *De visione Dei*, XIII)”, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 8 (1964), pp. 175-185. Esta expressão recebe-a Nicolau de Cusa de João Escoto ERIÚGENA em *De divisione naturae*, I, 72.

o outro é não outro que o outro, como a pedra é não outra que a pedra e o leão não outro que o leão.

Nesta compreensão do Não-outro através da influência platônica da ideia de bem, que, estando para lá de todas as essências, é princípio de ser e de conhecimento de tudo⁶⁸, descobre-se o Não-outro também como princípio de ser e de conhecimento⁶⁹, numa analogia com a própria luz que, como metáfora do Não-outro, é metáfora de compreensão da própria finitude⁷⁰: nada do que vemos o poderíamos ver sem a luz, como nada do que se inscreve no reino da finitude e da alteridade poderia ser ou poderia ser conhecido sem o Não-outro. É no fundo a dialética entre imanência e transcendência que se exprime nesta hermenêutica da finitude e da alteridade que, quer no âmbito da finitude, quer no âmbito da infinitude, é explorada em termos trinitários que a definição triádica do Não-outro comporta (“o Não-outro é não outro que o Não-outro”⁷¹), mas que já na simplicidade do próprio Não-outro está incluída na justaposição de “Outro” e “Não” que na sua correlação dão justamente o “Não-outro”.

A contemplação do Não-outro a partir de uma hermenêutica do outro e do finito, mostra-nos como se chega a um ponto em que, de certo modo, a contraposição entre a Teologia Positiva e a Teologia Negativa perde o seu sentido pela dimensão aporética a que os seus desenvolvimentos poderiam levar quando equacionados em confronto com o Não-outro. É que, por um lado, parece o Não-outro ser uma expressão negativa, mas só o é formalmente, pois sendo o Não-outro princípio de todos os outros, é antes a alteridade que constitui uma negação ou privação relativamente ao Não-outro. O Não-outro permite-nos assim chegar, por uma via aparentemente negativa, a uma posição que está acima de

⁶⁸ Cf. PLATÃO, *Resública*, L. VI, 509 b.

⁶⁹ NICOLAU DE CUSA, *De non aliud*, cap. 3, h XIII, p. 7, linhas 16-18.

⁷⁰ Cf. *idem, ibidem*, p. 7, linhas 1-13.

⁷¹ *Idem, ibidem*, cap. 1, p. 4, linhas 29-30.

toda a contraposição entre positividade e negatividade: a partir da negatividade constituída pelo outro na sua finitude, chega-se a uma sobrepositividade que é o domínio da superlatividade pura e da pura plenitude do sentido⁷². Mas só o conseguimos fazer a partir da própria finitude e da própria alteridade.

5. A transposição de uma hermenêutica da finitude numa metafísica do possível como base para a nomeação de Deus começa a dar-se de uma forma mais explícita no *De venatione sapientiae*, escrito entre 1462 e 1463. Aí, o ponto de partida para a sua reflexão é dado pelos sinais ou vestígios a partir dos quais o caçador faz a sua caça nas três grandes regiões da sabedoria e nos respetivos dez campos. O que significa que o que constitui a base da pesquisa venatória e da respetiva reflexão hermenêutica é o mundo da finitude, não exatamente *qua* finitude, mas na sua tensão para o que a funda e para o seu princípio. Ora essa base é dada pela expressão que o autor encontra na frase de Aristóteles, segundo a qual “o que é impossível de ser feito não é feito”⁷³. É assim, o poder ser feito, o *posse fieri*, que passa aqui a primeiro plano, não como nome de Deus, mas como ponto de partida para transitar da possibilidade que se oculta por detrás das coisas visíveis para o poder que faz passar ao *posse factum*. O *posse fieri* é a descoberta do campo do poder do lado daquilo que não é um poder absoluto, como o *posse facere*, nem um poder já concretizado, como o *posse factum*, e, por isso, não é eterno, como o primeiro, nem contraidamente temporal como o segundo, mas perpétuo, situado, pois, numa espécie de “entre-tempo” ou de “entre-espço”⁷⁴. Assim, a partir das criaturas, Nicolau de Cusa investiga as condições da sua

⁷² Cf., a propósito da forma como se dá a superação da oposição teologia afirmativa/teologia negativa no *De non aliud*, as considerações de Kurt FLASCH, *op. cit.*, pp. 562-564.

⁷³ ARISTÓTELES, *Physica*, Q, 265 a 19. Cf. NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, cap. 2, h XIII, n.º 6, linhas 12-14, p. 9.

⁷⁴ Cf. NICOLAU DE CUSA, *idem*, cap. 3, n.º 7, linhas 9-21. Sobre a relação do *posse fieri* com o tempo cf. A. BRÜNTRUP, *op. cit.*, p. 75.

possibilidade. Tais condições de possibilidade, encontra-as, da parte das criaturas, no conceito de *posse fieri*, e da parte daquele que atua como princípio esse mesmo *posse fieri*, no *posse facere*, que assume nesta obra o papel de substituir anteriores nomes divinos, a ponto de lhe ser dada a mesma definição que no *De possesset* era dada ao *posseset* e no *De docta ignorantia* era dada ao Máximo: “O poder fazer, sendo anterior ao poder ser feito, não é nem feito, nem pode ser feito de maneira diferente. Ele é, pois, tudo o que pode ser.”⁷⁵ Vê-se, assim, a partir daqui que Nicolau de Cusa, partindo de uma hermenêutica da finitude, se orienta já claramente para uma metafísica do possível, que é, simultaneamente uma metafísica do poder, do *posse*, que emergirá com toda a clareza quando Nicolau de Cusa se fixar, sob estas três expressões (*posse facere*, *posse fieri* e *posse factum*) no conceito que efetivamente as suporta que é o conceito de *posse*. Ora isso começa a acontecer, de uma maneira que ainda passa despercebida ao próprio autor, já no *Compendium*, quando ele declara que “o poder, relativamente ao qual nada pode ser mais potente ou anterior, é certamente o princípio onnipotente”, concluindo essas suas considerações afirmando que “qualquer coisa, portanto, que possa ser ou ser conhecida é complicada no próprio poder e é a partir dele”⁷⁶. É o *posse ipsum* que começa a aflorar aqui à superfície do texto, mas em termos de tal modo hesitantes que, em seguida, logo após isolar o “posse” como nome do Pai da igualdade, volta logo a seguir a acoplar-lhe o *esse*⁷⁷, como vestígio do “posseset” que anos antes havia aprofundado.

Sendo o *Compendium* um momento de transição, encontramos a formulação do último nome divino na última obra do autor, o *De apice theoriae*, confirmando, de forma sólida e segura, a transposição que vimos assinalando de uma hermenêutica da finitude numa metafísica do pos-

⁷⁵ NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, Cap. 39, n.º 115, linhas 8-9, p. 107.

⁷⁶ *Idem*, *Compendium*, h XI₃, n.º 29, linhas 9-10 e 15-17.

⁷⁷ Se Nicolau de Cusa, no “Epilogus”, *Compendium* (n.º 45, linhas 4-5) afirma “Patrem verbi ac aequalitatis, quia omnipotens, posse supra nominamus”, logo depois (linha 12) volta a juntar o *esse* ao *ipsum posse*: “Est enim res, quia ipsum posse esse est.”

sível na etapa final do seu percurso. A proposta surge no âmbito de uma pergunta sobre aquilo que constitui a quiddidade, a especificidade, a natureza última da própria procura, que é encontrado no *Posse ipsum* (que poderíamos traduzir pela expressão perifrástica “Poder-ele-próprio”⁷⁸): “Compreendi então que devo admitir que a hipóstase de todas as coisas, isto é, a subsistência pode ser. E porque pode ser, sem o *posse ipsum* não pode ser. Como poderia sem poder? Por isso, o *posse ipsum* sem o qual nada pode o que quer que seja, é aquilo relativamente ao qual nada pode haver de mais subsistente. Portanto, ele é esse que procurado ou a própria quiddidade, sem a qual nenhuma coisa pode ser.”⁷⁹ Finalmente, Nicolau de Cusa desliga-se da vinculação ao ser, sob a forma de *esse* ou de *est*, para se concentrar apenas no próprio poder e identificá-lo como nome divino. Mais uma vez, nos encontramos perante uma designação que assume até às suas últimas consequências o carácter icónico e enigmático que deve ter o nome de Deus⁸⁰. Se na designação que o precedeu ainda poderia haver alguma tentação substancialista gerada a partir do conceito de ser (ainda que na terceira pessoa do presente do indicativo), aqui essa tentação é absolutamente descartada: estamos apenas perante um verbo auxiliar, assumido na fórmula do infinitivo, que proíbe qualquer objetivação, qualquer coisificação, qualquer fixação

⁷⁸ Preferimos esta tradução à tradução que aparece na versão brasileira de Enio Paulo GIACHINI como Poder-mesmo (cf. NICOLAU DE CUSA, *O ápice da teoria*, trad. de Enio Paulo Giachini, *Scintilla, Revista de Filosofia e Mística Medieval*, IV/1 (Jan.-Junho 2007), pp. 205-218). Com efeito, há uma distinção que é necessário manter entre *idem* (mesmo) e *ipsum* (próprio). Retomar aqui o conceito de mesmidade seria sugerir uma articulação do nome aqui formulado (*posse*) com o nome formulado no *De genesi* (*idem*). Não me parece que tal seja legítimo nem que se deva confundir mesmidade com ipseidade, na medida em que mesmidade aponta mais para uma certa permanência da identidade ao longo dos diversos momentos temporais, enquanto ipseidade aponta mais para a autenticidade de quem assim se assume na realização da promessa de si próprio. Para a distinção entre ipseidade e mesmidade, cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990).

⁷⁹ NICOLAU DE CUSA, *De apice theoriae*, h XII, n.º 4, linhas 6-11, p. 119.

⁸⁰ Sobre o carácter enigmático do *posse ipsum* enquanto jogo linguístico, cf. S. DAN-GELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, 290-293 e 308-309.

do olhar, do discurso ou do pensamento. Designar Deus como *posse* é designá-lo em termos afirmativos, mas de um modo tal que a afirmação é sempre passagem para algo que a ultrapassa e transporta assim consigo a própria insuficiência da linguagem humana para designar o que tudo precede e o que se furta a toda a compreensão: “E porque o *posse ipsum* precede todo o poder com acréscimo, não pode nem ser, nem ser nomeado, nem ser sentido, nem ser imaginado, nem ser entendido.”⁸¹

Muitos dos autores que se têm vindo a debruçar sobre este nome divino interpretam-no, na sequência do *possest*, como a consumação de uma inversão do primado do ato sobre a potência no pensamento aristotélico-tomista, como se no *De possest* se desse uma coincidência da potência com o ato e o *De apice theoriae* exprimissem definitivamente a passagem da potência a primeiro plano⁸². Penso que o que se passa é algo de mais radical. Diria que no fundo do pensamento de Nicolau de Cusa havia desde há muito o reconhecimento implícito de que o aparelho conceptual que herdava da filosofia escolástica e em que queria dizer a singularidade do seu pensamento era inadequado a essa originalidade. Assim, mais do que inverter a relação entre ato e potência, o que o autor nos mostra é que conseguiu finalmente libertar-se das categorias de ato e potência para se exprimir, sendo o *posse* mais do que a tradução da potência que se distingue do ato: significa simultaneamente a possibilidade e o poder, uma possibilidade e um poder que só podem ser

⁸¹ NICOLAU DE CUSA, *De apice theoriae*, Memoriale, II, h XII, n.º 19, linhas 4-6, p. 131.

⁸² É um pouco essa a interpretação que suporta uma parte do artigo de Peter CASARELLA “Nicholas of Cusa and the Power of Possible”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV (1990), pp. 35-54, nomeadamente quando afirma (p. 27): “For example, in DAT Cusanus achieves an outright reversal of the Aristotelian-Thomistic priority of God’s actuality. [...] In this sense, *De apice theoriae* offers a more radical teaching on absolute possibility than *De possest*.” Em parte, a tradução de *posse* por *possibility* pode explicar esta leve distorção na interpretação do “*posse*”, devendo, no entanto, ter-se em conta, como Lawrence BOND num contributo sobre este tema, que não terá sido por acaso que Nicolau de Cusa optou pelo conceito de *posse* e não pelo conceito de *possibilitas* (“The Changing Face of Possé. Another Look at Nicholas Cusanus’ *De apice theoriae* (1464)” in K. YAMACKI (Ed.), *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon Press, 2002, p. 36).

considerados na posição absoluta da sua simplicidade. Neste sentido, não podemos deixar de concordar com a tese segundo a qual se encontram visíveis no *De apice theoriae*, pelo menos ao nível do discurso, as marcas de uma mudança significativa que Nicolau de Cusa quis deixar bem expressa⁸³ ao comentar: “A verdade quanto mais clara, tanto mais fácil. Julgava eu, noutro tempo, encontrá-la melhor na obscuridade. A verdade é [dotada] de grande potência, na qual brilha fortemente o *posse ipsum*. Ela clama nas praças, como leste no livro *De idiota* e manifesta-se, em qualquer parte, a ser facilmente descoberta.”⁸⁴ Mas, para além do reconhecimento da simplicidade e da clareza com que determinadas verdades podem aceder ao pensamento e à linguagem, há que sublinhar como esta formulação cusana significa intrinsecamente um novo passo na formulação dos nomes divinos e que esse passo, além de se caracterizar por uma maior simplicidade, se caracteriza por uma emergência definitiva de uma metafísica do possível ou do poder. Para além de se dever destacar a forma como o autor sublinha a preferência deste nome relativamente a outros nomes utilizados anteriormente (como o *possest*⁸⁵), é de ter em conta que é ele próprio a dar indicações, já no final do texto, para ler os seus outros textos precisamente a partir deste e dos seus esclarecimentos, como se todos os seus outros esforços especulativos não fossem senão aparições prévias do *posse ipsum* agora explicitado⁸⁶. Deve também sublinhar-se o facto de Nicolau de Cusa explicitamente diferenciar aquilo que chama *posse ipsum* do que chama *posse cum addito*, uma vez que qualquer acrescento nada efetivamente lhe acrescenta, já que “o poder com acrescento é uma imagem do *posse ipsum*, de que nada há de mais simples”, pois “o poder ser é imagem do *posse ipsum*, o poder

⁸³ Cf. K. FLASCH, *op. cit.*, pp. 36-45 e 634-644.

⁸⁴ NICOLAU DE CUSA, *De apice theoriae*, h XIII, n.º 5, linhas 9-13, p. 120. Infelizmente, decerto por mero lapso, este passo aparece integralmente omitido na versão brasileira acima citada.

⁸⁵ Cf. *idem, ibidem*, n.º 5, linhas 1-6, p. 120.

⁸⁶ Cf. *idem, ibidem*, n.º 16, linhas 1-10, p. 130.

viver é imagem do *posse ipsum* e o poder entender é imagem do *posse ipsum*⁸⁷, pelo facto de que afinal ao “*posse ipsum* nada pode ser acrescentado, porque é o poder de todo o poder”⁸⁸. Este poder de todo o poder significa por um lado a possibilidade de todas as possibilidades, mas significa simultaneamente a força de todo o poder, pois, em alguns casos, Nicolau não hesita em substituir nestas expressões linguísticas a palavra *posse* pela palavra *potestas*, como acontece quando, ao ser-lhe perguntado donde tem o *posse ipsum* essa virtude ou essa força (*virtutem*⁸⁹), responde: “Por isso, o *posse ipsum* é a quiddidade e a hipóstase de todas as coisas, em cuja potestade estão necessariamente contidas tanto as coisas que são, como as que não são.”⁹⁰ E mesmo na última proposição do “Memoriale” a identificação do *posse ipsum* com o Deus unitrino (que havia sido desenvolvida através dos conceitos de *posse facere facientis*, *posse fieri factibilis* e do nexa entre ambos⁹¹) é feita também pela mediação das noções de “fortitudo fortium” e “virtus virtutum”, que remetem para um poder que é algo mais do que mera possibilidade para ser “o vigor dos fortes” e a “força das forças”⁹².

Trata-se efetivamente, no feliz cruzamento operado por Peter Casarella da linguagem de Nicolau com a linguagem de Heidegger, do “poder do possível”, “die stille Kraft des Möglichen”⁹³. É esse poder do possível

⁸⁷ *Idem ibidem*, Memoriale, IV, n.º 20, linhas 1-3, p. 131.

⁸⁸ *Idem, ibidem* Memoriale, I, n.º 17, linha 5. p. 130.

⁸⁹ *Idem, ibidem*, n.º 7, linhas 13-15, p. 122.

⁹⁰ *Idem, ibidem*, n.º 8, linhas 1-3, p. 122.

⁹¹ Cf. *idem, ibidem*, Memoriale, X, n.º 26, linhas 1-4, p. 135.

⁹² *Idem, ibidem*, Memoriale, XII, n.º 28, linhas 1-4. Pensamos que também aqui a versão brasileira não é muito adequada ao traduzir sobretudo “*virtus virtutum*” por “*virtude dos virtuosos*” (Cf. NICOLAU DE CUSA, *O Cume da teoria*, ed. cit., p. 218).

⁹³ Todo o artigo de Peter CASARELLA (“Nicholas of Cusa and the Power of Possible”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV / 1 (1990), pp. 7-34), de um modo aliás extremamente pertinente e brilhante, procura, por um lado, mostrar como o percurso cusano pelos nomes divinos, nomeadamente pelo *Possesse* e pelo *Posse ipsum*, deveria constituir um marco em contrapé da leitura heideggeriana da Metafísica Ocidental como esquecimento do ser e como diluição da diferença ontológica, e por outro lado, como o poder do possível, *die Stille Kraft des Möglichen*, que suporta parte das

que abre as portas do existente, se por este entendermos o ato que realiza os possíveis, e é justamente por isso que o poder do possível se afirma como o fundamento de toda a realidade, por ser o fundamento de todo o poder, ou seja, “o poder de todo o poder, sem o qual nada pode o que quer que seja”⁹⁴.

O poder do possível e a esperança

6. No final deste percurso, penso que é legítimo afirmarmos que encontramos antecipadamente em Nicolau de Cusa não só esta força do possível de que fala Heidegger, mas também o possível que está por detrás do “noch nicht” e do “noch nicht bewußt” do princípio-esperança e do conceito de utopia de Ernst Bloch. Numa introdução à sua análise dos estratos da categoria de possibilidade afirma este filósofo alemão: “Muito frequentemente apresenta-se algo de tal maneira que pode ser. Ou que, inclusivamente, pode ser de maneira diferente da que foi até ao momento, razão pela qual algo se pode fazer nele. Isto não seria, no entanto, possível sem o possível nele e perante ele. [...] Já o facto de que um pode-ser possa ser dito ou pensado não é de maneira alguma evidente. Dá-se aqui ainda algo de aberto, algo que pode ser entendido de modo distinto do que foi até ao momento, que pode ser modificado à sua medida, que pode ser combinado de outro modo, que pode ser mudado. Onde nada já se pode e nada é possível, deteve-se a vida.”⁹⁵ Não ecoam aqui as reflexões de Nicolau de Cusa sobre o *posse ipsum*? Não é o poder do possível que está aqui em causa e que, nos desdobramentos que lhe

considerações de Heidegger na atenção que presta ao primado da possibilidade sobre a atualidade (cf. por exemplo, *Sein und Zeit*, § 63) e que emerge no § 76 desta obra e é retomado na *Carta sobre o Humanismo (Gesamtausgabe, IX, pp. 316-317)* se encontra de algum modo antecipado por Nicolau de Cusa.

⁹⁴ NICOLAU DE CUSA, *De apice theoriae*, h XII, n.º 12, linha 3.

⁹⁵ Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I, § 18, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959, p. 258.

são dados, conduzirão Ernst Bloch à exploração do seu conceito de Utopia? Neste contexto, não pode deixar de parecer estranho que o autor, ao fazer a história da negação da “possibilidade real”, como história da barreira que impediu também a reflexão sobre o “novo” enquanto “categoria irmã do possível” (“das Neue als Schwesterkategorie des Möglichen”), centrando-a na “repugnância do pensamento estático face ao conceito de um mundo da abertura ativa e do horizonte aberto”⁹⁶, e em que inclui tanto Aristóteles, apesar do seu conceito de *dynamei on*, como Hegel, mesmo com a sua “dialética real”, nela incluía igualmente Nicolau de Cusa: “O pressuposto de um ‘uno e todo’ acabado, de um universo em que todo o possível é real, este pressuposto estático foi o que, acima de tudo, fechou a passagem para o espaço do possível aberto. (*Possessit*, perfeito ‘poder-ser’, chama Nicolau de Cusa a Deus, e o próprio Giordano Bruno não deixa na totalidade do mundo nada de possível por realizar). O conceito categorial de possibilidade constitui assim, na sua globalidade, uma terra quase virgem; é o benjamim de entre os grandes conceitos.”⁹⁷ A partir do percurso através do qual procurámos conduzir esta reflexão, manifesta-se claramente injusta esta apreciação de E. Bloch. Em nota de rodapé, remete para a tradução alemã do *De possessit*. Mas se mesmo em relação ao *De possessit* poderemos ter algumas reservas sobre a fundamentação da sua afirmação, elas multiplicam-se quando nos debruçamos sobre o *De apice theoriae* e a forma como aí o conceito de poder é assumido como nome divino e como base do que poderíamos chamar uma metafísica do possível. O filósofo alemão do século XX não conhecia com certeza este texto de Nicolau de Cusa, pois se o conhecesse teria aí encontrado um momento importante para a elaboração desse conceito benjamim de entre os grandes conceitos. Acrescentemos apenas que não é só a Nicolau de Cusa que não é feita inteira justiça. Outros pensadores medievais e também modernos contribuíram com os seus

⁹⁶ *Idem, ibidem*, p. 280.

⁹⁷ *Idem, ibidem*, p. 280.

textos para escrever a história da categoria do possível como integrando intrinsecamente a categoria de real. Efetivamente, com algumas raízes em Henrique de Gand⁹⁸ e na tradição escotista, Suarez definirá como “essência real aquela que pode ser produzida realmente por Deus e ser constituída no ser de um ente atual”⁹⁹. Tal definição suportará uma definição de Metafísica como uma ciência que, ao incidir sobre as essências reais, terá como objeto “o ente enquanto possível”¹⁰⁰, precursora da definição wolffiana de Filosofia como “scientia possibilium”¹⁰¹. Há, pois, toda uma história do possível que poderia ter constituído uma outra base, no mínimo paralela à base dialético-materialista privilegiada por Ernst Bloch, para explorar o cruzamento do possível com o real e para explorar tanto a noção de “noch nicht bewußt” como a noção de função utópica a que ela conduz, como capacidade de abertura para um possível real e para uma conceção de realidade como processo no sentido em que a caracteriza Bloch, ao afirmar que “há, todavia, muito não concluído no mundo”¹⁰², e que “o realizado é simultaneamente brilhante e

⁹⁸ Sobre o parentesco conceptual entre o *possest* e o *posse ipsum* de Nicolau de Cusa e o pensamento de Henrique de Gand e sobre a forma inovadora como estes dois pensadores se inscrevem na problemática das metamorfoses da possibilidade, cf. o incisivo e informado estudo de Mário 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 (Eds.), *op. cit.*, pp. 141-172.

⁹⁹ Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, d. 2, s. 4, 7, *Opera omnia*, hrsg. C. Berton, Paris, 1861, p. 89.

¹⁰⁰ Cf., a este propósito, J.-F. COURTINE, “Realität/Idealität”, in: J. Ritter u. K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VIII, Darnstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, 187-188.

¹⁰¹ Cf. Miguel Baptista PEREIRA, “Metafísica e Modernidade nos caminhos do milénio”, *Revista Filosófica de Coimbra*, VIII/15 (Março de 1999), p. 35-36, que a esta noção wolffiana se refere nestes termos muito significativos (p. 36): “Com a definição de filosofia como ciência do possível, pretendeu Wolff, por um lado, libertá-la da vinculação exclusiva à realidade e, por outro, atribuir-lhe o papel de investigar as razões e as condições universais de possibilidade de todas as coisas, incluindo o pensável e o seu reino de possibilidades e o possibilitante máximo, que é o único possível necessariamente real.”

¹⁰² Ernst BLOCH, *op. cit.*, p. 225.

ensombrecido porque *no realizar há algo que ainda se não realizou*¹⁰³, para concluir: “O verdadeiramente próprio está ainda no homem e no mundo por chegar, acha-se em espera, no temor de perder-se, na esperança de se ganhar. Porque o que é possível tanto pode converter-se no nada como no ser”¹⁰⁴.

O possível de Bloch inscreve-se aqui como fundamento da esperança. Uma “*docta spes*” como o filósofo lhe chama desde as primeiras páginas do livro: “Anseio, espera, esperança necessitam da sua hermenêutica, o amanhecer do que está perante nós exige o seu conceito específico, o novo exige o seu conceito combativo. E tudo isto, ao serviço de um fim: que através do reino da possibilidade partilhado se trace, afinal, criticamente o grande caminho para aquilo a que se aponta necessariamente, ficando orientado de modo permanente para este objetivo. *Docta spes*, a esperança pensada, clarifica assim o conceito de um princípio no mundo, que já não desaparecerá deste.”¹⁰⁵ É a “*docta spes*” que permite encarar o realizado apenas como uma etapa do que está por realizar e em que o homem doutamente e esperançadamente se empenha de um modo participativo¹⁰⁶, pois, equivalente à utopia, “esta expressão na sua concisão e novo rigor significa o mesmo que órgão metódico para o novo, condensação objetiva do que está por vir.”¹⁰⁷ Ou seja: a “*spes*” tem uma dimensão ontológica, na medida em que habita o coração do real e na medida em que esse real é fundamentalmente caracterizado pelo possível, ou seja, pelo poder, como cruzamento entre ser e não ser¹⁰⁸;

¹⁰³ *Idem, ibidem*, p. 221.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 285.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, p. 5.

¹⁰⁶ Cf. *idem, ibidem*, p. 166.

¹⁰⁷ *Idem, ibidem* p. 180.

¹⁰⁸ Não deixa de ser interessante notar que um dos passos em que Ernst Bloch mais densamente se adentra no pensamento cusano é quando, a propósito de Schelling, medita o abismo misterioso em que ser e não ser parecem coincidir, e aprofunda a dinâmica do nada que a si próprio se consome e que se quer encher a si próprio. Por isso, depois de dizer que “*das Nichts ist der Chef Familie von Viellheit, Anderheit und Endlichkeit bei Cusanus*”, afirma: “*Auf diese Weise kommt ein Material herein, und dieses Nichts*

mas, ao ser *docta*, pensada e concebida, adquire simultaneamente uma dimensão antropológica, tornando-se princípio de ação e de orientação do homem no mundo. Mas a remissão que a sua caracterização como *docta* comporta inscreve, em Nicolau de Cusa, o conhecimento na consciência da ignorância, o que faz com que o “noch nicht bewußt” de que fala Bloch seja, à luz do pensamento cusano, uma condição inultrapassável da humana finitude de ser e de conhecimento, intensificando o conteúdo de esperança que dela resulta.

Esta dimensão antropológica da esperança, imbuída de um profundo sentido místico, atravessa toda a obra de Nicolau de Cusa, nomeadamente os seus sermões, cruzando-se não raras vezes com o tema da “douta ignorância” a que oferece, não explicitamente como “docta spes”, mas como “vera spes” ou “indubia spes”, um contraponto indispensável, adquirindo, naturalmente, um sentido escatológico que o ilumina e que, como é óbvio, marcará a grande diferença entre Nicolau de Cusa e Ernst Bloch. No sermão 166, por exemplo, declara que “a verdadeira esperança está na mente incorruptível”, que “vivemos na esperança” e que “a esperança não é senão a vida da alma racional unida à animalidade” colocando o “homem no futuro e acima do tempo”¹⁰⁹. A esperança é assim o sinal do que permanece escondido dentro do próprio homem: “Quando pelo coração acreditamos na justiça”, diz o cardeal alemão, “e temos aquilo em que acreditamos numa indúbia esperança, então aquilo que de futuro esperamos depois deste mundo está em nós escondido, e a esperança não é senão o ato de estar expectante.”¹¹⁰ E a

ist wieder das Nichterfüllte, nicht nur das Zehrende, das die Anderheit macht und die Vielheit, sondern auch das sich selbst Verzehrende, die zehrende Sehnsucht, die Leere, die sich füllen will, der Hunger, der Anfang, die unendliche Gier des leeren Daß und daß und Daß Setzung.” (*Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956*, Bd. 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 236.

¹⁰⁹ NICOLAU DE CUSA, Sermo CLXVI “Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt”, h XVIII₃, n.º 3, p. 214.

¹¹⁰ *Idem, ibidem*, n.º 3, linhas 9-12 e n.º 4, linha 1, p. 214.

esperança cruza-se assim com o tema da “filiatio” entendida como processo de “deificatio”: “se esperamos tornarmo-nos filhos de Deus como Cristo, já Cristo está escondido em nós e é nele que esperamos a filiação de Deus.”¹¹¹ Neste mundo apenas encontramos alimento da esperança, havendo assim uma indissociabilidade entre esperança e enigma: “aqui o alimento é-nos ministrado em enigma, sob a esperança, porque este mundo não é capaz da verdade.”¹¹²

Neste contexto e como conclusão deste percurso pelos nomes divinos numa articulação entre poder, possível e esperança, não deixa também de ser interessante a última parte do sermão 222, em que, a propósito do versículo 14 do Salmo 91 (90), Deus diz libertar o que nele espera e exaltar aquele que conhece o seu nome. A esperança aparece de tal modo vinculada ao conhecimento do nome (o qual exprime o conhecimento do poder que é aquele a quem se refere) que o autor diz expressamente: “O conhecimento do nome arrasta consigo a esperança da graça tal como o conhecimento do nome do fogo que comunica o calor a partir de si e sem inveja dá a esperança certa de que aqueça àquele que a ele acede.”¹¹³ Ou seja, o conhecimento do nome não proporciona apenas uma contemplação daquele que sob esse nome é designado, mas, porque há uma força inscrita nos nomes¹¹⁴, proporciona a captação da força que nele se contrai e a aproximação das suas propriedades e da sua dinâmica interna.

Poderíamos assim dizer que se, em Nicolau de Cusa, o percurso dos nomes divinos conduz à percepção da força do poder e das potencialidades reais inscritas no possível, a presença no homem dessa força e dessas potencialidades tem também um nome, um nome que se chama

¹¹¹ *Idem, ibidem*, n.º 4, linha 1-4, p. 214.

¹¹² *Idem, ibidem*, n.º 4, linhas 13-16, p. 214.

¹¹³ *Idem*, Sermo CCXX “Qui habitat”, h XIX2, n.º 12, linhas 19-22, p. 126.

¹¹⁴ Sobre a força do nome e da palavra em Nicolau de Cusa cf. João Maria ANDRÉ, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier, Paulinus Verlag, 2006 (Trier Cusanus Lecture, H. 12), texto retomado no capítulo 8 deste livro.

esperança, verdadeira e indubitável, em que, afinal, se acende a força das utopias que não se fecha numa espera contemplativa mas se concretiza numa dinâmica transformadora que faz do presente o início do futuro, por vir, a caminho nos passos com que para ele caminhamos.

3.^a PARTE

DIÁLOGO

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 11

CONHECER É DIALOGAR: AS METÁFORAS DO CONHECIMENTO E A SUA DIMENSÃO DIALÓGICA

1. Encontramo-nos na segunda década do século XXI, num horizonte de planetarização e universalização da cultura em que pareceriam criadas as condições para a realização da humanidade em diálogo, tendo como polos de atração a solidariedade e a justiça. Mas encontramos também numa conjuntura em que a globalização, mobilizada por forças e interesses económicos, nos oferece um mundo mais marcado pela homogeneização e pela uniformização do que pelo respeito perante a diferença e a singularidade do humano nos seus diversos rostos e na suas identidades plurais. Nesta Babel em que nos movimentamos, multiplicam-se, por imperativo das leis do mercado, os contactos e as conexões sob a forma de trocas e de transações, gerando as mestiçagens do efémero, num hibridismo epidérmico em que o nosso conhecimento é paradoxalmente feito dos nossos desconhecimentos mútuos e da ignorância das nossas fontes, das nossas origens e dos nossos sentidos.

Nas raízes profundas da nossa história mergulham as nossas memórias, mas também a afirmação dos nossos projetos e a configuração do nosso futuro. E as efemérides servem também para redescobrir e reler essas raízes. Ora nos últimos anos, celebrámos, entre outras, as efemérides seguintes: a chegada dos ocidentais europeus a terras americanas, com o início de um processo de destruição que, sob a égide da expansão da fé, devastou, com base no poder das armas, povos e culturas com

séculos de história; os quatrocentos anos do nascimento de Descartes, cuja filosofia abriu uma das mais fortes correntes da subjetividade moderna, afirmando, como tem sublinhado o filósofo argentino Enrique Dussel, o “ego cogito” num paralelismo esclarecedor com a escrita a ferro e fogo do “yo conquisto” com que Hernán Cortés assegurava a soberania espanhola no México do século XVI¹; finalmente, os seis séculos do nascimento de Nicolau de Cusa, filósofo e teólogo alemão, peregrino de uma Europa que já então se encontrava duplamente entre dois mundos, o mundo medieval e o mundo moderno, mas também o mundo mediterrânico e o mundo-universo. Se Cortés e Descartes convergem numa afirmação do sujeito como vontade de poder e de domínio, sendo o racionalismo cartesiano, pelas características do conhecimento como representação clara e distinta do sujeito que o constrói, o equivalente, em termos cognoscitivos, do imperialismo de Cortés, já o conjeturalismo cusano, o seu simbolismo e a sua *aenigmatica scientia* pressupõem uma outra capacidade de relacionamento com o mundo das coisas naturais, humanas e divinas, em que o poder do homem, assumido nas suas limitações e na sua radical finitude, se cruza com a força das palavras e encontra na dimensão dialógica uma das suas principais características. Eusebio Colomer chamou-lhe, com razão, “um pensador na fronteira de dois mundos”², mas é necessário que tomemos consciência de que uma fronteira é tanto aquilo que separa como aquilo que une e, por isso, a situação de fronteira agudiza uma especial sensibilidade perante a diferença, ao mesmo tempo que potencia o reconhecimento do diálogo como forma privilegiada de acesso à verdade dos outros que, na sua alteridade, são sempre a presença oculta do Não-outro.

É neste contexto de globalização que gostaria de procurar fundamentar a tese de que, neste autor, o processo de conhecimento é assumido,

¹ Cf. E. DUSSEL, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001, pp. 443-444.

² Cf. E. COLOMER, “Nicolau de Cusa (1401-1464). Um pensador na fronteira de dois mundos”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 20 (1964), pp. 5-62.

com todas as suas consequências, como um processo profundamente dialógico. Sem desconhecer que alguns o caracterizaram como um dos antecipadores da metafísica moderna e que outros o definiram como um dos pré-teorizadores das bases da nova ciência, procurarei mais uma vez mostrar que, nessa situação de fronteira em que viveu, conseguiu abrir caminhos que nem sempre foram vislumbrados nos séculos seguintes e que nos será interessante recuperar nesta ponte que com ele restabelecemos. Se conseguirmos perceber que, para ele e como resposta aos desafios da sua época, conhecer é dialogar, melhor poderemos assumir de uma forma criativa a sua herança, afirmando no diálogo a nossa esperança de estarmos na verdade, de forma plural e partilhada, cumprindo-a na concórdia e na igualdade, fonte de todo o conhecimento, de todo o amor e de toda a justiça.

Não seria difícil abordar a natureza dialógica do pensamento de Nicolau de Cusa se nos quiséssemos centrar em aspetos importantes, mas não nucleares, da sua atividade filosófica. Assim, se percorrermos a forma de elaboração da sua obra, deparamo-nos com um conjunto de escritos que assumem expressamente a forma de diálogo. Desde o *De Deo abscondito*, passando pelo *De genesi* e tendo como momento alto os quatro diálogos do *Idiota*, até chegarmos ao *De possesset*, ao *De non aliud*, ao *De ludo globi* e, finalmente, ao *De apice theoriae*, vemos que a forma dialógica de apresentação foi uma das que ele mais privilegiou na elaboração dos seus textos. Além disso, outros escritos, que não assumem explicitamente o diálogo como modo de expressão, são também profundamente dialógicos na sua formulação, como é o caso do *De visione Dei*, todo ele construído como um solilóquio com Deus³. Em alguns casos, optou Nicolau de Cusa pela forma estilística do tratado, mas, mesmo assim, como acontece frequentemente no *De coniecturis*, a presença do outro com o qual se dialoga insinua-se permanentemente nas respetivas formas discursivas. E não

³ Sobre as dimensões dialógicas do *De visione Dei*, cf., mais adiante, o capítulo 13 deste livro.

podemos também esquecer que grande parte da sua atividade especulativa se condensou em textos epistolares, por um lado, e em sermões, por outro. Ora tanto no primeiro caso como no segundo, estamos igualmente perante formas distintas, mas convergentes nos seus traços essenciais, de realizar o pensamento e o discurso como diálogo. Esta seria uma via possível para perseguir o tema do diálogo em Nicolau de Cusa, mas, ficando por aí, estaríamos a um nível demasiado extrínseco. Quando pretendemos defender a tese que aqui apresentamos, pressupomos que a forma discursiva do diálogo mais não é do que a resposta metodológica a uma exigência mais profunda do seu próprio pensamento. Avançaríamos um pouco mais se, num cruzamento de fontes e influências, víssemos como todo o seu projeto filosófico é também um projeto profundamente dialógico. Inspirando-se, sobretudo, no platonismo e no neoplatonismo, seria reduzir a sua filosofia classificá-lo historiograficamente apenas como um expoente do neoplatonismo renascentista. Na sua obra cruzam-se inspirações aristotélicas com inspirações platónicas num diálogo fecundo que, em alguns casos, proporciona soluções de convergência para problemas em que escolas diferentes se digladiavam, como é o caso das ideias inatas, cruza-se a Escola de Chartres com o pensamento tomista, cruza-se o Pseudo-Dionísio com os escritos herméticos, produzindo uma filosofia que não é um mero sincretismo, mas que tem a força original que só os grandes pensadores, que sabem que “pensar” é “pensar com”, conseguem atingir. Percorrendo este caminho, mostraríamos que o pensamento de Nicolau de Cusa é dialógico, mas estaríamos ainda na periferia da tese que pretendemos assumir, ao afirmar que, neste autor, conhecer é dialogar.

É, pois, no núcleo mais intrínseco do próprio processo do conhecimento, na fundamentação aduzida para caracterizar a via humana de acesso à verdade, que vamos pretender situar esta dimensão dialógica. O ponto de partida para a nossa tese é o de que em Nicolau de Cusa se perspetiva já uma noção de experiência como diálogo com a realidade, quer se assuma como realidade o mundo das coisas que nos rodeiam, o

nosso mundo interior com que entramos experiencialmente em contacto com elas, ou o mundo divino que nesses dois mundos se nos oferece na sua gratuidade e nos constitui na nossa liberdade⁴. Para concretizar esta proposta de abordagem do conhecimento em Nicolau de Cusa, começaremos, num primeiro momento, por abordar os pressupostos e os pontos de partida em que se pode fundamentar a conceção dialógica do conhecimento neste autor: em primeiro lugar, uma metafísica do dom, em segundo lugar, o papel central do conceito de igualdade para perceber o processo do conhecimento como *assimilatio* e, em terceiro lugar, a identificação da igualdade, na qual reside a verdade precisa, com o Verbo. Destes pressupostos derivam dois traços que constituem as condições de possibilidade de afirmação do conhecimento humano como diálogo: o carácter inefável do verbo divino, que, na sua inefabilidade, se constitui como condição de todos os efáveis, e a “douta ignorância” como expressão da condição antropológica do homem face ao ser e face à verdade. Num segundo momento, aprofundaremos os dois traços que, sendo essenciais para a definição do conhecimento na gnosiologia cusana, transportam já simultaneamente a sua carga dialógica: a noção de conjectura, por um lado, e a noção de símbolo, por outro. A sua abrangência permitirá, simultaneamente, ver como essa carga dialógica atinge tanto o conhecimento de Deus como o conhecimento do mundo, os quais se constituem, juntamente com os outros homens, como co-interlocutores da relação que, mediante eles, se estabelece entre a nossa mente e a verdade. Ser-nos-á, então possível avançar para o ponto central da nossa proposta, mostrando como algumas das principais metáforas através das quais é apresentado o processo do conhecimento transportam, na

⁴ Inspiramo-nos aqui em algumas das teses defendidas por Richard SCHAEFFLER em *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, München, Alber, 1995, apesar de abordarmos um autor, Nicolau de Cusa, e um período histórico, o Renascimento, que são anteriores aos que ele constitui como centro da sua reflexão, mas que, pela posição que nele pressentimos, parece antecipar a consciência dos limites da lógica transcendental kantiana e intuir já as virtualidades da percepção do conhecimento como uma experiência dialógica com a realidade.

sua formulação, a relação dialógica. Assim, veremos, primeiro, como as metáforas da criação são metáforas do conhecimento e vice-versa, permitindo tal circularidade uma iluminação recíproca na compreensão dos respectivos processos, e abordaremos depois algumas metáforas da mente através das quais se perspectiva o conhecimento conjectural do mundo e se postula a complementaridade das suas múltiplas vias de acesso. Num último momento veremos como a dimensão dialógica do conhecimento, como “*assimilatio unitiva*”, se consuma na noção de concórdia, expressão da indissociabilidade de uma *scientia veritatis* com uma *scientia amoris*, impensável também sem a referência à igualdade que constitui, afinal, o princípio, o meio e o fim de todo este projeto filosófico.

Pressupostos e fundamentação do conhecimento como diálogo

2. Toda a experiência de diálogo supõe, na sua radicalidade, uma abertura àquilo que nos funda na relação com o outro, uma atitude de acolhimento do que assim se nos oferece no dom da sua palavra e do seu discurso, porque primeiro se nos oferece no dom do ser. O diálogo é, assim, a experiência do conhecimento como dom livre e gratuito do outro na sua alteridade, porque é a experiência da gratuidade do próprio ser e da própria existência. E a essa experiência do dom do outro responde o homem, no diálogo, com a doação de si próprio. Ora acontece que, desde o *De docta ignorantia*, assume Nicolau de Cusa como experiência fundadora do conhecimento e da reflexão, como fundamentação da sua atividade filosófica no que de mais original comporta, essa experiência do dom: “Recebe agora, venerável Padre, o que eu desejava atingir já há muito, pelas vias diversas das ciências, mas que antes não consegui, até que, ao regressar da Grécia por mar, fui levado – segundo creio, por um dom do alto, do Pai das Luzes de quem deriva todo o dom excelente – a abraçar incompreensivelmente o incompreensível na douda ignorância, transcendendo o que é humanamente cognoscível das verdades incor-

ruptíveis.”⁵ É toda a filosofia cusana que é aqui colocada sob o signo do dom, a partir da experiência da crença, sendo esse dom que se constitui como condição de possibilidade da realização da filosofia na sua dinâmica de busca e de pesquisa, podendo dizer-se, com Martin Thurner, que “os dons de Deus são assim metodicamente refletidos pelo Cusano como as condições de possibilidade *a priori* da busca de Deus pelo intelecto humano”⁶. Mas o dom divino oferece-se, por outro lado, como conteúdo dessa busca, ou seja, como objeto da própria reflexão que depois o aprofunda conceitualmente.

É em torno dessa metafísica do dom que se elaboram alguns dos opúsculos escritos entre 1441 e 1447, com especial destaque para o *De quaerendo Deum* e para o *De dato patris luminum*. No primeiro destes escritos, o dom divino aparece-nos como o que nos movimenta para o “Deus absconditus”, não só porque proporciona a luz que permite ao homem vislumbrá-lo, mas também porque proporciona outras luzes, sob a forma de teofanias, constituídas como vestígios para que dialogicamente se possa caminhar para a sua fonte: “Ele é aquilo do qual a criatura tem aquilo que é, a vida e o movimento; na sua luz, está todo o nosso conhecimento, de tal modo que não somos nós que conhecemos, mas ele que conhece em nós. E quando ascendemos ao conhecimento dele, ainda que nos seja desconhecido, movemo-nos, todavia, na sua luz, que penetra no nosso espírito para que, na sua luz, para ele avancemos. Por isso, dele depende o ser e o ser conhecido.”⁷ É, pois, Deus que, querendo ser procurado, “dá àqueles que o procuram a luz sem a qual não pode ser

⁵ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, “Epistola auctoris”, Editio minor, n.º 263, linhas 3-9, pp. 98-100.

⁶ Cf. M. THURNER, “Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus”, in: Martin THURNER (Hrsg.), *Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, p. 170. Sobre esta filosofia do dom, cf. também, do mesmo autor, *Gott als offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, esp. pp. 189-220.

⁷ NICOLAU DE CUSA, *De quaerendo Deum*, cap. 2, h IV, n.º 36, linhas 6-12, pp. 25-26.

procurado”⁸. Neste contexto, a procura do homem é já uma resposta a um apelo dialógico de Deus, que, teofanicamente, se nos oferece, como refere o *De dato patris luminum*, o escrito em que mais excelentemente se desenvolve toda esta metafísica do dom em torno do versículo da carta de Tiago: “Tudo o que de ótimo nos é dado e todo o dom perfeito vem do alto, do pai, fonte de toda a luz.”⁹ É neste texto que a criatura é definida como um deus dado que resulta da doação do próprio Deus que dá e se dá, mas que não pode ser recebido da forma como se dá, já que o bem ótimo, difundindo-se a si próprio¹⁰, é acolhido parcialmente de modo histórico e temporal: “Parece, pois, que são o mesmo Deus e a criatura: segundo o modo do dador, Deus; segundo o modo daquilo que é dado, criatura. Não haverá senão um só uno que toma nomes diversos segundo a diversidade dos modos.”¹¹ Nesta metafísica do dom funda-se uma dupla dimensão ontológica, da identidade e da diferença, reconhecida por Klaus Jakobi como ponto nuclear de toda filosofia cusana¹² e fundamentação para todo o processo de conhecimento como diálogo. Aliás, não deixa de ser interessante constatar que, quando Nicolau de Cusa, neste escrito, procura ilustrar metaforicamente tal metafísica do dom, recorre precisamente ao exemplo do diálogo entre o mestre e o discípulo: “O discípulo é iluminado pela palavra do mestre, quando a sua força racional pelo dom da razão iluminada do mestre, é atraída ao ato pelo espírito da sua palavra que penetra nele.” E acrescenta o autor, concluindo a comparação: “Mas toda esta iluminação atuante que é dom do alto, desce do pai de todos os dons, e estes dons são luzes, ou seja,

⁸ *Idem, ibidem*, n.º 39, linhas 3-4, pp. 27-28.

⁹ TIAGO, 1, 17.

¹⁰ NICOLAU DE CUSA, *De dato patris luminum*, cap. 2, h IV, n.º 97, linhas 12-13, p. 72.

¹¹ *Idem, ibidem*, cap. 2, h IV, n.º 97, linhas 15-18, p. 72.

¹² Cf. K. JAKOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1969, p. 152.

teofanias.”¹³ Esta metafísica do dom assenta numa convertibilidade do dom com a verdade¹⁴ e é por isso que ela se afirma como condição de possibilidade da dimensão dialógica do conhecimento. Não se pense, no entanto, que esta doação divina anula, no percurso que inaugura, a liberdade do homem. É que a gratuidade do dom é a gratuidade também da própria liberdade humana, como se pode depreender do outro texto, o *De visione Dei*, em que, numa linguagem profundamente poética e mística, se dá igualmente corpo a esta experiência fundamental da especulação cusana: “E como te darás a mim, se também me não deres a mim próprio? E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim, respondes dizendo: sê tu teu e eu serei teu.” E, logo a seguir, a interrogação, transforma-se, mais uma vez dialogicamente, em hino de louvor: “Ó Senhor, suavidade de toda a doçura, colocaste na minha liberdade a possibilidade de eu ser, se quiser, de mim próprio. Por isso, se eu não sou de mim próprio, tu não és meu.”¹⁵ Pode, pois, dizer-se que a experiência dialógica do dom de Deus é, simultaneamente, a experiência da nossa liberdade.

O segundo pressuposto para entender o processo do conhecimento em Nicolau de Cusa, tanto na sua dimensão vertical, como na sua dimensão horizontal, como um processo dialógico, radica no conceito de igualdade que aparece como uma autêntica chave de toda a sua teoria do conhecimento, por ser, também uma chave fundamental de toda a sua metafísica. O seu lugar no pensamento deste autor viu-se recentemente valorizado com a investigação de Harald Schwaetzer inteiramente dedicada a este conceito¹⁶, embora já anteriormente, de modo mais ou menos explícito,

¹³ NICOLAU DE CUSA, *De dato patris luminum*, Cap. 1, h IV, n.º 94, linhas 10-15, pp. 69-70.

¹⁴ Cf. M. THURNER, *op. cit.*, p. 175.

¹⁵ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 7, H. VI, n.º 25, linhas 11-17, pp. 26-27.

¹⁶ Cf. H. SCHWAETZER, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2004, 2. Auf.

outros comentadores há bastante tempo tivessem chamado a atenção para a sua importância¹⁷. No contexto desta nossa reflexão, mais do que uma exploração sistemática desse conceito, da sua génese ou da sua evolução no pensamento cusano, interessa-nos mostrar como a articulação entre unidade e igualdade, por um lado, igualdade e verdade, por outro, e, além disso, unidade e alteridade por outro ainda, constituem um fundamento para perceber a natureza dialógica do conhecimento. Diga-se, para começar, que, se o conceito de igualdade corresponde, desde o *De docta ignorantia*, à necessidade de pensar a expressividade interna do Máximo, que, na sua plenitude, não pode deixar de gerar a repetição de si próprio (“Vê-se claramente a geração da igualdade pela unidade quando se observa o que é a geração. Com efeito, a geração é a repetição da unidade ou a multiplicação da mesma natureza, que procede do pai para o filho”¹⁸), ele encontra também, desde essa primeira obra, ainda que de uma forma implícita, claras implicações gnosiológicas, quando se verifica que a definição da verdade como o que não é suscetível de mais nem de menos¹⁹ coincide precisamente com a definição da igualdade como repetição da unidade²⁰. É justamente esta equivalência entre unidade, igualdade e verdade que está subjacente a uma das primeiras afirmações da “douta ignorância” como incompreensibilidade da verdade precisa: “com efeito, a verdade não é suscetível de mais nem de menos e consiste em algo de indivisível, não a podendo medir com precisão nada que não seja o próprio verdadeiro, tal como o que não é círculo não pode medir o círculo, cujo ser consiste em algo de indivisível”²¹. A mesma argumentação é aduzida no *De Deo abscondito*, segundo o qual, “a verdade é uma só, a unidade é uma só e a verdade coincide com a

¹⁷ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 15-22.

¹⁸ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 8, Editio minor, n.º 23, linhas 1-4, p. 32.

¹⁹ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 3, Editio minor, n.º 10, linhas 2-3, p. 14.

²⁰ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 8, Editio minor, n.º 23, linhas 9-11, p. 32.

²¹ *Idem, ibidem*, cap. 3, n.º 10, linhas 2-6, p. 14.

unidade”²². Pode, pois, dizer-se, com razão, que o conceito de igualdade constitui o fundamento de toda a sua teoria da verdade²³, posição explicitamente sustentada tanto no *De aequalitate*, onde se afirma que “sem igualdade não se entende a verdade que é a adequação do intelecto e da coisa”²⁴, como no *Compendium*, segundo o qual “retirada a igualdade nada permaneceria da verdade, porque na verdade apenas se encontra a igualdade”²⁵. Ora estando a igualdade reservada exclusivamente à dimensão intratrinitária, em que se traduz, afinal, o conhecimento? Naquilo que é a igualdade fora da unidade: na semelhança. A semelhança é a presença da unidade na alteridade e na finitude, compreendendo-se, assim, a tese segundo a qual “o conhecimento se faz por semelhança”, ao mesmo tempo que se afirma que “o objeto de todas as potências cognoscitivas é a igualdade, cuja semelhança põe em ato todas as potências cognoscitivas”²⁶. No processo do conhecimento, mais não podemos conseguir, porque nos movemos no mundo das semelhanças, que é o mundo da alteridade e, por isso, “a unidade da verdade inatingível conhece-se na alteridade conjetural”²⁷, razão pela qual, “jamais se esgota o crescimento da apreensão da verdade”²⁸. A consciência de que todos nos movemos numa relação de alteridade com a unidade da verdade, funda, nessa mesma alteridade, a possibilidade de entender o conhecimento como diálogo: diálogo de mentes finitas, que criam e tro-

²² *Idem*, *De Deo abscondito*, h IV, n.º 5, linhas 2-3, p. 5.

²³ Cf., para esta articulação entre igualdade e verdade, num confronto com a mesma articulação no pensamento de Tomás de Aquino, M. ALVAREZ-GÓMEZ, “Adecuación e identidad. Sobre la idea de verdad en Santo Tomás y Nicolás de Cusa”, *Anales de la Cátedra Francisco Suarez*, 4 (1964), 5-52.

²⁴ NICOLAU DE CUSA, *De aequalitate*, h X₁, n.º 27, linhas 13-14, p. 36.

²⁵ *Idem*, *Compendium*, cap. X, h XI₃, n.º 34, linhas 18-19, p. 27.

²⁶ *Idem*, *ibidem*, cap. 10, h XI₃, n.º 32, linhas 4-7, p. 25.

²⁷ *Idem*, *De coniecturis*, L. I, “Prologus”, h III, n.º 2, linhas 9-10, p. 4. Sobre esta relação entre unidade e alteridade como constitutiva do conhecimento, sobretudo no *De coniecturis*, cf. J. STALLMACH, “Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De quaerendo Deum*”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 11 (1975), 86-116.

²⁸ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, “Prologus”, h III, n.º 2, linhas 5-6.

cam os seus mundos conjecturais próprios no aperfeiçoamento do seu processo assimilativo da verdade, para cuja igualdade tendemos, mas que jamais podemos atingir.

O terceiro pressuposto para a afirmação da natureza dialógica do conhecimento reside na identificação da igualdade, enquanto correlato da expressividade interna da Trindade, com o Verbo que é, afinal, a tradução discursiva do princípio fundante e, assim, de algum modo, a afirmação da natureza dialógica da própria Trindade e da relação da Trindade com o mundo da criação. Presente nos inúmeros sermões que aprofundam o primeiro versículo do Evangelho de João, “No princípio era o Verbo” ou “E o verbo fez-se carne”²⁹, esta conceção expressionista³⁰ insinua-se já no *De docta ignorantia* na reformulação da Trindade como máximo inteligente, máximo inteligível e entender como o nexo de ambos³¹, aparece também na reflexão sobre o conceito absoluto do *Idiota de sapientia*, que, sendo “a igualdade de todos os formáveis”, “chama-se verbo ou razão de Deus”³², mas está sobretudo presente no *De aequalitate* e no *De principio*. Se, no primeiro destes textos, a igualdade, ao conhecer-se, gera o conceito de si que é o seu verbo como igualdade da igualdade, dir-se-á no segundo que “o logos é o verbo consubstancial ou a razão do Pai, o definido que se define a si mesmo, complicando em si todo o definível”³³, sendo da sua natureza, enquanto logos, “falar ou manifestar-se”, “falar sensivelmente nas coisas que são sensíveis”, mas

²⁹ Cf., para a articulação da igualdade com o verbo numa conceção de Trindade como manifestação absoluta G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusani nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana Editrice, 1958, pp. 141-148.

³⁰ Sobre o paradigma expressionista como paradigma do pensamento cusano cf., em especial D. DUCLOW, *The Learned Ignorance: Its Symbolism, Logik and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, Bryn Maur College, 1974; *Idem*, “The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa’s Theory of Language”. *Bijdragen*, 38 (1977), 282-299.

³¹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, Editio minor, n.º 28, linhas 3-7, p. 38.

³² *Idem*, *Idiota de sapientia*, L. II, h V, n.º 34, linhas 12-14 e n.º 35, linha 1, p. 67.

³³ *Idem*, *De principio*, h X_{2b}, n.º 9, linhas 4-6, p. 7.

também, de um modo mais elevado, “é o logos que fala em todos os seres dotados de razão”³⁴, já que todas as criaturas, como diz o *Compendium*, não são senão diversas palavras em que o Verbo se manifesta em signos diversos³⁵. É também esta interpretação das criaturas como palavras divinas que está na base do tratamento original dado por Nicolau de Cusa à metáfora do mundo como livro, transformando-se a respetiva leitura num diálogo com o que nele está escrito³⁶.

Entretanto, para que destes pressupostos se possa passar para uma perceção do conhecimento como ato dialógico, importa ter em conta dois outros traços decisivos do pensamento cusano que condicionam a forma de o homem estar no conhecimento ou, talvez mais precisamente, ser conhecimento. O primeiro desses traços tem a ver com a natureza inefável do Verbo, que, nessa sua inefabilidade, se constitui como condição de todos os efáveis. São inúmeros os passos em que Nicolau de Cusa exprime este princípio, mas poderia tomar-se como exemplo um texto do *De filiatione Dei*, especialmente significativo no contexto em que surge, dado que marca também, com essa mesma dimensão dialógica, a natureza dinâmica da própria filiação: “Portanto, convém que suponhas que o uno, que é o princípio de todas as coisas, é inefável, na medida em que é o princípio de todos os efáveis. Tudo aquilo que se pode exprimir, não exprime o inefável, mas toda a expressão diz o inefável. O uno, o pai ou o gerador do Verbo é, com efeito, tudo aquilo que é dito em qualquer

³⁴ *Idem, ibidem*, n.º 16, p. 20.

³⁵ *Idem, Compendium*, cap. 7, h XI₃, n.º 21, linhas 1-4, p. 16.

³⁶ Cf. entre outros textos, NICOLAU DE CUSA, Sermo VIII “Signum Magnum”, h XVI₂, n.º 16, linhas 10-20, pp. 154-155; *De genesi*, cap. 4, h IV, n.ºs 171-172, pp. 121-122; *De filiatione Dei*, cap. 2, h IV, n.º 57, linhas 8-9, p. 43; *De beryllo*, h XI₁, n.º 66, linhas 3-8, pp. 76-77; *Idiota de sapientia*, L. I, h V, n.º 4, linhas 5-11, p. 7. Sobre esta metáfora, cf. João Maria ANDRÉ *Sentido simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, pp. 413-424; Martin THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, pp. 84-89. Cf. ainda, numa interpretação que visa aproximar o tratamento cusano deste tema com a autonomia do sujeito moderno, H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, pp. 58-67.

palavra, significado em qualquer sinal e assim sucessivamente.”³⁷ Este verbo inefável é a condição transcendental do nosso conhecimento e da nossa linguagem, sendo numa relação dialógica com ele que se vai perfazendo a nossa relação com a verdade, pois, como também é afirmado no mesmo opúsculo, “o nosso verbo intelectual é a receção do verbo intelectual inefável”. O segundo traço que, a partir dos pressupostos referidos, configura o conhecimento como diálogo diz respeito à dimensão antropológica da “douta ignorância”, na medida em que, definindo a condição do homem face à verdade, numa relação de alteridade, define o próprio ser do homem como ser inconcluso, a caminho, em relação³⁸. Dada a improporcinabilidade entre o finito e o infinito e a impossibilidade de, por uma via comparativa, chegarmos ao conhecimento do infinito, realizamos o nosso desejo intelectual no processo infinito do conhecimento como processo infinito da consciência da nossa ignorância: “Se o nosso desejo não é em vão”, dirá a concluir o primeiro capítulo do *De docta ignorantia*, “desejamos saber que ignoramos. Se pudermos chegar plenamente a isso, atingiremos a douta ignorância.”³⁹ Assim, a perfeição da natureza humana parece realizar-se numa infinda procura da verdade infinita, ou seja, num peregrinar e numa itinerância rumo a um objetivo que permanentemente nos foge, sendo, pois, evidentes as implicações antropológicas que transformam o homem e o conhecimento num processo inconcluso, numa tarefa sempre iniciada, mas jamais acabada, num jogo que se perfaz nas múltiplas tentativas de aproximação, cuja dimensão dialógica a metáfora do polígono e do círculo, no 3.º capítulo desta obra⁴⁰, tão bem exprime: “Assim, o intelecto que não é a verdade

³⁷ *Idem*, *De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, n.º 73, linhas 1-6, p. 54. Cf. também *De quaerendo Deum*, cap. 1, h IV, n.º 26, linhas 7-11, p. 18 e *Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 68, linhas 1-6, p. 104.

³⁸ Sobre a dimensão antropológica da “douta ignorância”, cf. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, “Nicolás de Cusa. Idea de un humanismo cristiano”, *Folia Humanística*, 2 (1964), pp. 921-927. Cf. também o capítulo 1 deste livro.

³⁹ *Idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 1, Editio minor, n.º 4, linhas 11-13, p. 8.

⁴⁰ *Idem*, *ibidem*, L. I, cap. 3, Editio minor, n.º 10, linhas 6-13, p. 14.

jamais compreende a verdade de modo tão preciso que ela não possa ser compreendida de modo infinitamente mais preciso, pois ele está para a verdade como o polígono para o círculo: por mais ângulos que tenha inscritos, tanto mais semelhante será ao círculo, mas nunca será igual, ainda que se multipliquem os seus ângulos até ao infinito, a não ser que se resolva na identidade com o círculo.”

A natureza conjectural e simbólica do conhecimento como expressão da sua natureza dialógica

3. É no contexto da reflexão sobre o conhecimento como jogo entre unidade e alteridade que emerge, como categoria central da gnosiologia cusana, a noção de conjectura que define o conhecimento justamente na sua positividade. Tal noção, tomando como suporte a ideia de que o ser, na sua plenitude fontal, é unidade e de que os entes do mundo são participações, na alteridade, dessa unidade, desenvolve-se aplicando a mesma estrutura ao conhecimento, para mostrar como a verdade é unidade, sendo o conhecimento humano da verdade unidade na alteridade. O cruzamento destes dois planos, o metafísico e o gnosiológico, permite concluir o seguinte: a alteridade, na medida em que resulta da expressividade externa da unidade, só nessa unidade se pode conhecer; no entanto, sendo o homem alteridade, o seu movimento cognoscitivo está circunscrito a essa mesma alteridade; por isso, só captando a unidade na alteridade, ou seja, a unidade que circula na alteridade, é possível ao homem realizar o processo ascensivo da alteridade à unidade, numa dialética entre a imparticipabilidade e a participabilidade da unidade: “Se entendes que a unidade é ao mesmo tempo participável e imparticipável, penetrarás na força daquilo que disse. A unidade não é participável na sua simplicidade precisa. Mas, porque a multiplicidade não é sem a sua participação, ela é participável, mas na alteridade e não tal como é. Por isso, a razão intui a participabilidade de unidade na alte-

ridade.”⁴¹ Transposta esta conclusão para a esfera do conhecimento, o autor dirá logo a seguir que “é claro, portanto, que o verdadeiro não é participável senão na alteridade”⁴². Só neste contexto se percebe a definição de conjetura, na qual é precisamente feita a articulação entre unidade, verdade e alteridade, através do conceito de participação: “A conjetura é, pois, uma afirmação positiva que participa, na alteridade, da verdade tal como ela é.”⁴³ Com esta definição estamos muito longe do sentido habitual de conjetura, como simples hipótese que resulta de uma imaginação criadora, e muito próximo do seu sentido etimológico que comporta, simultaneamente, um profundo sentido dialógico. Afirmando que o nosso conhecimento é conjetural e definindo assim a conjetura, afirma-se que as nossas afirmações sobre o mundo das coisas são afirmações que não tendo *a* verdade nem *sendo* a verdade, têm no entanto verdade, na medida em que dela participam na alteridade. O facto de reconhecermos que não têm a verdade reforça a consciência da nossa finitude, proporciona-nos a humildade necessária para nos olharmos criticamente e obriga-nos a um encontro com os outros através do qual seja possível a partilha da verdade mutuamente participada. O exemplo que ilustra esta definição de conjetura, cujo enquadramento começa com a declaração de que “as afirmações positivas dos doutos não são senão conjeturas”⁴⁴ é suficientemente eloquente sobre a dimensão dialógica que implica: dirigindo-se ao Cardeal Juliano, o autor mostra-lhe como, quando ele contempla a face do papa Eugénio IV e dela faz uma descrição, o que daí resulta não é a percepção da face tal como ela é, mas a percepção feita na alteridade do ângulo ocular com que ele o vê e que é distinto dos ângulos de todos os outros olhos de todos os outros seres vivos. Assim do diálogo do jogo múltiplo das diversas conjeturas

⁴¹ *Idem, De coniecturis*, L. II, cap. 6, h III, n.º 98, linhas 4-9, p. 95.

⁴² *Idem, ibidem*, n.º 101, linha 1, p.97.

⁴³ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linha 10, p. 58.

⁴⁴ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linha 1. p. 58.

resultará uma aproximação muito maior da verdade precisa do que da absolutização de um único ponto de vista, já que “conjeturas de pessoas diferentes são diferentes, graduais no confronto com o idêntico verdadeiro inapreensível”⁴⁵. Conjeturar é, assim, pôr em diálogo as diferentes conjeturas que cada um tem, articulando-as entre si, mas também pô-las em diálogo com as outras conjeturas que outros sujeitos cognoscentes igualmente vão fazendo⁴⁶. Uma excelente materialização do carácter dialógico que atravessa toda a arte das conjeturas é-nos dada pela figura P (paradigmática) na medida em que o que ela exprime, em última análise, é o diálogo da unidade com a alteridade, através de duas pirâmides, a da luz e a das trevas, que se cruzam entre si, tal como a unidade desce na alteridade e a alteridade retorna à unidade, de modo a fazer brilhar, numa luz esplendorosíssima, as maiores verdades escondidas a muitos⁴⁷.

Se nos debruçarmos agora sobre o próprio termo escolhido por Nicolau de Cusa para designar este tipo de conhecimento, obtemos a confirmação de que a conjetura é, de facto, impensável sem as implicações dialógicas que lhe vimos atribuindo. É que, afinal, conjetura constrói-se sobre um radical próximo do radical de objeto, só que em vez de recorrer à partícula “ob” para marcar a relação que nela se institui, uma partícula que visa pôr em relevo a distância que separa o sujeito cognoscente da coisa conhecida, recorre à partícula “cum” que exprime precisamente o movimento de convergência que todo o diálogo comporta. Reencontra-se assim não só o sentido de conjetura presente na definição já citada, mas também a natureza daquilo que a conjetura visa e que, em última análise, se deixa reconduzir à noção de coincidência, que é nuclear em

⁴⁵ *Idem, ibidem*, L. I, “Prologus”, h III, n.º 3, linhas 3-5, pp. 4-5.

⁴⁶ É neste sentido que se pode dizer que o conhecimento conjetural é, em Nicolau de Cusa, um conhecimento descentralizador e que o seu pensamento assume, assim, a forma de um pensamento elíptico: cf. K. YAMAKI, “Elliptisches Denken bei Nikolaus von Kues – Den anderen als Gefährdend suchend”, in K. YAMAKI (Ed.), *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon Press, 2002, pp. 271-277.

⁴⁷ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, h III, caps. 9 e 10, pp. 42-54.

toda a metafísica cusana, mas que, pelo seu sentido etimológico, constitui também uma inscrição do diálogo no princípio de todas as coisas, na sua igualdade fecunda, pois só pode chegar à coincidência quem for capaz de se encontrar com o outro. Conjeturar é, por isso, pôr em ligação, ou seja, em diálogo, os diversos lançamentos através dos quais o homem se procura aproximar da verdade. No fundo, só é capaz de conjectura quem é capaz de encontro, sendo a arte conjectural a arte do encontro no caminho para a verdade. Nestes termos, conjectura não é também senão um outro nome para o símbolo, cujo sentido etimológico implica, tal como conjectura, uma concordância ou convergência dialógica⁴⁸.

Esta equivalência entre conhecimento conjectural e conhecimento simbólico foi bem pressentida por J. Koch, quando, ao aprofundar o sentido do *De coniecturis*, afirmou, a propósito da articulação da concordância com a diferença subjacente a qualquer conjectura: “Pois quando tudo coincide de algum modo com tudo e, simultaneamente, tudo difere de algum modo de tudo, então tudo pode ser símbolo para alguma outra coisa.”⁴⁹ O símbolo pressupõe, conseqüentemente, em Nicolau de Cusa, uma comunidade de sentido, que faz do universo um espaço de circulação simbólica e do nosso percurso por ele uma itinerância interpretativa. Tal ideia presentifica-se logo no *De docta ignorantia* quando, para justificar o recurso aos símbolos matemáticos, o autor, numa atitude que, já em si, pressupõe o diálogo com outros pensadores da tradição, e depois de invocar o motivo paulino do conhecimento “in speculo et

⁴⁸ Cf., a este propósito, S. MEIER-OSER, “Symbol (Antike, Mittelalter, Neuzeit), in J. RITTER e K. GRÜNDER (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 10, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, c. 710 e 717. Cf. também H. SCHWAETZER, “Viva similitudo. Zur Genese der cusanischen Anthropologie in den Schriften *Responsio de intellectu evangelii Johannis, De filiatione Dei und De genesi*”, in H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus, Perspektiven seiner Geistphilosophie. Internationale Tagung junger Cusanus-ForscherInnen von 24.-26. Mai 2002*, Regensburg, S. Roderer, 2003, pp. 85-86, n. 25. Cf. ainda I. BOCKEN, *Friede und Schöpfungskraft. Cusanus, Montaigne und die Philosophie der Renaissance*, in K. YAMAKI (Ed.), *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon Press, 2002, p. 73.

⁴⁹ J. KOCH, “Der Sinn des Zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues *De coniecturis*”, in J. KOCH, *Kleinen Schriften*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973, p. 606.

aenigmaté”, diz nos seguintes termos: “Todavia, este facto de que as coisas espirituais, em si por nós inatingíveis, possam ser investigadas simbolicamente tem a sua raiz naquilo que acima se disse, ou seja, que todas as coisas têm entre si reciprocamente uma certa proporção, embora oculta e incompreensível para nós, de tal maneira que de todas surge um único universo e que todas são no máximo uno o próprio uno.”⁵⁰ É esta intuição que suporta toda a sua *aenigmatica scientia*, não só na sua hermenêutica dos nomes divinos, mas também na sua aplicação na arte conjetural, e é ela que volta a ser reafirmada, quase no final da sua vida, na carta a Albergati, em termos que continuam a ser muito expressivos da natureza dinâmica do processo cognoscitivo: “Nota, meu filho, que caminhamos neste mundo através de imagens e de enigmas porque o espírito da verdade não é deste mundo nem pode por ele ser captado a não ser que, parabolicamente e por símbolos por nós conhecidos, sejamos elevados ao desconhecido.”⁵¹

Não é este o lugar para demonstrar a tese de que em Nicolau de Cusa todo o conhecimento é um conhecimento simbólico que, ao mesmo tempo que se concretiza na produção de símbolos, realiza-se também na sua leitura e na sua interpretação, dando à sua filosofia uma dimensão profundamente hermenêutica⁵², mas seja-nos permitido acrescentar apenas que, para a compreensão de tal tese, é indispensável um percurso não só pelo par de conceitos *complicatio/explicatio*, como também pelas

⁵⁰ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. XI, Editio minor, n.º 30, linhas 7-13, p. 40.

⁵¹ Cf. *Idem*, *Carta a Nicolau Albergati*, Cusanus-Texte, IV, n.º 48, p. 46, linhas 23-26.

⁵² Para este efeito, cf. João Maria ANDRÉ *Sentido simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Cf. ainda também de nossa autoria, “La portée de la philosophie de Niccolaus de Cues. La *Docta ignorantia* en tant que philosophie de l’interprétation”, in J. A. AERTSEN e A. SPEER (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia*. 26. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 724-730 (texto retomado no capítulo 2 deste livro) e “L’actualité de la pensée de Nicolas de Cues: la docte ignorance et sa signification herméneutique, éthique et esthétique”, in K. YAMAKI (Ed.), *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon Press, 2002, pp. 185-200 (retomado também no capítulo 3 deste livro).

noções de *contractio e participatio*, não só na sua carga metafísica, mas também nas suas implicações e aplicações antropológicas e gnosiológicas, uma vez que só através destas categorias conceptuais será possível apreender o sentido profundamente filosófico do simbolismo cusano. Acrescente-se ainda que este simbolismo comporta não apenas uma dimensão vertical permitindo assim uma relação dialógica com o divino através das suas teofanias, assente numa dialética entre o discurso e o silêncio que se revela intrinsecamente hierofânico⁵³, mas também uma dimensão horizontal, em que o conhecimento das coisas deste mundo, baseado também na relação entre a unidade e a alteridade e composto igualmente de concordância e diferença, faz do conhecimento de cada coisa um símbolo de acesso a todas as outras, uma vez que “tudo está em tudo e qualquer coisa está em qualquer coisa”⁵⁴.

Reencontra-se, assim, na dimensão dialógica do conhecimento simbólico o sentido profundo e original de símbolo, que significa reunião ou encontro, como tão bem o exprime Gadamer quando, a propósito do carácter simbólico da arte, e depois de evocar o seu significado original na vida quotidiana e hospitaleira dos gregos e o mito da esfericidade dos homens cortados pelos deuses na narrativa do Banquete de Platão, define o símbolo nestes termos: “o símbolo, a experiência do simbólico, quer dizer que este individual, este particular, se representa como um fragmento de Ser que promete complementar num todo íntegro ao que se corresponda com ele; ou também quer dizer que existe o outro fragmento, sempre procurado, que complementarará num todo o nosso próprio fragmento vital.”⁵⁵ Viajar no mundo dos símbolos e das interpretações é, pois, realizar o encontro e o diálogo que, horizontalmente,

⁵³ Cf. S. OTTO, “Langage dialectique et silence hiérophanique”, in *Contributi al Convegno su « Il Sacro » indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall’Istituto di Studi Filosofici. Roma, 4-9 Gennaio 1974*, Roma Istituto di Studi Filosofici, 1974, pp. 105-114.

⁵⁴ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. II, cap. 5.

⁵⁵ H.-G. GADAMER, *La actualidad de lo bello*, trad. de A. Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 1991, p. 85.

assumirão o nome de concórdia e que, verticalmente, se chamarão *filiatio* ou *theosis*.

Das metáforas da criação às metáforas do conhecimento na sua dimensão dialógica

4. É natural que um pensamento que caracteriza a marcha filosófica como uma atividade simbólica e interpretativa acabe por se realizar discursivamente num recurso frequente ou quase permanente a processos metafóricos mais adequados para exprimir as ideias e os enigmas com que se vai construindo. Se grande parte dessas metáforas visam tornar mais compreensível o processo do conhecimento, o recurso à linguagem metafórica é também o caminho frequentemente seguido para traduzir o processo de constituição dos entes na sua pluralidade e na sua relação com a unidade de que derivam, ou seja, o processo da criação. E não deixa de ser significativo que, muitas vezes, metáforas utilizadas para tornar mais perceptível o processo da criação sejam também retomadas para falar do processo do conhecimento. Trata-se de um procedimento que não é meramente casual, na medida em que, desde muito cedo, a mente é concebida como *imago Dei*, sendo a sua relação com as noções ou os conhecimentos concebida à imagem da relação da mente divina com a multiplicidade das criaturas. Grande parte do *Idiota de mente* é uma exploração desta ideia, afirmando-se, logo no terceiro capítulo, que enquanto “a mente divina é a complicação de todas as coisas”, “a [nossa] mente é a imagem desta simplicidade complicante”, e, por isso, se “a conceção da mente divina é a produção das coisas”, ou seja, a “criação dos entes”, então “a conceção da nossa mente é a noção das coisas” e “a assimilação dos entes”⁵⁶. A partir daqui uma leitura atenta dos textos do autor e da forma como explora todas as suas metáforas permitir-nos-á

⁵⁶ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 3, h V, n.º 72, linhas 1-9, pp. 108-109.

concluir que há uma circularidade e uma iluminação recíproca entre as metáforas da criação e as metáforas do conhecimento. O que procuraremos mostrar é que uma parte significativa dessas metáforas comporta uma dimensão dialógica e que, além disso, mesmo as metáforas usadas exclusivamente para caracterizar os processos cognoscitivos remetem igualmente para esse horizonte dialógico do pensamento cusano.

Tendo como princípio inspirador o início do Evangelho de João, em que se faz uma identificação entre o princípio e o verbo, verificamos, em primeiro lugar, que a concepção da criação como discurso é um princípio fundamental e determinante de todo o pensamento do autor. Daí o recurso a atos discursivos, eminentemente dialógicos, para traduzir a *creatio ex nihilo*. Especial relevo assumem, neste contexto, algumas das metáforas utilizadas no *De genesi*, de 1447, dedicado especificamente ao tema da criação, mas com particular importância filosófico-teológica no aprofundamento do *idem* absoluto, como um dos nomes divinos, e com destaque especial sob o ponto de vista metodológico, pelos princípios exegéticos e interpretativos que nele são assumidos. Reconduzido a esse conceito de *idem* por dois versículos do Salmo 101 (“No início fundaste a terra e a obra das tuas mãos são os céus; eles perecerão mas tu serás sempre o mesmo”⁵⁷), estabelece-se de imediato o cruzamento com a problemática hermenêutica ao reconhecer que “todos os que falaram da gênese disseram o mesmo (*idem*) de modo vário”⁵⁸. No desenvolvimento desta dupla problemática, surge ainda, no primeiro capítulo, a questão de saber como é que o idêntico realiza a sua acção de “identificar”, ou seja, a questão de saber como é que se processa a criação. Eis como Nicolau responde a essa questão: “O *idem* chama, pois, o *non-idem* ao *idem*. E, uma vez que o *idem* não é multiplicável e não é atingível pelo *non-idem*, o *non-idem* surge na conversão ao *idem*. E encontra-se assim na

⁵⁷ Sl. 101 (102 na numeração da Bíblia de Jerusalém) 26-28 e citado no *De genesi* cap. 1, h IV, n.º 142, linhas 6-8, p. 104.

⁵⁸ NICOLAU DE CUSA, *De genesi*, cap. 1, h IV, n.º 143, linhas 12-13, p. 104.

assimilação: a entidade absoluta, que é o *idem* absoluto, chama o não-ente ao *idem*; mas, porque o não ente não pode captar a entidade absoluta imultiplicável, o não ente emerge no retorno à entidade absoluta, ou seja, no assimilar-se ao próprio *idem*.”⁵⁹ A linguagem não deixa margem para dúvidas: a criação é um diálogo entre o *idem* e o *non-idem* e desse diálogo, devido à impossibilidade de o *non-idem* se igualar ao *idem* na sua absoluta identidade, surgem os entes como participação no *idem*, expressões de Deus⁶⁰, ou seja, como semelhanças num processo de assimilação, conceito que, neste enquadramento, assume um claro estatuto metafísico. O processo de identificação próprio do *idem* é uma chamada, um apelo, de que resulta a diversidade e a multiplicidade, indispensáveis para compreender a plenitude do próprio *idem*⁶¹. Esse diálogo assimilativo, uma vez perspectivado em termos estéticos, converte-se em discurso de louvor, ou seja, na celebração da harmonia⁶². Esta caracterização da criação como diálogo será igualmente retomada no *De visione Dei*, em termos também eles bastante expressivos: “Falas com o teu verbo a todos os que são e chamas ao ser os que não são. Chamas, pois, para que te ouçam e é quando te ouvem que são. Por isso, quando falas, falas a todos e ouvem-te todos aqueles a quem falas. Falas à terra e chama-la à natureza humana. A terra ouve-te e este seu ouvir é tornar-se homem. Falas ao nada como se fosse alguma coisa, chamas o nada a alguma coisa e ouve-te o nada porque se torna alguma coisa aquilo que nada era.”⁶³

Uma segunda metáfora assume idêntico relevo no *De genesi*, numa retomada do *De filiatione Dei*, pelo profundo alcance dialógico que também comporta: referimo-nos à comparação da criação a um diálogo entre o discípulo e o mestre. Na retomada que desta metáfora é feita no

⁵⁹ *Idem, ibidem*, cap. 1, h IV, n.º 149, linhas 8-15, p. 109.

⁶⁰ Cf. *Idem, ibidem*, cap. 5, h IV, n.º 178, linhas 5-8, p. 125.

⁶¹ Cf. *Idem, ibidem*, cap. 1, h IV, n.º 150, linhas 4-8 e n.º 151, linhas 2-5, pp. 109-110

⁶² Cf. *Idem, ibidem*, cap. 1, h IV, n.º 150, linhas 8-11, p. 109.

⁶³ *Idem, De visione Dei*, cap. 10, h VI, n.º 40, linhas 12-19, pp. 36-37.

De genesi, salienta-se, por um lado, a comparação da criação à palavra dita⁶⁴ num processo em que se “chama o silêncio à palavra à semelhança do conceito”⁶⁵, mas salienta-se, por outro lado, o triplo registo da palavra no diálogo pedagógico, a palavra sensível, a palavra racional e a palavra intelectual, mostrando como, por um lado, o conhecimento que se desenvolve na atividade pedagógica implica a circulação por esse triplo registo em ordem a uma ascensão à palavra intelectual⁶⁶, mas mostrando também como, por outro lado, a criação supõe a sucessiva assimilação do sensível ao racional e do racional ao intelectual, para que “qualquer ente possa assim atingir a plenitude e a fonte do seu ser”⁶⁷. Dois anos antes, já a mesma metáfora havia sido utilizada no *De filiatione Dei*, onde, ao mesmo tempo que se tirava partido do jogo dialógico entre o verbo sensível e o verbo mental, se sublinhava o diálogo trinitário através do qual surgia a criação: “De acordo com esta comparação, o nosso princípio unitrino criou, pela sua bondade, o mundo sensível pela infinidade dos espíritos intelectuais como matéria e quase voz, na qual fez resplandecer de modo vário o Verbo mental, a fim de que todas as coisas sensíveis sejam como discursos diversos pronunciados por Deus Pai, explicados mediante o Verbo, seu Filho, no espírito dos universos.”⁶⁸ Mas ao mesmo tempo aponta-se para uma transformação do homem num mestre idêntico que, de forma idêntica, possa realizar na sua vida intelectual idêntico magistério⁶⁹.

Uma terceira metáfora igualmente expressiva é apresentada no *De mente*, onde a atividade do criador é comparada a atividade de um músico que “recolhe uma multiplicidade de sons e os compõe numa proporção congruente com a harmonia, de modo que nesta proporção brilha

⁶⁴ Cf. *Idem*, *De genesi*, cap. 4, h IV, n.º 167, linhas 9-10, p. 120.

⁶⁵ *Idem*, *ibidem*, cap. 4, h IV, n.º 165, linhas 7-9, p. 118.

⁶⁶ Cf. *Idem*, *ibidem*, cap. 4, h IV, n.º 166, p. 119.

⁶⁷ *Idem*, *ibidem*, n.º 169, h IV, linhas 3-4, p. 120.

⁶⁸ *Idem*, *De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, n.º 76, linhas 1-5, p. 56.

⁶⁹ *Idem*, *ibidem*, n.º 76, h IV, linhas 6-10, p. 56.

a harmonia doce e perfeitamente⁷⁰, inscrevendo, neste caso, uma clara dimensão estética e artística, tanto no diálogo criador, como no diálogo humano que dele é imagem.

Gostaria de invocar, finalmente uma última metáfora sobre a qual se constitui um dos mais belos escritos do autor e um dos mais eloquentes testemunhos da forma como misticismo e diálogo nele se complementam. Refiro-me ao *De visione Dei*, em que, ao mesmo tempo, a criação é permanentemente comparada à relação dialógica entre o olhar divino e o olhar humano. Se, por um lado, o ver de Deus é o seu ser, é o seu criar, é o causar todas as coisas, ao mesmo tempo que é amar todas as coisas⁷¹, por outro lado, de acordo aliás com a própria metáfora e o duplo genitivo que a suporta, o ver de Deus é o seu ser visto por nós tal como o nosso ser visto é o ver de Deus, e, simultaneamente, o ver de Deus é o seu falar e o nosso ver é ouvir aquele que nos fala⁷². Nesta reciprocidade de olhares se realiza a essência humana como contração finita de um olhar infinito. Mas é precisamente deste confronto entre a infinitude e a omnividência do olhar infinito e a finitude do olhar humano que resulta o imperativo do diálogo para permitir o acesso à plenitude do infinito. Com efeito, se os nossos olhos veem sob um ângulo quantitativo, voltando-se de cada vez para um objeto sob determinada perspectiva⁷³, o olhar infinito tudo abraça e tudo vê. Por esse motivo, na experiência visual e cognitiva em que se baseia todo este escrito se coloca, como condição para atingir a riqueza do olhar omnividente, o diálogo e o intercâmbio de experiências entre os diversos observadores. Só a revelação dos interlocutores permitirá ter a noção de que num só olhar se perfazem movimentos contrários e só o cruzamento dos diversos olhares na sua contração permitirá

⁷⁰ *Idem, Idiota de mente*, cap. 6, h V, n.º 92, linhas 13-16, pp. 137-138.

⁷¹ Cf. *idem, De visione Dei*, cap. 8, h VI, n.ºs 27-31, pp. 28-31.

⁷² Cf. *idem, ibidem*, cap. 10, h VI, n.º 38, linhas 6-8 e n.º 39, linhas 6-8 e 13-14, pp. 35-36.

⁷³ Cf. *idem, ibidem*, cap. 8, h VI, n.º 30, pp. 30-31.

intuir a riqueza do olhar que alimenta todos os olhares humanamente contraídos⁷⁴.

Todas estas metáforas, ao mesmo tempo que podem iluminar a forma como se processa o conhecimento humano e a forma humana de acesso à verdade, na medida em que o nosso conhecimento é a imagem do conhecer divino que é a produção das coisas, proporcionam também a chave de acesso ao conhecimento humano de Deus. E essa chave reside na capacidade de resposta do homem à infinitude do apelo divino. Ora, em três dimensões distintas dessa resposta presentifica-se o carácter dialógico do nosso conhecimento de Deus. A primeira dessas dimensões é-nos dada pela teologia que melhor corresponde a essa infinitude: a *theologia sermocinalis*, ou seja, a teologia da fala, da palavra, do diálogo⁷⁵. O conceito é introduzido no segundo livro do *Idiota de sapientia*, a propósito das vantagens desta teologia dialógico-discursiva tanto sobre a teologia afirmativa, como sobre a teologia negativa, radicando precisamente o seu valor na forma como consegue traduzir “a força das palavras”: “Se devo mostrar-te o conceito, que tenho, de Deus, é necessário que a minha locução, se te deve servir, seja tal que as suas palavras sejam significativas, para que assim possa conduzir-te, na força da palavra, que é conhecida pelos dois, àquilo que é procurado. Ora o que é procurado é Deus. Por isso, a teologia da fala [*sermocinalis*] é esta pela qual procuro conduzir-te a Deus pela força da palavra do modo mais fácil e mais verdadeiro que posso.”⁷⁶ A segunda dimensão é-nos dada pelo conceito

⁷⁴ Cf. Michel DE CERTEAU, “Nicolas de Cues: Le secret d’un regard”, *Traverses*, 30-31, (Março 1984), esp. pp. 82-84 e *idem*, “The Gaze Nicholas of Cusa”, *Diacritics* Fall 1987, esp. pp. 18-31. Sobre esta perspetiva do *De visione Dei*, cf., mais adiante, o capítulo 13 deste livro.

⁷⁵ Cf., na dissertação de Peter CASARELLA, *Nicholas of Cusa’s Theology of Word*, Yale University, 1992, as páginas 87 a 144, especialmente dedicadas a algumas raízes da *theologia sermocinalis*. Cf. ainda, do mesmo autor, “Language and *theologia sermocinalis* in Nicholas of Cusa’s *Idiota de sapientia*”, in: *Old and New in the Fifteenth Century*, XVIII, 1991, pp. 131-142.

⁷⁶ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L.II, h V, n.º 33, linhas 5-11, p. 66.

de *transsumptio*⁷⁷ que, no significado hermenêutico que transporta, comporta, desde as suas primeiras utilizações no *De docta ignorantia*, não só a capacidade de potenciar a força das palavras⁷⁸, mas também de introduzir uma dinâmica na interpretação dos símbolos matemáticos que permita passar do que neles se simboliza à plenitude de sentido para que remetem⁷⁹, e inclui, noutras formulações mais ousadas, a forma de o homem realizar a *filiatio*, pela *translatio* ou pela *transfusio*, numa relação especular entre a luz da verdade e da vida do espelho que é o Verbo divino e as contrações que são os seres humanos⁸⁰. A *transsumptio*, como *transcensus*, constitui o momento de realização plena do diálogo entre o *ascensus* e o *descensus*⁸¹ e é a forma como o homem pode responder ao dom que o “pai das luzes” se faz de si próprio, pois, pressupondo a distância entre o finito e o infinito e a impossibilidade da sua anulação, pressupõe simultaneamente que o homem habita essa distância e nessa distância e que a compreende e interpreta como resposta à doação que a constitui e em que o Máximo nela se oferece. A terceira dimensão surge frequentemente em profunda articulação com a *transsumptio* e é traduzida pelo conceito de *manuductio*, que é o processo pelo qual os mais velhos dão a mão aos mais novos para, em diálogo com eles, chegarem ao sentido mais profundo das verdades ocultas que se escondem nas humanas conjeturas⁸², permitindo assim a plena realização da *filiatio*⁸³.

⁷⁷ Sobre o conceito de *transsumptio* e o seu significado dialógico cf. João Maria ANDRÉ, “*Coincidentia oppositorum, concordia* e o sentido existencial da *transsumptio* em Nicolau de Cusa”. In: Mariano ALVAREZ GÓMEZ e João Maria ANDRÉ (Eds.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca de 5 a 9 de Novembro de 2001*. Coimbra, LIF, 2002, pp. 213-243, em esp. pp. 217-231, texto que é retomado, já a seguir, no capítulo 12 deste livro; cf. também *Idem*, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, pp. 769-779.

⁷⁸ *Idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, Editio minor, linhas 16-22, p. 40.

⁷⁹ Cf. *idem*, *ibidem*, L. I, cap. 12, Editio minor, n.º 33, linhas 9-15, pp. 44-46.

⁸⁰ Cf. *idem*, *De filiatione Dei*, cap. 3, h IV, n.º 67, linhas 1-7 e 13-16, pp. 49-50.

⁸¹ Cf. K. JAKOBI, *op. cit.*, pp. 136-138.

⁸² Cf. NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, “Prologus”, h III, n.ºs 3 e 4, pp. 4-6.

⁸³ Cf. *idem*, *De filiatione Dei*, cap. 3, h IV, n.º 68, linhas 6-8, p. 50.

Entretanto, se as metáforas da criação marcam com um sentido dialógico o nosso conhecimento de Deus, há que reconhecer que elas condicionam também toda a interpretação da atividade cognoscitiva da nossa mente, mesmo quando se debruça sobre o mundo dos entes empíricos. E a chave para essa articulação reside justamente no conceito de *assimilatio* que traduz a forma humana de se aproximar da igualdade, fundamento de todo o conhecimento, e da verdade, que com a igualdade se identifica, sem a poder atingir. Já o *De genesi* nas suas linhas finais, retira todas as conseqüências para o conhecimento da analogia da criação com a fala, referindo-se à relação do intelecto com as coisas sensíveis através da razão como um diálogo apelativo em que se processa a assimilação: “Quando o intelecto, identificando, intenta chamar a si o mundo sensível [*ad se mundum sensibilem vocare contendit*], a fim de que surja na assimilação a si, esforça-se por atraí-lo com a razão.”⁸⁴ E é neste processo que se desenvolve o contacto e o cruzamento dos diversos elementos sensíveis, ou seja, dos dados proporcionados pelos diversos sentidos. O que aqui se exprime é uma conceção da experiência cognoscitiva como uma experiência dialógica do sujeito cognoscente com a realidade que o rodeia nas diferentes vias de acesso que a ela tem. No *De mente*, talvez o texto em que melhor se exprime esta conceção dialógica da experiência do conhecimento, esse poder da mente que lhe permite assimilar-se a toda a explicação vem-lhe do facto de ser imagem da mente divina que é a complicação absoluta de tudo⁸⁵. Mas isso não significa que o conhecimento resulte apenas da *explicatio* do que já contém *complicative*, pois, como muito bem refere o autor para tentar uma convergência entre aristotélicos e platónicos a propósito das ideias inatas, o que ela tem é

⁸⁴ *Idem*, *De genesi*, cap. 5, h IV, n.º 187, linhas 6-8, p. 129.

⁸⁵ Cf. *idem*, *Idiota de mente*, cap. IV, h V, n.º 75, linhas 9-10, p. 115. Sobre esta conceção da assimilação na sua dupla vertente, assimilação *ad extra* e assimilação *ad intra*, cf. H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbsterständnis des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1999, pp. 317-331.

uma força inata que lhe permite tal capacidade de assimilação⁸⁶ e, por isso, jamais o conhecimento pode dispensar essa experiência de diálogo com o real, através do qual se realiza a assimilação por intermédio das espécies e dos diversos espíritos que se movimentam nas artérias, na imaginação e na razão⁸⁷. E mesmo para realizar a assimilação às formas mais abstratas, como as das matemáticas, são as imagens das formas das assimilações realizadas nos órgãos dos sentidos que lhe servem de estímulo⁸⁸. Esta dimensão dialógica da experiência cognoscitiva presente em toda a assimilação da mente tradu-la Kurt Flasch excelentemente com a afirmação de que “conhecer é ser-no-outro”, uma vez que “o que é ou é em si e na verdade, ou é no outro e, com isso, na semelhança”⁸⁹. Inscrevendo-se a mente humana, apesar de imagem da mente divina, na esfera da alteridade, o seu ser será sempre ser-no-outro em que se realiza como *assimilatio*. Nicolau de Cusa pressente tão bem a dimensão dialógica aqui presente que não hesitará, a este propósito, em recorrer ao próprio conceito de fala para exprimir a atividade da mente: “A mente é uma substância viva, que nós experienciamos falar e julgar internamente

⁸⁶ Cf. NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. IV, h V, n.º 77, pp. 116-119.

⁸⁷ Se todos os autores aceitam que, nesse, diálogo, o conhecimento sensível desempenha um papel, já a natureza desse papel, sobretudo no que se refere à articulação entre sentidos e intelecto, recebe interpretações diferentes dos diferentes estudiosos. Assim, KREMER (*Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 2004, especialmente pp. 14-39) tende a desvalorizar bastante essa articulação, procurando mostrar como o axioma “nada está na razão que não tenha estado nos sentidos” não se pode converter em “nada está no intelecto que não tenha estado nos sentidos”, limitando-se a referir, quando muito, o papel de excitação que os sentidos desempenham esquecendo que aquele axioma, que ele parece rejeitar, tem pelo menos uma formulação no *De visione Dei*, cap. 24, h VI, n.º 111, linhas 9-10, p. 85. Outros autores, como H. BENZ, *op. cit.*, apelam a uma maior intervenção da assimilação, pelos sentidos, às coisas do mundo exterior, no processo de conhecimento desse mundo. Para uma aprofundada análise do processo do conhecimento nas suas diversas instâncias e na relação entre elas, cf. N. HENKE, *Der Abbildgriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1969.

⁸⁸ Cf., a este propósito, todo o capítulo 7 do *Idiota de mente*, precisamente dedicado ao modo como “a mente produz a partir de si mesma as formas das coisas por via da assimilação e atinge a possibilidade absoluta ou a matéria”: h V, especialmente os n.ºs 100-106, pp. 150-160.

⁸⁹ Kurt FLASCH, *Nicolaus Cusanus*, München, C. H. Beck, 2001, pp. 49-56.

em nós, e se assemelha à substância infinita e à forma absoluta, mais que qualquer outra potência de entre todas as potências espirituais de que em nós temos experiência.”⁹⁰

Ao mesmo tempo que a fala emerge, neste passo, para caracterizar a mente, emerge também outra metáfora que mais não é do que um exemplo das muitas de que se serve Nicolau de Cusa, sobretudo neste terceiro livro do *Idiota*, para se referir ao dinamismo que caracteriza a nossa mente no nosso processo de conhecimento. Com efeito, se, como substância viva, ela fala dentro de nós, ela é também “diamante vivo” em cuja ponta polida “resplandecem as formas de todas as coisas”⁹¹, é “espelho vivo”⁹² (imagem que já o *De filiatione Dei* havia utilizado para mostrar a diferença entre espelhos curvos e deformantes, espelhos menos curvos, o espelho perfeito que é o Verbo divino e o espelho que é a nossa mente que se pode ir aperfeiçoando), é “maleabilidade viva” como capacidade de se conformar a tudo⁹³, é “medida viva” que, medindo as outras coisas atinge a sua capacidade⁹⁴ e também “compasso vivo” “que se estende e contrai para se assimilar às quantidades determinadas”⁹⁵. Entre todas estas metáforas, a metáfora do espelho vivo assume um especial significado, tanto mais que é retomada do *De filiatione Dei*, onde é utilizada para mostrar a diferença entre espelhos curvos e deformantes, espelhos menos curvos, o espelho perfeito que é o Verbo divino e o espelho que é a nossa mente que se pode ir aperfeiçoando e onde tinha sido cruzada com os conceitos de *transfusio* e de *translatio*⁹⁶, a cujo alcance dialógico já anteriormente fizemos referência. Mas, para além desta metáfora, há, já quase no final do *De mente*, uma outra bastante expressiva e que

⁹⁰ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 5, h V, n.º 80, linhas 8-11, pp. 121-122.

⁹¹ *Idem, ibidem*, cap. 5, h V, n.º 85, linhas 13-16, p. 129.

⁹² *Idem, ibidem*, cap. V, h V, n.º 87, linhas 11-14, p. 131.

⁹³ *Idem, ibidem*, cap. 7, h V, n.º 104, linhas 8-13, pp. 156-157.

⁹⁴ *Idem, ibidem*, cap. 9, h V, n.º 123, linhas 5-6, p. 177.

⁹⁵ *Idem, ibidem*, cap. 9, h V, n.º 124, linhas 7-9 e n.º 125 linhas 1-3, p. 177-178.

⁹⁶ *Idem, De filiatione Dei*, cap. 3, h IV, n.º 65-68, pp. 100-105.

será igualmente retomada no final da vida do autor, na carta a Albergati. Referimo-nos à comparação da mente com um auto-retrato vivo que, embora muito distante do seu modelo, pode, no entanto, uma vez estimulado, tornar-se cada vez mais semelhante a ele, ou melhor ainda, tornar-se, como arte, mais semelhante à arte divina, na sua triunidade de potência, sabedoria e vontade, numa coincidência de mestre e de magistério, tanto no modelo como na sua imagem viva⁹⁷. O auto-retrato vivo realiza, assim, a sua vida e o seu dinamismo num duplo diálogo: por um lado, com os objetos que o estimulam para que se aperfeiçoe e se realize na vida que o caracteriza, por outro lado, com o modelo original de que é, afinal, um retrato e a que procura assimilar-se.

Todas estas metáforas assentam, em última análise, na noção de mente como *viva similitudo*, ou *viva imago Dei*⁹⁸, que o autor terá recebido de Gregório de Nissa⁹⁹ e que, como notou H. Schwaetzer¹⁰⁰, terá sido introduzida e aprofundada, pela primeira vez, no *De filiatione Dei*, para encontrar, como tivemos oportunidade de ver, um desenvolvimento mais pormenorizado no *De mente*. Esta “imagem viva” tem a chave para a sua

⁹⁷ Cf. *idem*, *Idiota de mente*, cap. 13, h V, n.º 149, pp. 203-205.

⁹⁸ Sobre a mente como “viva” imagem de Deus cf. G. VON BREDOW, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva Dei imago)”, In: G. VON BREDOW *Im Gespräch mit Nikolaus Von Kues*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 99-109 e R. STEIGER, “Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), pp. 167-181. Cf. também G. SANTINELLO, “L'uomo ‘ad imaginem et similitudinem’ nel Cusano”, *Doctor Seraphicus*, 37 (1990), pp. 85-97. Entre contributos mais recentes, veja-se: Claudia D’AMICO, “Nicolás de Cusa, ‘De mente’: La profundización de la doctrina del hombre-imagen”, *Patristica et Mediaevalia*, XII (1991), pp. 53-67; Matthieu VAN DER MEER, “Imago und participatio” in H. SCHWAETZER (Hrsg.) *Nicolaus Cusanus, Perspektiven seiner Geistphilosophie. Internationale Tagung junger Cusanus-ForscherInnen von 24.-26. Mai 2002*, Regensburg, S, Roderer, 2003, pp. 65-77; e H. SCHWAETZER, “Viva similitudo. Zur Genese der cusanischen Anthropologie in den Schriften Responso De intellectu evangelii Johannis, De filiatione Dei und De genesi”, in H. SCHWAETZER (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 79-94.

⁹⁹ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, cap. 4 (Migne PG, XLIV, col. 136 C).

¹⁰⁰ Cf. H. SCHWAETZER, “Viva similitudo. Zur Genese der cusanischen Anthropologie in den Schriften Responso de intellectu evangelii Johannis, De filiatione Dei und De genesi”, *esp.* pp. 84-88.

realização como *assimilatio* no *verbum intellectuale*¹⁰¹ de tal modo que as sucessivas *assimilationes* pelas quais passa a vida da mente encontram o seu repouso no mesmo *verbum*. Daí que, nesse texto do *De filiatione Dei*, a mesma metáfora da relação dialógica entre o mestre e o discípulo sirva não só, como vimos, para explicitar o processo da criação, mas também para explicitar o processo do conhecimento¹⁰².

Este triplo diálogo com a realidade, por um lado, entre os diversos órgãos e potências cognoscitivas, por outro e, ainda, por último, com o verbo intelectual que se presentifica no nosso verbo interior, encontra a sua plasmação plástica numa das mais interessantes metáforas do conhecimento apresentadas por Nicolau de Cusa, a metáfora do *homo cosmographus* aprofundada no *Compendium*¹⁰³. Que o conhecimento é um diálogo com a realidade, mostra-o o facto de ter como ponto de partida a caminhada que os embaixadores do geógrafo fazem pelo mundo, trazendo-lhe, pelas portas dos cinco sentidos, as informações que lhe permitirão fazer o mapa desse mundo. Trata-se, depois, de aprofundar esse diálogo, “para ouvir sem interrupção os relatos dos embaixadores sempre novos, e fazer uma descrição cada vez mais verdadeira”¹⁰⁴. Mas é no seu interior, depois de fechar as portas, quando reflete sobre o mapa que desenha e “transfere o seu olhar interno para o criador do mundo”¹⁰⁵, que ascende dialogicamente dos sinais sensíveis aos sinais intelectuais, descobrindo-se a si próprio, enquanto assim elabora o mapa do mundo, como o mais próximo sinal do criador, incompreensível em qualquer modo de compreensão e irrepresentável em qualquer mapa sensível¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, cap. 2, h IV, n.º 58, linhas 4-10, p. 44.

¹⁰² Cf. *idem, ibidem, De filiatione Dei*, cap. 2, h IV, n.ºs 57-61, pp. 43-46.

¹⁰³ Para uma pormenorizada análise desta metáfora e dos momentos que a constituem, cf. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens, Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1989, pp. 51-58.

¹⁰⁴ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, cap. 8, h XI₃, n.º 22, linhas 19-20, p. 18.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, n.º 23, linhas 4-5, p. 18.

¹⁰⁶ Cf. *idem, ibidem*, n.º 23, linhas 6-18 e n.º 24, linhas 1-7, pp. 18-20.

Nesta excelente metáfora se condensa toda a perspectiva dialógica da gnosiologia cusana na sua pluridimensionalidade.

Assimilação, concórdia e *scientia amoris*

5. Não podemos terminar este percurso pela filosofia do conhecimento de Nicolau de Cusa sem ampliarmos ainda mais a perspectiva em que nos temos movimentado, sublinhando que, uma vez que o Verbo que inspira e potencia toda esta dinâmica de diálogo é o Verbo da Vida, o diálogo não para no discurso ou no conhecimento mas tem um alcance antropológico e ético, ou seja, tem um profundo significado existencial¹⁰⁷.

As consequências éticas da tonalidade dialógica do discurso cusano começam por estar presentes na forma como o conceito de *assimilatio*, que nos apareceu com um papel central na sua gnosiologia, ultrapassa a dimensão cognitiva em que é tematizado a fim de que, recuperando com radicalidade o estatuto metafísico que assume no ato de constituição do mundo dos entes, possa significar o processo de unificação e a *vis unitiva* em que acontece e em que se consuma, como sublinhou K. Kremer¹⁰⁸. O fundamento para essa conceção da *assimilatio* é, naturalmente, dado pelos conceitos de *aequalitas* e de *similitudo*, traduzindo a assimilação o nexu amoroso com o qual, na finitude em que o homem se inscreve, a semelhança finita que é se liga à unidade infinita de que brota. Hubert Benz chama a atenção, de forma muito incisiva, para esta pertinência mútua entre a *assimilatio* cognitiva e a *assimilatio* amorosa¹⁰⁹, invocando para o efeito o sermão 172 onde Nicolau de Cusa afirma explicitamente

¹⁰⁷ Cf. I. BOCKEN, "L'Éthique des conjectures", in J. M. ANDRÉ e M. ALVAREZ GÓMEZ (Coord.) *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, pp. 173-185.

¹⁰⁸ Cf. K. KREMER, "Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 20 (1992), p. 135.

¹⁰⁹ H. BENZ, *op. cit.*, pp. 331-340.

que “porque o amante gera em si a espécie do amado significa que se transforma na semelhança do amado”, acrescentando, linhas depois, que, “sendo Deus caridade, não pode a mente saber Deus e não amar e, assim, não pode haver verdadeira ciência de Deus onde não há caridade”, já que “assimilar e ser assimilado coincidem na mente tal como o seu entender e o seu amar.”¹¹⁰ É a ideia que também já está presente no *De mente*¹¹¹, tal como ecoará na Carta a Albergati, cruzada com o tema da “viva imagem de Deus”, quando afirma: “Pois a imagem viva na vida intelectual não é o que é senão por causa de Deus que é amor, do qual é imagem e de que o seu ser depende completamente. Assim, naturalmente, inclina-se a imagem do absoluto e do amor infinito a amar o seu criador que é a sua hipóstase e a sua subsistência.”¹¹²

Convergente com esta perspectiva da assimilação que se consuma no amor é também a ideia de concórdia que cedo emerge nos textos do autor e que, de um modo extremamente significativo, encontra, no *De aequalitate*, precisamente o conceito de igualdade para a sua fundamentação, num paralelismo sintomático com a fundamentação do amor: “A concórdia, a paz e a ordem são igualdade, pela qual todas as coisas são e se conservam. E assim também a beleza, a harmonia, o deleite e o amor e semelhantes são igualdade. Não podes ver muitas coisas desiguais sem a igualdade, pois nisto concordam, em serem desiguais. A concórdia e a semelhança que outra coisa são senão a igualdade? E assim também o amor e a amizade, e o semelhante converge com o semelhante por causa da igualdade.”¹¹³ A concórdia é, assim, na alteridade, o movimento para

¹¹⁰ Cf. NICOLAU DE CUSA, Sermo CLXXII “Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi Tui”, h XVIII₃, n.º 3, p. 250. Cf. também para este cruzamento entre o afeto e conhecimento tanto no conhecimento de Deus como nas suas implicações éticas, K. KREMER, “Das Kognitive und Affektive apriori bei der Erfassung des Sittlichen”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), esp. pp. 133-138.

¹¹¹ Cf. *idem*, *Idiota de mente*, cap. 7, h V, n.º 106, linhas 8-15, pp. 159-160.

¹¹² *Idem*, *Carta a Albergati*, Cusanus-Texte IV, n.º 13, p. 30, linhas 26-29. Cf., para a dimensão prática da viva imago Isabelle MANDRELLA, *Viva inaga. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2012.

¹¹³ *Idem*, *De aequalitate*, H. X₂, n.º 28, linhas 7-12, p. 37.

a igualdade, ou seja, para o Verbo¹¹⁴. É porque a concórdia se realiza no diálogo que o *De pace fidei*, o escrito da concórdia por excelência, é não só um diálogo mas todo ele um apelo ao diálogo, a partir da ideia de que o referente de todas as religiões não é senão a sabedoria inefável que cada crença diz a seu modo e que cada culto venera de maneira diferente¹¹⁵. Note-se, no entanto, que é um diálogo que fundamenta a paz e que implica o amor. Fundamenta a paz perpétua num diálogo que acontece no céu da razão, como se pode ler na conclusão desse escrito¹¹⁶. Mas é, simultaneamente, um diálogo que implica a conversão e a conformação do espírito, como sombra, à verdadeira sabedoria, que é “o alimento intelectual perpétuo e sem fim” do espírito humano¹¹⁷, o que implica “a união da vida humana com a sua fonte, aquela de que emana a própria vida”¹¹⁸. Por isso, à pergunta do Tártaro, de como é possível chegar à concórdia por entre a diversidade dos mandamentos em cada uma das religiões¹¹⁹, responde Pedro, nesta obra, apelando não só ao reconhecimento teórico mas também à efetivação prática do princípio de que “o amor é a realização da lei de Deus e todas as leis se reduzem a esta”¹²⁰.

¹¹⁴ Sobre a convergência da ideia de concórdia com a ideia de *transsumptio* enquanto movimentos para o verbo, cf. João Maria ANDRÉ, “*Coincidentia oppositorum, concordia* e o sentido existencial da *transsumptio* em Nicolau de Cusa”. In: J. M. ANDRÉ e M. ALVAREZ GÓMEZ (Coord.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*. pp. 213-243, em esp. pp. 231-241, texto que é retomado a seguir no próximo capítulo deste livro.

¹¹⁵ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 4, h VII, n.º 11-12, pp. 11-13.

¹¹⁶ Cf. *idem, ibidem*, n.º 68, p. 62, linhas 19-20 e p. 63, linhas 4-5.

¹¹⁷ Cf. *idem, ibidem*, cap. 4, n.º 12, pp. 12-13.

¹¹⁸ *Idem, ibidem*, cap. 13, n.º 44, p. 41, linhas 15-17.

¹¹⁹ *Idem, ibidem*, cap. 16, n.º 59, p. 55, linha 9.

¹²⁰ *Idem, ibidem*, cap. 16, n.º 59, p. 55, linhas 14-15. Sobre o papel central do amor na ética cusana, cf. W. DUPRÉ, “*Liebe als Grundbestandteil allen Seins und ‘Form oder Leben aller Tugenden’*”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), pp.65-91. Cf. também Maria Simone Marinho NOGUEIRA, *Uma simbologia do amor nos sermões de Nicolau de Cusa*, Curitiba, Editora CRV, 2014. Cf. também Isabelle MANDRELLA, “*Amor liber est*”. *Liebe und Freiheit bei Nicolaus Cusanus*, Trier, Paulinus Verlag, 2016.

A expressão que talvez traduza melhor esta relação entre o conhecimento e o amor, pressuposta em todo o diálogo autêntico, é a que surge na Carta a Albergati, escrita por Nicolau de Cusa um ano antes da sua morte, considerada o seu testamento filosófico: *scientias amoris*, ciência do amor, que é também simultaneamente, a consumação da *scientia laudis*, ciência do louvor¹²¹. Através do amor realiza o homem o movimento dialógico de saída e regresso, de *completa reditio*, em que, por um lado, o intelecto desce aos sentidos para retornar a si¹²², mas em que, por outro lado, esse mesmo movimento não termina no intelecto, já que também não é no intelecto que começa, terminando em Deus através de um ato de amor: “Embora pelo amor subsistam todas as coisas, no entanto, só a natureza intelectual, amando Deus, que é o amor, conhece como amor o próprio Deus e saboreia a sua suavidade, e é esta a vida eterna. Daí que, assim como, a partir do amor, que é Deus, tudo passa ao ser, assim pelo amor todas as coisas são conservadas e a Deus regressam [*redeunt*]. Mas o intelecto não vive na ignorância, sem alegria e sem amor. E porque aquele que carece da ciência do amor está na ignorância dele, é necessário que o intelecto, se deve viver na alegria eterna, que não pode carecer de amor, conheça o amor, o qual não pode conhecer senão amando.”¹²³ O amor é, assim, a plena realização e consumação do processo do conhecimento como processo dialógico.

Revisitar os antigos, os pensadores que nos precederam, ensinou-nos Nicolau de Cusa na forma como os repensou, é mais do que satisfazer uma mera curiosidade de erudição histórica. É, sobretudo, pensar, com eles, os problemas que nos provocam e nos estimulam. É fazermos-nos cúmplices e torná-los nossos cúmplices da aventura humana. É dialogar

¹²¹ Cf. Gerda VON BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1955, p. 71-73.

¹²² A esta *reditio*, que Nicolau terá recebido de Tomás de Aquino no seu comentário à proposição XIV do *Liber De causis*, já o *De coniecturis* havia feito referência (cf. L. II, cap. 16, h III, n.º 159, linhas 11-15, p. 160).

¹²³ NICOLAU DE CUSA, *Carta a Albergati*, n.º 12, p. 30, linhas 17-24.

com eles, acolhendo-os na morada do nosso pensamento. Pensar Nicolau de Cusa e pensar com Nicolau de Cusa, nestes primeiros anos do terceiro milénio, é também estar atento a esta percepção da experiência do pensamento como uma experiência de diálogo: um diálogo com a realidade, um diálogo interno entre as nossas diversas vias de acesso à realidade, que são proporcionadas pelos diversos sentidos, mas também pelas nossas diversas faculdades cognitivas e pelas diversas formas de saber, que vão da ciência à arte, da intuição à imaginação, num pleno envolvimento do pensamento com a afetividade, um diálogo entre os homens, cujo conhecimento é sempre perspectivado a partir do seu ponto de vista, e também um diálogo com o mais profundo do mistério do ser, o seu abismo ou o seu fundamento, tenha esse mistério, esse abismo e esse fundamento o nome que tiver. Mas, porque toda a experiência de diálogo é uma experiência do amor, pensar o conhecimento como diálogo, com Nicolau de Cusa, é pensar também a realização do homem e dos homens, nas suas diferenças históricas, geográficas, culturais e étnicas, como paz e como concórdia. Uma herança que tardamos em assumir, mas que, uma vez assumida, poderia fazer utopicamente do futuro a terra do nosso desejo intelectual, da nossa “añoranza”¹²⁴, da nossa “Sehnsucht”¹²⁵, ou, porque não dizê-lo em português, a terra da nossa “saúde”.

¹²⁴ Cf. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, “Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa”, in L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOFF e R. HEINZMANN (Hrsg.) *Wahrheit und Verkündigung*. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, I, München/Paderborn/Wien, 1967, 651-685, republicado recentemente em Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Conocimiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004, pp. 67-101.

¹²⁵ Cf. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, “Die Philosophie des Nikolaus von Kues. Eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik, *Archiv für Philosophie*, 3 (1949) esp. pp. 393-399, correspondentes à secção significativamente intitulada “Die Sehnsucht als Grundverfassung des Gemüts”.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 12

COINCIDENTIA OPPOSITORUM, CONCORDIA E O SENTIDO EXISTENCIAL DA *TRANSSUMPTIO*

1. Como quando nasceu Nicolau de Cusa, encontramos-nos nos primeiros anos de um novo século. Mas, longe da mundividência medieval, é um tempo marcado pela secularização aquele que atravessamos, em que a referência espiritual e religiosa parece dissipar-se e desaparecer. Todavia, num movimento de sentido aparentemente contraditório, tal como há seiscientos anos acendem-se e proliferam conflitos e os povos entram em guerra por motivos em que as ideias e as religiões são um fator determinante, por, em vez de “re-ligarem”, constituírem antes focos de discórdia. E a unidade, apesar de todo o peso que tem na Matemática e na Física, pouco mais é na vida quotidiana do que um traço no horizonte de uma Europa, hoje como ontem, à procura da sua própria identidade nas fronteiras internas que a rasgam e nas fronteiras externas com que se afirma perante os outros mundos e continentes.

A fuga para o interior, frequentemente mais folclórica do que existencialmente vivida, vai encontrando as suas formas de expressão em músicas que apelam à serenidade, em práticas físicas inspiradas na espiritualidade oriental, em pretensas sessões de meditação transcendental... É um sintoma de uma sede gerada na tensão entre a contemplação e a ação, entre o stress e o recolhimento, que, pelos sinais da sua insatisfação, não deixa de apelar a outras formas de realização.

É neste contexto que gostaria de inscrever esta reflexão sobre Nicolau de Cusa, apelando para a articulação intrínseca de duas dimensões

que hoje me parecem inseparáveis na obra deste autor: por um lado, a dimensão mística que, aparentemente, nos reconduz ao âmbito da subjetividade individual no seu contacto quase direto e imediato com a divindade, fonte da luz e da vida para quem dessa plenitude se pretende aproximar pelos caminhos da douta ignorância e da ascensão que ela implica; por outro lado, a práxis existencial social e comunitária que, num movimento que parece orientar-se para uma direção 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*. Mas se a dimensão mística supõe essa categoria como caminho para Deus (e, ao falar da coincidência como caminho para Deus, pretendo apenas ser fiel às indicações de Nicolau de Cusa que, nomeadamente no seu *De visione Dei*, situa sempre Deus para lá do muro da coincidência¹), a dimensão social e comunitária supõe-na como caminho para a paz que não é senão, em última análise, o caminho da *filiatio* como *deificatio* ou *theosis*, entendida na perspetiva dinâmica própria da tensão que marca o homem na finitude da sua condição e na infinitude do seu princípio que é simultaneamente o seu fim. A paz resulta, no entanto, da realização da concórdia, forma de operar o movimento para a coincidência, numa superação daquilo que opõe os homens e os povos nas suas especificidades e nas suas diferenças, e numa recondução ao que os aproxima na sua aspiração à verdade e ao bem.

A proposta que nesta reflexão pretendo apresentar e fundamentar é, pois, a seguinte: 1) reconhecemos, em primeiro lugar, que tanto a dimen-

¹ A metáfora do muro é introduzida por Nicolau de Cusa no cap. 9 do *De visione dei* (h VI, n.º 37, linhas 7-13, p. 35), sendo depois retomada diversas vezes ao longo do mesmo texto. Sobre o seu significado para a teologia mística, cf.: R. HAUBST, "Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der 'Mauer der Koinzidenz'", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 167-191; W. HAUG, "Die Mauer des Paradieses. Zur *Mystica theologia* des Nicolaus Cusanus in *De visione Dei*", *Theologische Zeitschrift*, 45 (1989), p. 216-230. Cf. também D. DUCLOW, "Anselm's Proslogion and Nicholas of Cusa's Wall of Paradise", *Downside Review*, 100 (1982), 22-30. A esta metáfora dedicámos já o capítulo 4 deste livro.

são mística quanto a dimensão social e comunitária do pensamento cusano supõem um movimento de superação dialógica e reassumptiva das diferenças em que o infinito se inscreve no finito por um processo de infinitização do próprio finito rumo à unidade simples e absoluta que só na igualdade consigo própria se realizará absolutamente como conexão amorosa; 2) constatamos, em segundo lugar, que, no percurso místico-especulativo desta teologia do logos, esse movimento de superação dialógica e reassumptiva tem o nome de *transsumptio* (inscrito noutros textos com a designação de *transcensus* ou de *translatio*); 3) parece-nos legítimo, em terceiro lugar, concluir então que, quando passamos do encontro com Deus para o encontro com os homens, marcados na sua diferença e na sua finitude, é a concórdia o nome desse movimento transsumptivo, assumindo, na sua própria definição, muitas das características que definem a *transsumptio* no caminho para o divino.

Ao apresentar esta proposta situamo-nos numa linha de continuidade com a chave fundamental que há já alguns anos temos vindo a propor para a leitura do pensamento de Nicolau de Cusa: a dimensão central do símbolo no seu discurso e a definição da sua filosofia como uma filosofia da interpretação². Se, etimologicamente, símbolo é uma palavra que está muito próxima do sentido de coincidência, e se o símbolo tem, inclusivamente, um alcance antropológico, de tal maneira que não apenas os produtos da atividade humana podem ser vistos como símbolos, mas o homem é, ele próprio, um símbolo por excelência, então a tradução do conceito de *transsumptio* pelo conceito de concórdia na convivência dos homens e dos povos não é senão a radicalização da nossa proposta de modo a ver também neste autor que a hermenêutica tem um alcance

² Cf. João Maria ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997. Cf. também o nosso artigo "La portée de la philosophie de Nicolas de Cues. La *docta ignorantia* en tant que philosophie de l'interprétation", in J. A. AERTSEN e A. SPEER, *Miscellanea Mediaevalia*, 26. *Was ist Philosophie im Mittelalter*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 724-730, texto que é retomado no capítulo 2 deste livro.

prático e não diz apenas respeito à investigação dos nomes divinos ou à interpretação dos textos humanos, mas à prossecução da paz através de uma aproximação cognitiva e de uma convergência dos corações e dos afetos.

A adequação da nossa proposta aos textos do Cardeal alemão parecerá mais evidente se a situarmos no horizonte reflexivo que a *Epistola auctoris*, publicada como posfácio ao *De docta ignorantia*, esboça para toda a obra deste pensador e a articularmos com o contexto em que ela inscreve o tema da coincidência³. Nicolau de Cusa regressa a Itália depois de uma viagem a Constantinopla, de objetivos ecumênicos e conciliadores entre as duas igrejas, e é, portanto, em pleno e prático empenhamento de realização da concórdia que, por um dom do “Pai das Luzes”, descobre e abraça a douta ignorância como um movimento de *transcensus* que lhe permite elevar-se à simplicidade da coincidência. Assim, diz o autor que “ao regressar da Grécia por mar fui levado – segundo creio por um dom do alto, do Pai das Luzes de quem deriva todo o dom excelente – a abraçar incompreensivelmente o incompreensível na douta ignorância, transcendendo o que é humanamente cognoscível das verdades incorruptíveis” acrescentando depois que “nestes [mistérios] profundos todo o nosso engenho humano deve esforçar-se por se elevar à simplicidade em que coincidem os contraditórios”⁴. Cruzam-se, nestas linhas, a referência à douta ignorância, a referência à coincidência dos opostos e a exigência do *transcensus*, mas lateja ainda a preocupação com a paz e a concórdia, e, por isso, estando de acordo com Klaus Jakobi quando, ao analisar este passo, reconhece no *transcensus* o sentido último do filosofar cusano⁵ e o que permite a articulação da *docta ignorantia* com a *coinciden-*

³ Cf. Klaus JAKOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1969, pp. 131-142.

⁴ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, “Epistola auctoris”, Editio minor, n.º 263, linhas 5-9 e n.º 264, linhas 1-3, p. 100.

⁵ K. JAKOBI, *op. cit.*, pp. 137-138: “Die Philosophie ist ‘docta ignorantia’, sie hat die Koinzidenz zu denken, sie geschieht als ‘transcensus’.” (Sublinhado pelo autor.)

tia oppositorum, pensamos ser indispensável acrescentar ao *transcensus* a dimensão prática inerente à concórdia que dá a este filosofar o carácter de compromisso existencial que uma perspectiva demasiado intelectualista do *transcensus* poderia fazer esquecer.

O nosso percurso ao longo desta reflexão terá assim dois momentos fundamentais para o desenvolvimento desta proposta. Em primeiro lugar, procuraremos acompanhar, em determinados textos que nos parecem mais expressivos, os conceitos de *transumptio* e de *transcensus*, explicitando sucessivamente alguns dos domínios a que se aplicam (as palavras, os símbolos e a *filiatio*) e o sentido para que converge essa aplicação. Em segundo lugar, consideraremos os conceitos de *concordantia* e de *concordia*, primeiro na sua aceção mais genérica e no seu significado para uma filosofia da unidade em que as categorias de identidade e diferença se não anulam mutuamente mas reciprocamente se fecundam e enriquecem, e depois na sua aceção mais restrita aplicada à comunicação e à convivência entre os homens e à realização da paz. O aprofundamento destes dois momentos permitir-nos-á concluir a convergência que é possível pressentir e estabelecer entre estes dois conceitos numa perspectiva ética em que o amor, forma de realização suprema da concórdia, aparece como a chave de todas as virtudes.

A *transumptio* e o *transcensus* como movimento para o Verbo

2. Apesar de soar como algo de paradoxal no contexto de um pensamento marcado pelo reconhecimento dos limites e da finitude do sujeito humano, poderíamos dizer que toda a filosofia de Nicolau de Cusa nos reconduz à força da palavra. Mas, para não incorrerem em contradição, há que saber interpretar corretamente os movimentos dialéticos em que essa força da palavra se exprime e os consequentes desdobramentos que nos abrem para as suas diversas aceções. Porque, sendo as palavras humanas contrações finitas e finitas explicações do Verbo divino, só por

referência a esse Verbo divino pode ser captada a sua força e ao mesmo tempo os seus limites⁶. Ora esse verbo é, antes de mais, dinamismo criador através do qual se realiza a diferença na plenitude e na identidade originárias e se concretiza igualmente a diferenciação dos e nos entes finitos. Di-lo, significativamente o primeiro sermão pronunciado no Natal de 1430, subordinado ao tema “In principio erat verbum” quando afirma: “A vontade incriada, omnipotente, una e igual, de potência infinita, assim como quis, tudo perfez; mas porque o discurso ou o verbo do pai que quer e que fala existe como filho, pelo próprio Verbo foram feitas todas as coisas”⁷. É por isso que o “Idiota” lhe chamará a “forma ideal de todas as coisas que podem ser concebidas” ou “a igualdade de todas as coisas formáveis”⁸ e no *De aequalitate*, retomando mais uma vez o prólogo do evangelho de João, se lê que através do *logos*, ou seja “através do verbo racional do princípio”, “todas as coisas foram feitas”⁹. Indiciando que esta ideia atravessa todo o seu percurso, reencontramos o reforço da mesma ideia no *Compendium*, quando, num confronto da mente humana com a mente divina, afirma explicitamente: “Do formador de todas as coisas debes fazer o mesmo conceito que fazes da mente: ele conhece-se no verbo que gera a partir de si; e na criatura, que é o sinal do verbo incriado, manifesta-se de modo vário em vários signos, e nada pode ser que não seja o sinal da manifestação do verbo gerado.”¹⁰ Mas, para melhor se começar a entender o sentido da proposta que aqui apresentamos, convém não esquecer que esta força criadora que carac-

⁶ Cf. D. DUCLOW, “The Analogy of the Word”, *Bijdragen*, 38 (1977), pp. 282-29; M. STADLER, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens*, München, Wilhelm Fink, 1983, pp. 25-27. Cf. também o nosso artigo “O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa”, *Revista Filosófica de Coimbra*, II/4 (1993), pp. 369-402, retomado no capítulo 7 do presente livro bem como o capítulo 8 que dedicámos justamente à “força da palavra”.

⁷ NICOLAU DE CUSA, Sermo I “In principio erat verbum”, h XVI₁, n.º 12, 7-12, p. 11.

⁸ Cf. *idem*, *Idiota de sapientia*, L. II, h V, n.º 34, linhas 12-14, p. 67.

⁹ Cf. *idem*, *De aequalitate*, h X₁, n.º 16, linhas 9-12, p. 22.

¹⁰ *Idem*, *Compendium*, cap. VII, h XI₃, n.º 21, linhas 1-4, p. 16.

teriza o Verbo por excelência aparece também, de forma contraída, nos verbos humanos que, como Nicolau de Cusa não deixa de reconhecer frequentemente, têm de ser vistos como imagens, reflexos ou sinais do primeiro verbo cuja plenitude o torna inominável. “Princípio de todos os efáveis”¹¹, é ele que se presentifica em todas as palavras e expressões humanas: “Um só é, pois, o verbo inefável que é o nome preciso de todas as coisas como elas caem sob o nome com o movimento da razão. E este nome inefável resplandece em todos os nomes a seu modo, porque é a nominabilidade infinita de todos os nomes e é a vocabilidade infinita de tudo aquilo que se pode exprimir através da voz, a fim de que, assim, qualquer nome seja a imagem do nome preciso.”¹²

Só tendo em conta esta carga dinâmica que as palavras transportam na sua finitude pode compreender-se que o reconhecimento dos limites da linguagem não seja contraditório com o reconhecimento da sua força e do seu poder¹³ e que radique justamente nessa finitude a exigência da sua auto-superação intrinsecamente inerente ao conceito de *transumptio*, cuja aplicação é feita, na sua primeira utilização, ao discurso humano e à força das palavras. É assim que o autor, no *De docta ignorantia*, depois de ter advertido o leitor, logo no capítulo 2 do Livro I, para a necessidade de “elevar (*efferre*) o intelecto para lá da força das palavras mais do que insistir nas propriedades dos vocábulos que não se podem adaptar convenientemente a tão elevados mistérios intelectuais”¹⁴, afirma, a concluir o capítulo 10 do mesmo livro, o seguinte: “Por isso, para te tornar mais subtil o intelecto, esforçar-me-ei por te elevar mais

¹¹ Cf. *idem*, *De filiatione Dei*, cap. 4, h IV, n.º 73, linhas 1-2, p. 54.

¹² *Idem*, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, n.º 68, linhas 1-6, p. 104.

¹³ Cf. D. DUCLOW, “The Dynamics of Analogy in Nicholas of Cusa”, *International Philosophical Quarterly*, 21 (1981), pp. 295-301; Theo VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, J. Brill, 1977, pp. 244-260. Cf. ainda a 3.ª parte da dissertação de Peter CASARELLA, *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, Yale University, 1992, pp. 207-378, toda ela dedicada à filosofia e à teologia cusana da linguagem.

¹⁴ *Idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 2, Editio minor, n.º 8, linhas 1-4, p. 12.

facilmente, conduzindo-te pela mão com segurança (*te facilius indubitata manu ductione transferre conabor*), para que vejas estas coisas necessárias e tão verdadeiras. Elas levar-te-ão de um modo correto a uma extraordinária suavidade, se te elevares do signo à verdade, entendendo transsumptivamente as minhas palavras (*verba transsumptivie intelligendo*).¹⁵ Para além da articulação que aqui se estabelece entre a *manu ductio* e o *transferre* à qual voltaremos mais tarde, é importante sublinhar como a *transsumptio* conduz a um reencontro do sentido que os signos verbais traduzem contraidamente e que só na verdade se pode captar em toda a sua plenitude. Poderia dizer-se que a *transsumptio* é um movimento de infinitização do sentido contraído, ou seja, de transcendência do sentido finito das palavras e dos discursos a partir das suas próprias características em ordem à fonte donde jorra esse sentido e que, por isso, é condição de possibilidade de toda a linguagem e de todo o discurso. Compreende-se, pois, que na obra inaugural da filosofia do cusano se repitam as referências à necessidade de operar esse movimento de *transsumptio*, de *transcensus* ou de *translatio*, como quando se trata do apelo a uma correta interpretação dos conceitos de máximo e de mínimo no âmbito da sua coincidência¹⁶ ou, de um modo mais significativo, no capítulo sobre “o nome de Deus e a teologia afirmativa”, em que se diz expressamente que toda a atividade denominativa dessa mesma teologia assenta numa atribuição dos nomes positivos, de modo translato (*translative*), que toma como ponto de partida as criaturas e que só têm sentido porque o nome infinito de Deus complica todos esses nomes, tal como a sua perfeição complica todas as coisas que eles significam e que assim são transferidas (*transferuntur*) pelo discurso humano para a própria divindade¹⁷.

¹⁵ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 10, Editio minor, n.º 29, linhas 16-20, p. 40.

¹⁶ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 4, Editio minor, n.º 12, linhas 26-29, p. 18: “Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur.”

¹⁷ Cf. *idem, ibidem*, L. I, cap. 24, Editio minor, pp. 96-104.

Também o *De coniecturis* continua a laborar na mesma exigência de uma atividade interpretativa, que, de acordo com o prólogo, deve ser, para os mais jovens, orientada por uma *manuductio*, no processo de elevação gradual ao mais desconhecido¹⁸, mas cujo objetivo último é caracterizado como a alimentação da mente em ordem à sua transsubstanciação em intelectos ainda mais elevados¹⁹. E quase no final do Livro II, volta a retomar o tema da *transsumptio* a propósito da extensão da linguagem humana às coisas divinas: “Quando falo da divindade usando os termos, tu debes transpô-los para a natureza da divindade (*eos ad eius naturam transsumas*).”²⁰ Os termos devem pois ser intelectualmente transferidos para a divindade, como refere o *De possesset*²¹, e esse é o caminho da interpretação transsumptiva a que temos vindo a fazer referência.

É ainda neste contexto que deve ser entendida a importância reconhecida pelo autor à *theologia sermocinalis*, a única que, afinal, parece permitir ultrapassar as aporias quer da teologia afirmativa quer da teologia negativa, residindo as suas vantagens na forma como consegue elevar-se tanto para além das afirmações e das negações, como para além da própria conexão, sem com isso destituir de eficácia e de sentido o discurso já que se baseia precisamente na força das palavras. Com reconhecidas raízes medievais que Peter Casarella, ao desenvolver a sua dissertação

¹⁸ Cf. *idem*, *De coniecturis*, “Prologus”, h III, n.º 4, 1-3, p. 5.

¹⁹ *idem*, *ibidem*, n.º 3, linhas 7-13, p. 5. Não deixa de ser interessante constatar como o conceito de transsubstanciação, normalmente utilizado a propósito do mistério da eucaristia, é aqui transposto para a transformação da mente humana.

²⁰ Cf. *idem*, *ibidem*, L. II, cap. 17, h III, n.º 175, linhas 2-3, p. 176. De acordo com o *De coniecturis* cada uma das quatro unidades mentais tem as suas regras de linguagem e a linguagem de cada unidade descendente encontra a sua raiz na linguagem da unidade mental que, num processo ascendente, imediatamente a antecede. Assim, o processo de *transsumptio* é também um processo que pressupõe a transposição, a partir da força das palavras, para o patamar em que elas encontram a sua raiz. Cf., a este propósito, *idem*, *ibidem*, L. I. cap. 6, h III, n.º 25. Sobre os diversos níveis discursivos em Nicolau de Cusa, cf. João Maria ANDRÉ, “O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa”, pp. 397-400, artigo retomado no capítulo 7 deste livro, sobretudo n.º 8.

²¹ *Idem*, *De possesset*, h XI₂, n.º 11, linhas 10-12, p. 14.

sobre a “teologia da palavra” em Nicolau de Cusa, identificou e aprofundou²², ela surge no livro segundo do *De sapientia*. O Orador identifica-a, quando o Idiota se refere à possibilidade de um discurso que se situa para lá de qualquer afirmação e negação, contextualizando-a no quadro do reconhecimento da eficácia das palavras e, confirmando a observação do Orador, o Idiota define-a nestes termos: “Por isso, a teologia da fala é aquela pela qual me esforço por te conduzir a Deus através da força da palavra do modo mais fácil e verdadeiro que posso.”²³

Se a teologia da palavra determina o sentido da filosofia do símbolo, também a filosofia do símbolo e o processo interpretativo ascensivo que nela se desenha acabam por ter as suas consequências para a própria teologia da palavra. Daí que quando nos debruçamos sobre a forma como o conceito de *transsumptio* e as suas traduções são entendidos na *symbolica investigatio* e na *aenigmatica scientia* do autor somos conduzidos a características desta dinâmica para o verbo que a simples leitura dos textos até agora invocados não é suficiente para nos desvelar.

O texto mais significativo para a explicitação do que é a *transsumptio* na hermenêutica cusana dos símbolos é-nos dado mais uma vez no *De docta ignorantia*, servindo de chave metodológica para a interpretação dos símbolos matemáticos que é efetuada sobretudo ao longo do Livro I. Assim, depois do capítulo XI, em que se retoma o tema do conhecimento de Deus *in speculo et aenigmate*²⁴, surge um conjunto de observações sobre a forma como se devem utilizar os símbolos matemáticos, que é fundamental para uma correta compreensão do que é a *transsumptio*. A marcha proposta consta de três etapas resumidas nestes termos:

²² Cf., na dissertação de Peter CASARELLA *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, já citada anteriormente na nota 13, as páginas 87 a 144, especialmente dedicadas a algumas raízes da *theologia sermocinalis*. Cf. ainda, do mesmo autor, “Language and *theologia sermocinalis* in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia*”, in: *Old and New in the Fifteenth Century*, XVIII, 1991, pp. 131-14 e *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017, especialmente pp. 89-164.

²³ Cf. NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. II, h V, n.º 33, linhas 9-11, p. 66.

²⁴ *Idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 11, Editio minor, n.º 30, linha 7, p. 40.

“Se queremos usar elementos finitos como exemplos para ascender ao máximo simples, é necessário considerar primeiro as figuras matemáticas finitas com as suas paixões e razões, transferir correspondentemente estas razões para figuras infinitas e depois, em terceiro lugar, transpor (*transsumere*) as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples totalmente liberto de qualquer figura.”²⁵ Interpretaríamos incorretamente a proposta do autor se entendêssemos esta forma de realizar a investigação simbólica como um progressivo abandono das coisas finitas. Trata-se, pelo contrário, de introduzir, ou melhor ainda, de captar, dentro do finito, a presença dinâmica (ainda que oculta) do infinito²⁶ e de nos envolvermos e mobilizarmos nesse movimento que é o movimento de realização da docta ignorância²⁷, mas que, significativamente, é ao mesmo tempo o movimento em que descobrimos a convergência ou a concórdia dos mais elevados espíritos (*elevatissimi ingenii*) que partindo de diferentes símbolos, se reencontram, no pensamento do máximo, numa só e idêntica opinião²⁸. E não se trata de abandonar o finito porque, se o primeiro passo se traduz numa concentração nas características próprias das figuras finitas, o segundo exige a transferência dessas características para figuras infinitas e o terceiro a transposição das propriedades das figuras infinitas para o máximo simples e absoluto. A via simbólica para o infinito, cujo último passo é a *transsumptio*, traduz-se assim numa infinitização do finito, que não é a sua negação, mas a sua potencialização no regresso ao simples que é de tudo a *complicatio*, mais do que propriamente a *reductio*, e num processo que, pela positividade que comporta, se aproxima tanto da *Entbildung* eckhartiana, explicitada

²⁵ *Idem, ibidem*, L. I, cap. 12, Editio minor, n.º 33, linhas 9-15, pp. 44-46.

²⁶ Cf. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg, Anton Pustet, 1968.

²⁷ Cf. M. FEIGL, “Vom incomprehensibiler inquirere Gottes im 1. Buch von *De docta ignorantia* des Nikolaus von Kues”, *Divus Thomas – Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, 22 (1944), 322-323.

²⁸ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 12, Editio minor, n.º 34, linhas 14-15, p. 46.

por Miguel Baptista Pereira no contexto de uma articulação entre hermenêutica e desconstrução²⁹, como da *aphairesis* do Pseudo-Dionísio³⁰ nos termos em que foi ainda recentemente interpretada por Mário Santiago de Carvalho³¹. Mas o que é ainda mais significativo em Nicolau de Cusa é que este sentido de *transsumptio* significa que não é pela eliminação da diferença que se chega ao seu princípio mas pela sua transposição e reassumpção no âmbito do própria unidade infinita. Bastará uma leitura dos capítulos desta obra que exploram a simbologia geométrica para reencontrar contínua e permanentemente o conceito de *transsumptio* assim entendido como chave de acesso ao Máximo Absoluto³². Aliás, só assim se compreende que no termo deste percurso se reencontre o uno como *complicatio* e o universo como *explicatio*, numa valorização da categoria de relação, indispensável para compreender o infinito, o finito e a respetiva articulação. Ora é esse o sentido do percurso translativo aplicado também no *De theologicis complementis* e assim sintetizado: “Aquele que intui o próprio infinito unitrino, ascendendo das figuras matemáticas às teológicas, ao acrescentar a infinidade às figuras matemáticas, liber-

²⁹ Cf. Miguel Baptista PEREIRA, “Hermenêutica e desconstrução”, *Revista Filosófica de Coimbra*, III/6 (1994), esp. pp. 249-255.

³⁰ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística*, 1025 B-C, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, Série Mediaevalia, Textos e Estudos, 10, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1996, p. 16.

³¹ Cf. Mário Santiago de CARVALHO, “Falar divinamente.... O tema neoplatónico da desconstrução”, in: A. M. MARTINS, J. M. ANDRÉ e M. S. CARVALHO (Coord.), *Da natureza ao sagrado. Homenagem a Francisco Vieira Jordão*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1999, pp. 799-825, esp. p. 816 onde se clarifica o sentido positivo da *aphairesis* através destas palavras: “Não se trata de negar no mero plano da predicação, trata-se de libertar com o intuito de fazer destacar uma silhueta, que de outra forma passaria despercebida, escondida, oculta, invisível, desconhecida. Não há aqui qualquer destruição, mas restauração, por assim dizer. O que se restaura não pode ser vazio nem silencioso. Pelo contrário: é o que transcende tudo e que em tudo se mostra além de todo o conhecimento.”

³² Cf., por exemplo, o título do capítulo 19 (Editio minor, n.º 55, linhas 2-3, p. 72) e do capítulo 23 (Editio minor, n.º 70, linhas 2-3, p. 92) ou a passagem da coincidência da curvatura infinita à retitude infinita (Editio minor, n.º 45, linhas 1-3, p. 60), para já não falar da tradução da *transsumptio* no conceito de *translatio* presente sobretudo no capítulo 16 (Editio minor, n.º 42, linhas 2-3, p. 58).

tando-se das figuras teológicas para contemplar com a mente exclusivamente o infinito unitrino, este, na medida em que lhe for concedido, vê que o uno é tudo complicativamente e que todas as coisas são explicativamente o uno. Porque, se intui o infinito sem o considerar em relação aos finitos, não aprende nem se as coisas finitas são, nem a sua verdade ou medida.”³³

Mas não é só na utilização dos símbolos geométricos que este movimento transsumptivo é exigido para uma aproximação da unidade divina. Também na interpretação de outros símbolos resultantes da atividade artística do homem nos é apresentado idêntico procedimento. Uma leitura atenta do *De visione Dei* permite-nos encontrar neste texto as três etapas esboçadas no *De docta ignorantia*. Assim, tomando como ponto de partida o quadro do olhar omnividente, que olha simultaneamente em todas as direções e acompanha os movimentos, mesmo contrários, que aqueles que o olham efetuam, não há dúvida de que o prefácio corresponde à consideração do símbolo, com as suas características, ou seja, as suas razões e as suas paixões. Depois, os capítulos 1 e 2 operam a transferência da figura finita, ou seja, do olhar finito representado no quadro, para um olhar infinito, infinitizando assim, de acordo com a segunda etapa, as características finitas do símbolo, sendo significativas as primeiras e as últimas palavras do primeiro capítulo, começando por dizer que “deve pressupor-se que nada pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus”³⁴, para concluir que “não se deve duvidar de que aquilo que aparece naquela imagem se encontra de um modo excelente no olhar absoluto”³⁵. Finalmente, a partir do capítulo 3 e, sobretudo, do capítulo

³³ *Idem, De theologicis complementis*, h X₂, n.º 3, linhas 75-82, pp. 19-20. Veja-se também, no mesmo sentido, a observação do *Idiota de sapientia*, que, a propósito da transposição a partir da retitude contraída na linha, aponta para a intuição da *complicatio* de todas as formas na retitude infinita (h V, n.º 46, linhas 4-7, p. 78).

³⁴ *Idem, De visione Dei*, cap. 1, h VI, n.º 5 linhas 3-4, p. 10.

³⁵ *Idem, ibidem*, cap. 1, h VI, n.º 6, linhas 14-15, p. 11.

4, altura em que começa o solilóquio com Deus, o caminho apontado é o de um salto transpositivo para a visão de Deus. Assim, partindo da ideia de que todas as coisas que se afirmam de Deus não diferem realmente e de que, no contexto de uma teologia circular, o ato de ver não é diferente do ato de ouvir, gostar, cheirar, tocar, sentir e compreender, esse salto implica consequentemente não só a superação da contração sensível, mas também a superação da contração metafórica (mesmo que se trate de uma metáfora infinitizada), para uma imersão transsumptiva ou translativa, no infinito absoluto da natureza divina. Esta ideia é proporcionada mais uma vez pelo recurso aos verbos *transcendere* e *transilire*³⁶, que, tendo em conta a metáfora escolhida, a metáfora da luz, é um transcender que não é um mero abandonar ou negar, mas um inebriar-se do máximo de luz que, por ser máximo, priva da visão quem assim nele e através dele se transcende: “Assim, para aquele que deve transcender toda a luz é necessário que aquilo em que mergulha careça de luz visível [...] Vejo, Senhor, que só assim, e de nenhum outro modo, é possível aceder abertamente à luz inacessível, à beleza e ao esplendor da tua face.”³⁷ Este mesmo exemplo e esta mesma metáfora serão mais tarde retomados, no último texto de Nicolau de Cusa, para falar do modo como esta transposição permite também o acesso ao *posse ipsum*: “Transfere (*transfer*), pois, estas coisas sensíveis para o inteligível; por exemplo, transfere o poder da luz para o poder na sua simplicidade ou seja, para o *posse ipsum* absoluto e o ser da cor para o ser simples.”³⁸

Vemos, pois, que também a este nível simbólico, a *transsumptio* ou o *transcensus* correspondem a uma passagem da contração na imagem ao infinito que, assim, é intuído como a complicação da plenitude que na multiplicidade finita dos símbolos se apresenta contraidamente explicado. Mas vemos também que, quer ao nível da linguagem, quer ao

³⁶ Cf. *idem, ibidem*, cap. VI, h VI, n.º 20, linhas 3-8, p. 22.

³⁷ *Idem, ibidem*, cap. 6, H. VI, n.º 21, linhas 15-17 e 21-23, pp. 23-24.

³⁸ *Idem, De apice theoriae*, H. XII, n.º 9, linhas 1-3, p. 123.

nível do símbolo há uma indissociabilidade permanente entre a superação transpositiva para o Verbo inefável que se identifica com o Máximo uno e infinito e a *manuductio*, ou seja, a relação com um outro ou com o Outro que, num processo profundamente dialógico, introduz a exigência da transcendência no próprio reconhecimento dos limites da palavra e do símbolo. Se o *De docta ignorantia* falava de “um conduzir, de modo seguro, pela mão” (*manuductione indubitata*)³⁹ e se o *De coniecturis* dava conta da necessidade de “um atrair, por uma condução manual, os mais jovens (*manuali inductione iuniores allicere*)”⁴⁰, também o *De visione Dei* não deixa de fazer apelo, logo nas primeiras linhas, à necessária *manuductio* para a exploração do ícone divino: “Tentarei, do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão (*manuducere*) duma forma experienciável, até à mais sagrada obscuridade.”⁴¹ Todavia, e isto é da maior importância para a tese que procuramos defender e, simultaneamente, para a passagem ao nível seguinte da nossa argumentação, esta *manuductio* pressupõe um apelo do verbo da vida⁴² e sucede justamente como resposta a esse apelo, o que instaura uma segunda perspectiva dialógica no *transcensus* e na *transsumptio* a que vínhamos fazendo referência: a *transsumptio* implica, por um lado, uma caminhada em diálogo com os outros, mas implica também, por outro lado, uma resposta, em relação

³⁹ *Idem*, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, Editio minor, n.º29, linhas 17-18, p. 40, já anteriormente citadas.

⁴⁰ *IDEM*, *De coniecturis*, L. I, Prologus, h III, n.º 4, linhas 1-2, p. 5. Para uma interpretação deste passo do *De coniecturis*, cf. W. DUPRÉ, *Die non-aliud Lehre des Nikolaus von Kues*, Wien, 1962, pp. 1-5. O apelo à “*manuductio*” surge também no *De coniecturis* através da utilização simbólica da figura P – paradigmática (L. I, cap. 9, h III, n.º 41, linhas 5-7, pp. 45-46).

⁴¹ *Idem*, *De visione Dei*, n.º 1, linhas 11-13, p. 4. Sobre a processo para a visão de Deus como uma *manuductio* e sobre as suas etapas e caracterização, cf. K. YAMAKI, “Die ‘*manuductio*’ von der ‘*ratio*’ zur Intuition in ‘*De visione Dei*’”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 276-295.

⁴² Veja-se como termina esta nota introdutória ao *De visione Dei* (h VI, n.º 1, linhas 15-17, p. 4): “[...] et hic praegustare quodam suavissimo libamine cenam illam aeternae felicitatis, ad quam vocati sumus in verbo vitae per evangelium Christi semper benedicti”.

dialógica, ao Verbo que nos interpela no dom que faz da sua plenitude e da sua inefabilidade.

E chegamos ao terceiro nível a que é imprescindível situar e aprofundar a categoria de *transsumptio* e que dá um novo sentido aos níveis anteriores pelos quais passámos. É que não são só os produtos da atividade humana que são símbolos, mas o símbolo por excelência, no pensamento cusano, é o próprio homem, na medida em que é um símbolo vivo como imagem viva de Deus. Este tema, que Nicolau de Cusa retoma muito provavelmente de Gregório de Nissa⁴³, para além da sua dimensão intelectualista expressa em inúmeros passos em que se opera a transposição das categorias de *complicatio* e de *explicatio* da mente divina para a mente humana⁴⁴, comporta duas implicações extremamente importantes: por um lado, sendo imagem de Deus, o homem é a única imagem que tem consciência de o ser⁴⁵ e, por outro lado, essa mesma consciência faz com que o homem seja, ao mesmo tempo, a única imagem que tem a capacidade de se tornar cada vez mais semelhante ao seu modelo original: “A nossa natureza intelectual, na medida em que se reconhece como imagem viva de Deus, tem o poder de se tornar continuamente mais clara e mais semelhante a Deus, ainda que, sendo imagem, jamais se

⁴³ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, cap. 4 (Migne, PG, XLIV, col. 136 C). Sobre este tema, cf. G. VON BREDOW, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva Dei imago)”, in: *Im Gespräch mit Nikolaus Von Kues*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 99-109 e R. STEIGER, “Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), pp. 167-181. Cf. também o nosso texto “O homem como microcosmo. Da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da antropologia de Ficino”, *Philosophica*, 14 (1999), pp. 7-30.

⁴⁴ Um dos exemplos mais explícitos dessa transposição surge no *Idiota de mente*, cap. 4, h V, n.º 74, linhas 16-23, pp. 113-114: “Sic volo mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam inter omnes imagines divinae complicationis. Et ita mens est imago complicationis divinae prima omnes imagines complicationis sua simplicitate et virtute complicantis. Sicut enim deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicationum. Post imagines sunt pluralitates rerum divinam complicationem explicantes [...]”.

⁴⁵ Cf. *idem*, *Carta a Albergati*, Cusanus-Texte, IV, n.º 6, p. 28, linhas 8-13.

possa tornar no modelo ou criador.”⁴⁶ Se esta ideia aparece transcrita em várias metáforas extremamente interessantes, como a da medida viva⁴⁷, a do diamante vivo⁴⁸, e, sobretudo a do auto-retrato vivo dotado da capacidade de se tornar cada vez mais semelhante ao seu autor⁴⁹, plástica-se numa que, no contexto deste nosso aprofundamento, merece uma atenção especial pelo facto de, por um lado, na sua formulação, recorrer frequentes vezes ao conceito de *transsumptio* e, por outro lado, permitir a articulação deste conceito e do dinamismo que impregna a metáfora da *imago* com o conceito de *filiatio*: referimo-nos à metáfora do espelho vivo, introduzida e desenvolvida no pequeno opúsculo *De filiatione Dei*⁵⁰.

Trata-se de tematizar o acesso do intelecto, a instância cognoscitiva mais elevada da mente humana, a Deus como seu princípio, seu meio e seu fim. E é então que é proposto o exemplo dos espelhos: o espelho de Deus será o espelho plano, perfeito, em que a luz da verdade aparece sem manchas e sem defeitos, e todas as criaturas são espelhos contraídos, uns mais curvos outros mais planos, destacando-se, de entre elas, as naturezas intelectuais, que são “espelhos vivos, mais luminosos e mais planos”, mas que “enquanto espelhos vivos, intelectuais e livres, são de tal modo que podem, por si próprios, tornar-se curvos, tornar-se planos e purificar-se.”⁵¹ Ora é na *symbolica investigatio* desta metáfora que se verifica o cruzamento da *translatio* com a *filiatio*, através da mediação da *transfusio*, que exprime simultaneamente, neste contexto, a articulação de toda esta problemática com uma metafísica do dom: “Quando,

⁴⁶ Cf. *idem, ibidem*, Cusanus-Texte, IV, n.º 7, p. 28, linhas 16-18.

⁴⁷ Cf. *idem, Idiota de mente*, cap. 9, h V, n.º 123, linhas 5-9, p. 177.

⁴⁸ Cf. *idem, ibidem*, cap. 5, h V, n.º 85, linhas 13-16 e n.º 86, linhas 1-3, p. 129.

⁴⁹ Cf. *idem, ibidem*, cap. 13, h V, n.º 149, linhas 1-12, pp. 203-204. Cf. ainda *Carta a Albergati*, Cusanus-Texte, IV, n.º 8, p. 28, linhas 19-23.

⁵⁰ Para uma pormenorizada análise deste opúsculo, da forma como nele é utilizada a metáfora do espelho e da sua articulação com o tema da linguagem, por um lado, e da *filiatio*, entendida como *manuductio*, por outro, cf. P. CASARELLA, *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, pp. 249-265.

⁵¹ Cf. IDEM, *De filiatione Dei*, cap. 3, h IV, n.º 65, pp. 48-49.

pois, um espelho vivo intelectual se transferir para o primeiro espelho plano da verdade, no qual todas as coisas resplandecem sem defeito verdadeiramente como são, então o próprio espelho da verdade com tudo o que recebeu de todos os espelhos transfunde-se para o espelho intelectual vivo e este espelho intelectual recebe em si o raio especular do espelho da verdade que tem em si a verdade de todos os espelhos.” E a terminar este parágrafo diz o autor: “Nesse primeiro espelho da verdade, que se pode chamar Verbo ou Logos ou Filho de Deus, o espelho intelectual atinge a filiação de modo a ser tudo em tudo e tudo nele e o seu reino seja a posse de Deus e de todas as coisas na vida gloriosa.”⁵² Este processo, definido, mais uma vez, como uma *manuductio*⁵³, permite, simultaneamente, que a *filiatio* se converta em *theosis* que é, no fundo, a coincidência de tudo em Deus e de Deus em todas as coisas⁵⁴ e que, em termos filosóficos, significa o retorno ao princípio pelo reencontro em si (*per transsumptionem*) desse mesmo princípio⁵⁵.

Há, no entanto, um aspeto que me parece fundamental, quer para um correto entendimento do que é o *transcensus*, a *transsumptio* ou a *translatio*, quer para entender a forma como o homem pode realizar a filiação e, com ela, a *theosis* que não é, no fundo, senão a visão de Deus face a face: é que movendo-nos nós na finitude e no tempo, que é a forma de existência na e da alteridade, a consumação desse processo não é possível neste

⁵² *Idem, ibidem*, cap. 3, h IV, n.º 67, linhas 1-7 e 13-16, pp. 49-50. O termo *translatio* em idêntica articulação com a *filiatio* volta a surgir logo a seguir (n.º 68, linhas 8-11, p. 50) e é mesmo o termo que surge na penúltima linha do opúsculo (n.º 90, linha 4, p. 64). O termo *transferre*, equivalente a esta *translatio*, já havia sido utilizado neste mesmo escrito, alguns parágrafos antes, a propósito da metáfora da passagem da aprendizagem da arte da pintura para o próprio magistério dessa arte, correspondendo essa passagem à realização da *filiatio* (cf. *idem, ibidem*, cap. 2, n.º 58, linhas 4-12, p. 44; veja-se o mesmo termo e o mesmo exemplo no *Idiota de mente*, cap. 14, h V, n.º 155, linhas 9-11, pp. 210-211), surgindo também algumas páginas depois (h IV, n.º 86, linhas 11-13, p. 62). E o termo *transcensus* surge igualmente para referir a transformação do filho da vida na própria vida (h IV, n.º 71, linhas 2-7, p. 52).

⁵³ *Idem, ibidem*, h IV, n.º 68, linhas 6-8, p. 50.

⁵⁴ Cf. *idem, ibidem*, n.º 70, linhas 1-7, pp. 51-52.

⁵⁵ Cf. *idem, De aequalitate*, X₂, n.º 13, linhas 18-25, pp. 18-19.

mundo⁵⁶, nem através do intelecto nem, muito menos, através da razão, o que faz com que Nicolau de Cusa reconheça nunca ter experimentado a plenitude da doçura desse êxtase místico⁵⁷. Por isso, a plena realização do *transcensus* só pode acontecer com a libertação deste mundo⁵⁸, numa identificação com a igualdade, que é o Verbo, ou seja, a plena expressão da unidade. Daí, por um lado, as referências a um duplo ou a um triplo *transcensus*, e, por outro lado, a distinção entre a filiação do próprio unigénito, uma filiação direta e superabsoluta, e a filiação por adoção, uma filiação indireta, progressiva e inscrita no tempo: “A filiação de muitos não será sem aquele modo que se poderá chamar talvez participação por adoção. Mas a própria filiação do unigénito, que existe sem modo na identidade da natureza do pai, é a própria filiação superabsoluta na qual e pela qual todos os filhos chegam a obter a filiação da adoção.”⁵⁹ Isto não significa que o homem esteja privado da *filiatio*, mas sim que a forma de o homem realizar a *filiatio* é, neste mundo, um processo infinito, correspondendo assim ao carácter vivo da imagem que é, pelo que, caracterizando-se pela esperança⁶⁰, implica uma dupla dimensão teórica e prática, em que o homem se investe tanto intelectual como afetivamente e tanto no conhecimento como na ação⁶¹.

Não é, pois de estranhar que, no final do capítulo 5 e no início do capítulo 6 do *De filiatione Dei*, surja já delineada a aproximação dos

⁵⁶ Cf., a propósito do carácter escatológico da plena *filiatio*, R. Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991, p. 412.

⁵⁷ Cf. *Carta a Gaspar Aindorffer de 22 de Setembro de 1452*, in E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au xv siècle, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIV (1955), p. 113 e *Carta ao Abade e aos Monges de Tegernsee de 14 de Setembro de 1453*, in *idem, ibidem*, p. 115.

⁵⁸ Cf. *idem, De filiatione Dei*, cap. 1, h IV, n.º 54, linhas 1-16, p. 41.

⁵⁹ *Idem, ibidem*, cap. 1, h IV, n.º 54, linhas 22-26, p. 42.

⁶⁰ *Idem, Sermo XLIII “Aleluia. Dies sanctificatus”*, H. XVII₂, n.º 9, linhas 5-8, p. 180: “Tunc in te est per spem id, quod credis. Et non est in te vita nisi ‘in spiritu’. Et sic spiritus tuus hic per spem et post hoc gloriose transformatur in filiatione.”

⁶¹ Cf. K. KREMER, “Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 20 (1992) pp. 133-136.

homens entre si, a sua convergência apesar da diferença, ou seja, aquilo a que mais tarde o *De pace fidei* virá a designar com o termo concórdia. Com efeito, se a “via a seguir por todos quantos tendem à *theosis*” é “considerar o uno na diversidade dos modos quaisquer que sejam”, então, “quem frequenta uma escola de teologia não achará nada capaz de o perturbar em toda a variedade das conjeturas.”⁶² E compreende-se assim que na última página do *De apice theoriae*, derradeiro escrito do autor, no contexto de uma reafirmada convergência para o *posse ipsum*, apontada como traço subjacente a todos os diferentes filósofos, seja justamente o verbo *transire* que exprime a passagem da diferença para a concordância: “Por isso, com todas estas resoluções (*resolutionibus*) vês que todas as coisas são fáceis e que toda a diferença se traduz (*transire*) em concordância.”⁶³

Pelo que até agora nos foi possível descobrir, não será difícil aceitar que o movimento de *transsumptio*, realizando-se na finitude da alteridade e da diferença, é um movimento que não significa propriamente o abandono dessa mesma diferença, mas sim a potencialização do que fundamenta a positividade dessa mesma diferença e que é a partir dessa potencialização que se caminha para o princípio que nela se oculta e que só a transcende por a unificar num horizonte de coincidência, horizonte esse que, na sua consumação plena, obriga a um último e definitivo salto para lá do próprio muro da coincidência. Mas podemos também concluir que, se esse movimento tem uma dimensão teórica e uma dimensão prática, é possível perseguir o conceito de *concordia* nos escritos do autor para situar e caracterizar a realização existencial da *transsumptio*, como processo inconcluso, na relação e na atitude que esse conceito traduz.

⁶² NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, cap. 6, h IV, n.º 84, linhas 1-2 e 9-11, p. 60.

⁶³ *Idem*, *De apice theoriae*, h XII, n.º15, linhas 19-20, p. 129.

A concórdia como movimento para a igualdade do Verbo

3. O termo *concordia* e o seu derivado mais próximo que lhe pode ser associado, o termo *concordantia*, são recorrentes ao longo dos textos de Nicolau de Cusa. Não sendo exatamente sinónimos, exprimem ambos uma relação a que não é alheio o prefixo *cum* e que implica uma convergência querida e assentida ou determinada e estabelecida na estrutura dos seres. Mais especificamente, uma exegese cuidada dos textos de Nicolau de Cusa permite-nos considerar a *concordantia* como a característica da estrutura dos seres naturais ou artificiais, na sua constituição interna resultante da relação das respetivas partes ou na sua relação estrutural com outros seres em cujo todo se integram, podendo, conseqüentemente tal categoria ser aplicada ao cosmos, aos corpos, à estrutura espiritual do homem ou da alma humana, à sociedade política ou à comunidade eclesial⁶⁴. A *concordia*, em contrapartida, surge mais como o processo e a concretização do juízo, da vontade e do comportamento dos homens, assentando nos mesmos pressupostos que a *concordantia*, mas implicando um investimento (cognitivo, afetivo e ético) na sua prossecução em liberdade⁶⁵. Poderia, assim, dizer-se que a concórdia é a forma como o homem corresponde ao movimento para que a *concordantia* ontologicamente o predispõe pela harmonia em tensão que a constitui. Apesar desta diferença que, sendo de pormenor, é importante

⁶⁴ Uma passagem rápida sobretudo pelas principais ocorrências de *concordantia* no escrito que tem tal palavra como título (*De concordantia catholica*), permite-nos confirmar esta caracterização da concordância. Veja-se, a título de exemplo, a definição dada logo no 1.º capítulo do livro I (L. I, cap. 1, h XIV, n.º 4, linhas 4-9, p. 29): “Concordantia igitur est id, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis. Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus.” Esta dimensão estrutural da *concordantia* aparece claramente tematizada ao longo de todo o n.º 6 do capítulo 1 desta obra.

⁶⁵ Daí que *concordia* apareça frequentemente, no *De concordantia catholica*, mas também em outros escritos do autor, associada à *pax*, à *unanimitas* ou ao *consensus* Veja-se, por exemplo, no *De concordantia catholica*, L. II, cap. 4, h XIV, n.º 78, linhas 3-4, linha 9, p. 105 ou L. II, cap. 13, n.º 124, linha 9, p. 159.

para uma clarificação dos conceitos, quer a *concordantia*, quer a *concordia*, tal como a *transsumptio* analisada na secção anterior, comportam dois patamares relativamente distintos de realização: um, que caracteriza a forma como acontecem no tempo da finitude cósmica e humana; o outro, que exprime a consumação desse processo, e cuja efetivação, por isso mesmo, só pode pressentir-se na eternidade da conexão entre a unidade e a igualdade. O primeiro é explicitamente referido no livro segundo do *De docta ignorantia*, num contexto estético em que fica desde logo estabelecida a imprescindibilidade da alteridade e da diversidade para a afirmação da concordância, e corresponde a uma apreciação da beleza do cosmos: “Quem pois, não admirará este artífice que se serviu de uma tal arte nas esferas, nas estrelas e nas regiões dos astros, que, sem precisão alguma, estando a concordância de todos na diversidade de todos, dispõe, num único mundo, a grandeza das estrelas, os lugares e os movimentos [...]?”⁶⁶ O segundo patamar surge no livro terceiro para afirmar que, em pleno sentido e em última análise, só no espírito de Cristo subsiste a verdade, porque só nele a diversidade se transforma em concordância⁶⁷.

Com isto fica estabelecido o sentido e a direção em que estas categorias serão aprofundadas nos textos posteriores. Para começar, interessa-nos sobretudo perseguir algumas das referências à *concordantia* tal como acontece e caracteriza o mundo e os seres da finitude e identificar o contexto e o alcance filosófico que comporta. Na impossibilidade de percorrermos, neste momento, toda a obra do autor, centrar-nos-emos em alguns dos momentos que nos parecem mais significativos para o nosso propósito.

Assim, salientaríamos, em primeiro lugar, o *De coniecturis*, cuja abordagem da *concordantia* nos permite concluir a extraordinária positividade da diferença, já que sem ela não se pode pensar autenticamente a *compli-*

⁶⁶ Cf. *idem*, *De docta ignorantia*, L. II, cap. 13, Editio minor, n.º 178, linhas 1-5, p. 112.

⁶⁷ Cf. *idem*, *ibidem*, L. III, cap. 12, Editio minor, n.º 256, linhas 7-10, p. 90.

catio que é a própria unidade: “Por isso, a própria identidade inexplicável é explicada diferentemente de modo vário na alteridade e a própria variedade é complicada concordantemente na unidade da identidade.”⁶⁸ E, algumas páginas depois, num capítulo que tem por título *de differentia et concordantia*, o conceito de relação, na sua aplicação a todas as coisas, é sobredeterminado pela articulação da diferença com a concordância: no mundo da finitude, não pode encontrar-se nem a concordância plena, nem a diferença absoluta, já que “qualquer coisa concorda com e difere de qualquer outra, mas a igualdade precisa é impossível porque a precisão absoluta é estranha ao universo.”⁶⁹ Por isso, neste mundo, “todo o sensível tem uma concordância universal com qualquer outro”⁷⁰, ou melhor, e utilizando as fórmulas paradoxais tão caras ao autor, “todo o ser sensível que existe singularmente concorda com tudo e com nada e difere de tudo e de nada”⁷¹. A base desta concordância é a participação na unidade e é a diferente participação na unidade que faz resplandecer na concordância a beleza e a harmonia que, mais uma vez, não prescinde da diversidade para se tornar agradável ao ouvido ou à vista: “A participação mais esplêndida na alteridade é aquela em que a virtude da unidade resplandece de modo mais unido e concordante, como é mais agradável à vista a cor visível em que resplandece a variedade das cores e como o ouvido goza ao ouvir a variedade das vozes na unidade ou concordância.”⁷² A partir desta fundamentação que, em certo sentido, poderíamos considerar ontológica, não podia o autor deixar de equacionar as suas repercussões numa perspetiva antropológica com implicações

⁶⁸ Cf. *idem*, *De coniecturis*, L. I, cap. 11, h III, n.º 55, linhas 11-12, p. 56. E a seguir (linhas 13-15) é traduzida esta ideia na metáfora da visão: “Visio enim in variis videntibus differenter participatur, et visibilium varietas in unitate visus concordanter complicatur, sicut et videntium diversitas in unitate visionis absolutae concorditer continetur.”

⁶⁹ *Idem*, *ibidem*, L. II, cap. 3, h III, n.º 87, linhas 7-9, pp. 84-85.

⁷⁰ *Idem*, *ibidem*, L. II, cap. 3, h III, n.º 88, linhas 2-3, p. 85.

⁷¹ *Idem*, *ibidem*, L. II, cap. 3, h III, n.º 88, linhas 17-18, p. 85. Veja-se, no mesmo sentido, L. II, cap. 10, h III, n.º 122, linhas 1-4, pp. 117-118.

⁷² *Idem*, *ibidem*, L. II, cap. 6, h III, n.º 105, linhas 4-7, pp. 101-102.

igualmente ético-políticas. Fá-lo num dos últimos capítulos desta obra, para o qual a edição crítica propõe o título “De hominum concordantia et differentia”. E começando por constatar que também entre os homens se verifica a mesma regra da concordância e da diferença, é proposta, para a leitura, o escalonamento e a interpretação daquilo em que concordam e diferem, a aplicação do diagrama ou da figura dos universos, anteriormente apresentada e explicada⁷³, que permite distinguir entre os homens mais contemplativos, mais racionais ou mais sensíveis. Daqui passa o autor para a consideração da concordância e da diferença entre as respetivas religiões ou tipos de religiões⁷⁴, reconhecendo que “a religião oscila mutavelmente entre o espiritual e o temporal”⁷⁵ e estendendo depois as suas considerações à política, ao temperamento e à cultura dos diferentes povos.

Prescindindo da presença deste conceito em outros textos do autor, podemos dar agora um salto para uma das suas últimas obras, o *De venatione sapientiae*, onde o tema reaparece a propósito de vários campos e em contextos extremamente significativos. É o caso do campo da ordem, em que se retoma a dimensão estética já presente no *De docta ignorantia*, para, após uma longa citação do Pseudo-Dionísio⁷⁶, se afirmar que “agradou ao criador criar, com a variedade, uma tal ordenabilidade de modo que a ordem, que é a própria beleza absoluta, resplandecesse ao mesmo tempo em todas as coisas; e que por ela as coisas mais altas das realidades inferiores, conexas de modo concordante com as mais baixas das realidades superiores, conspirassem para a beleza una do universo.” E logo a seguir, dando uma certa tonalidade ética a esta perspectiva estética, acrescenta o autor que também e ainda “por esta ordem todas as

⁷³ Cf. *idem, ibidem*, L. I, cap. 13, h III, n^{os} 64-69, pp. 63-67.

⁷⁴ Cf. *idem, ibidem*, L. II, cap. 15, h III, n.º 147-148, pp. 147-148.

⁷⁵ *Idem, ibidem*, L. II, cap. 15, h. III, n.º 149, linhas 8-9, p. 149.

⁷⁶ Cf. *idem, De venatione sapientiae*, cap. 30, h. XII, n.º 89, linhas 7-34, pp. 85-86 (reportando-se o texto do Pseudo-Dionísio ao Cap. 7, n.º 3, do *De divinis nominibus*), surgindo nesta citação já explicitamente o termo *concordantia*.

coisas, contentes a seu modo, gozam, no fim, da paz e do repouso total, de que nada há de mais belo.⁷⁷ Mais importante, todavia, para a dimensão ética que caracteriza o conceito de *concordia* no *De pace fidei*, são duas outras ocorrências de *concordantia* no *De venatione*: uma que, situando-se no campo da unidade, aborda “o saborosíssimo prado da singularidade” e outra que, integrada na reflexão sobre o campo da igualdade, nos proporciona uma das chaves fundamentais para o entendimento da ética do Cardeal alemão. Quanto à singularidade, depois de afirmar que “todas as coisas gozam da singularidade” e é por esse facto que “se alegram de participar na semelhança de Deus”⁷⁸ e de dizer que “o singular, sendo singularizado pela causa eterna, jamais pode resolver-se no não singular”, de tal modo que “o singular não deixa de ser bom porque tudo o que é singular é bom”⁷⁹, refere como o discurso da coincidência, absurdo para os filósofos e para os teólogos que se fixam no princípio da identidade, se aplica também às coisas do universo, quando consideradas na sua singularidade, essa imagem de Deus que nelas está impressa: “sendo singulares elas são semelhantes enquanto singulares e dissemelhantes porque são singulares; e nem são semelhantes porque são singulares nem são dissemelhantes porque singulares. E assim também do mesmo e do diverso, do igual e do desigual, do singular e do plural, do uno e do múltiplo, do par e do ímpar, da diferença e da concordância, etc.”⁸⁰ Ou seja, tanto a concordância como a diferença assentam na singularidade e as coisas concordam porque são singulares e, ao mesmo tempo, diferem porque são singulares, o que significa que a realização da concordância está na proporção direta da afirmação da singularidade de cada coisa e não na sua negação. E é também por esse motivo que o campo da igualdade não podia omitir uma referência à concordância. Com efeito,

⁷⁷ *Idem, De venatione sapientiae*, cap. 30, h XII, n.º 90, linhas 10-16, pp. 86-87.

⁷⁸ *Idem, ibidem*, cap. 22, h XII, n.º 65, linhas 21-24, pp. 63-64.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, cap. 22, h XII, n.º 66, linhas 4-8, p. 64.

⁸⁰ *Idem, ibidem*, cap. 22, h XII, n.º 67, linhas 4-9, p. 65.

afinal, as coisas são desiguais apenas porque participam de forma diferente na igualdade, mas o facto de participarem na igualdade torna-as semelhantes pelo que é a igualdade a base do que aproxima e distingue as coisas e, por isso, também da sua concordância e diferença: “Todas as coisas desiguais entre si participam da igualdade como a forma de ser de qualquer coisa, e nisso são iguais; e porque participam dela de forma desigual são desiguais. Por isso, todas as coisas concordam e ao mesmo tempo diferem.”⁸¹ Quer isto dizer que a concordância tem uma dupla raiz que dela não pode ser dissociada, a singularidade, por um lado, e a igualdade, por outro, só podendo ser aprofundada numa fidelidade a essa dupla raiz.

Mas se a concordância exprime esta estrutura harmónica do mundo e dos seres, a essa harmonia latente corresponderá a concórdia pela implicação da vontade dos homens na prossecução dos fins para que a concordância os prepara. E se a concordância se enraíza na igualdade e na singularidade, como acabámos de ver, também a concórdia encontra nelas a sua fundamentação. É o autor quem o diz: “A concórdia, a paz e a ordem são igualdade, pela qual todas as coisas são e se conservam. E assim também a beleza, a harmonia, o deleite e o amor e semelhantes são igualdade. Não podes ver muitas coisas desiguais sem a igualdade, pois nisto concordam, em serem desiguais. A concórdia e a semelhança que outra coisa são senão a igualdade? E assim também o amor e a amizade, e o semelhante converge com o semelhante por causa da igualdade.”⁸² Mas o que é, afinal, esta igualdade que está na base da diferença e, ao mesmo tempo, da identidade e que torna compreensível a convergência dos seres, dos pensamentos e das vontades? É, em última análise, o Verbo, como o repete frequentemente o *De aequalitate*⁸³ retomando a

⁸¹ *Idem, ibidem*, cap. 23, h XII, n.º 70, linhas 10-13, p. 68.

⁸² *Idem, De aequalitate*, h X₂, n.º 28, linhas 7-12, p. 37.

⁸³ Cf. *idem, ibidem*, h X₂, n.º 24, linhas 9-13, p. 32.

mesma ideia o *De venatione sapientiae* em termos bem explícitos: “Com efeito, a igualdade é o verbo do próprio não-outro, isto é, de Deus criador, que se diz e se define a si e a todas as coisas.”⁸⁴ A concórdia exprime, deste modo, um movimento de convergência para o Verbo precisamente porque é o Verbo que está na base da proporção, da ordem e da harmonia na sua realização contraída no reino da finitude.

Ora é esta convergência para o Verbo que se inscreve como motivo central no texto de Nicolau de Cusa em que a palavra concórdia tem um sentido mais prático e existencial, visando precisamente a realização da paz no diálogo entre os homens. Referimo-nos ao *De pace fidei*, escrito numa altura em que, após a queda de Constantinopla, se acentuavam as guerras e as divisões em nome de Deus e da religião. O texto relata a visão de um homem inflamado pelo zelo divino e preocupado com as guerras de que tinha conhecimento, na qual os mais sábios dos vários povos, culturas e religiões, em diálogo primeiro com o Verbo, depois com Pedro e finalmente com Paulo, chegam a acordo em alguns pontos fundamentais, fazendo desse acordo as bases para uma “paz perpétua” entre os homens. Independentemente dos níveis discursivos a que corresponde o debate com cada um destes interlocutores e aos quais fizemos já referência num outro estudo⁸⁵, é importante registar a ocorrência da palavra concórdia e dos verbos, adjetivos ou advérbios que lhe estão associados. Assim, explicitamente à “concórdia” refere-se Nicolau de Cusa nove vezes, sempre numa perspectiva dinâmica que se prende com a ação deliberada dos homens no contexto dialógico em causa, razão pela

⁸⁴ *Idem*, *De venatione sapientiae*, cap. 23, h XII, n.º 70, linhas 7-9, p. 67.

⁸⁵ Cf. João Maria ANDRÉ, “Pluralidade de crenças e diferença de culturas: dos fundamentos filosóficos do ecumenismo de Nicolau de Cusa aos princípios actuais de uma educação intercultural”, in: A. BORGES, A. P. PITA e J. M. ANDRÉ, *Ars interpretandi. Diálogo e tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2000, esp. pp. 462-465. Este artigo é retomado parcialmente no capítulo 14 do presente livro.

qual aparece articulada com os verbos *acceptare*⁸⁶, *attingere*⁸⁷, *impedire*⁸⁸, *reperire*⁸⁹, *devenire*⁹⁰ e *concludere*⁹¹ ou ainda com o adjetivo no comparativo *facilior*⁹². Registre-se também a frequência do verbo *concordare*, base da *concordia*, que ocorre seis vezes⁹³. A palavra *concordantia* aparece neste texto apenas uma vez, associada ao verbo *reperire*, mas num contexto que mais do que para a ação prática dos homens, remete para a estrutura convergente dos pontos mais importantes de algumas religiões⁹⁴.

Não sendo possível fazer uma análise pormenorizada de todas estas ocorrências, seja-nos permitido destacar algumas pelo sentido que comportam e pela fundamentação que podem trazer à nossa proposta de articulação da *concordia* com a *transsumptio*. Em primeiro lugar, note-se como, no final do diálogo, se reinterpreta todo o texto precisamente a partir do processo conducente à concórdia: “E assim se concluiu, no céu

⁸⁶ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, h VII, cap. 7, p. 20, linhas 1-2: “[Indus:] Sed de trino Deo difficile erit concordiam undique acceptari.”

⁸⁷ Cf. *idem, ibidem*, cap. X, h VII, n.º 28, p. 30, linhas 8-11: “[Gallicus:] Et quoniam maxima restat contradictio in mundo, asserentibus quibusdam Verbum caro factum ob redemptionem omnium, aliis aliter sentientibus, oportet super hoc nos informari quomodo in ea difficultate concordiam attingimus.”

⁸⁸ Cf. *idem, ibidem*, cap.12, h VII, n.º 41, p. 39, linhas 13-14: “[Petrus:] Haec tamen Iudaeorum resistentia non impedit concordiam.”

⁸⁹ Cf. *idem, ibidem*, cap.13, h VII, n.º 42, p. 39, linhas 17-18: “[Syrus:] Petre, audivi superius concordiam ex praesuppositis in qualibet secta posse reperiri.” Cap. 18, n.º 63, p. 58, linhas 4-5: [Bohemus:] “Possibile foret in hiis omnibus quae praemissa sunt concordiam reperiri, sed in sacrificiis difficilimum erit.” Cap. 19, n.º 67, p. 61, linhas 15-16: [Paulus:] Sperandum tamen est, quod in matrimonio et in ordinibus concordia reperitur.”

⁹⁰ Cf. *idem, ibidem*, cap.16, n.º 59, p. 55, linha 9: [Tartarus:] Quomodo igitur devenimus in concordiam?”

⁹¹ Cf. *idem, ibidem*, n.º 68, p. 62, linhas 19-20: “Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum modo quo praemittitur.”

⁹² Cf. *idem, ibidem*, cap.19, h VII, n.º 67, p. 61, linha 20: “[Paulus:] Erit igitur in hiis communibus concordia facilior.”

⁹³ Cf. *idem, ibidem*, Cap.4, h VII, n.º 11, p. 12, linhas 5-6; cap. 4, n.º 10, p. 11, linha 5; cap. 5, n.º 15, p. 14, linhas 24-26; cap. 11, n.º 30, p. 31, linhas 13-15; cap. 15, n.º 52, p. 49, linha 20; cap. 18, n.º 63, p. 58, linha 17 a p. 59, linha 1.

⁹⁴ Cf. *idem, ibidem*, cap.1, h VII, n.º 1, p. 3, linha 9 a p. 4, linha 3.

da razão, a concórdia das religiões tal como foi relatado.”⁹⁵ Mas note-se também que a referência ao “céu da razão” significa uma reassumpção do nível discursivo filosófico em que prioritariamente se considera ter ocorrido o debate (apesar do registo teológico e eclesiológico dos diálogos com Pedro e com Paulo). E sublinhe-se ainda como esta concórdia no céu da razão é tomada, no contexto das palavras que concluem o diálogo, como a base para a edificação de uma paz perpétua⁹⁶. Em segundo lugar, deve ter-se em conta que esta *concordia* não é, afinal, senão uma *transsumptio* em direção à sabedoria, aqui assumida não no contexto de uma dimensão individual, contemplativa e subjetiva, mas numa dimensão social, praxística e intersubjetiva. A este propósito são especialmente significativas as falas do e para o Verbo, apontando sempre para uma convergência na unidade da sabedoria una e inefável, como quando o Verbo afirma: “Concordais, pois, todos, que há uma sabedoria una simplicíssima, cuja força é inefável.”⁹⁷ Se nos perguntarmos, no entanto, que sabedoria é esta, constatamos que, tal como no primeiro diálogo do *Idiota de sapientia* de que os capítulos IV e V deste *De pace fidei* são uma condensação, em que se afirmava expressamente que “a sabedoria é a própria igualdade de ser, é o verbo ou a razão das coisas”⁹⁸, também aqui se afirma a propósito desta sabedoria para que todos convergem, que “embora pareça que há diversidade no modo de dizer, o significado é o mesmo, pois o Verbo do criador no qual criou todas as coisas não pode ser senão a sua sabedoria.”⁹⁹ Concordar significa, assim, um movimento infinito de *transcensus* e de aproximação da sabedoria infinita, que é, simultaneamente, um movimento de conversão teórica e existencial, correspondente à sua natureza de alimento intelectual infinito: “E o mais

⁹⁵ Cf. *supra* nota 91.

⁹⁶ Cf. *idem, ibidem*, h VII, n.º 68, p. 62, linha 20 a p. 63, linha 5. Cf. também cap. 4, h VII, n.º 10, p. 11, linha 5.

⁹⁷ *Idem, ibidem*, cap. 4, h VII, n.º 11, p. 12, linhas 5-6 já citada em nota anterior.

⁹⁸ *Idem, Idiota de sapientia*, L. I, h V, n.º 23, linhas 1-2, p. 48.

⁹⁹ *Idem, De pace fidei*, cap. 5, h VII, n.º 13, p. 13, linhas 20-22.

admirável de tudo é que aquele resplendor da sabedoria se aproxima cada vez mais da verdade por meio da intensa conversão do espírito, até que o próprio reflexo vivo da sombra da imagem se torna cada vez mais verdadeiro e mais conforme à verdadeira sabedoria, ainda que a sabedoria absoluta, enquanto tal, não se possa alcançar nunca em outra coisa, para que assim a sabedoria eterna e inesgotável seja um alimento intelectual perpétuo e sem fim.”¹⁰⁰ Esta conformação dos reflexos da sabedoria à verdadeira sabedoria não é senão a conformação dos filhos à verdadeira *filiatio*, ou seja, à *theosis* a que anteriormente fizemos referência¹⁰¹. Mas, em terceiro lugar, importa igualmente ter em conta que, tal como a *transsumptio* e o *transcensus* não significam o abandono da diferença, também a concórdia não significa a uniformidade total, pois, como o autor refere, “procurar a conformidade exata em todas as coisas é mais perturbar a paz”¹⁰², admitindo mesmo que “talvez por meio da diversidade aumente a devoção”¹⁰³ e que o retorno do espírito a Deus com a passagem pela multiplicidade dos povos é um retorno frutuosamente enriquecido¹⁰⁴. Finalmente, em quarto lugar, é indispensável referir que esta concórdia encontra a sua tradução prática na convergência de todos os preceitos ou leis numa só. Assim, quando, a propósito da diversidade dos mandamentos divinos, o Tártaro pergunta “Como podemos chegar à concórdia?”¹⁰⁵, Paulo responde-lhe: “Os mandamentos divinos são muito breves e conhecidíssimos e comuns a todas as nações. Além disso, a luz que nos ensina é concriada com a alma racional, pois Deus fala em nós para que amemos aquele de quem recebemos o ser e para que não façamos ao próximo senão o que queremos que nos façam a nós. O amor

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, cap. 4, h VII, n.º 12, p. 13, linhas 2-8.

¹⁰¹ Cfr. *supra* nota 54.

¹⁰² NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 19, h VII, n.º 67, p. 61, linhas 14-15.

¹⁰³ Cf. *idem, ibidem*, cap. 19, h VII, n.º 67, p. 62, linhas 5-8. Cf. também, no mesmo sentido, cap. 1, n.º 6, p. 7, linhas 11-12.

¹⁰⁴ Cf. *idem, ibidem*, h VII, n.º 3, p. 5, linhas 3-10.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, cap. 16, h VII, n.º 59, p. 55, linha 9.

[*dilectio*], é, pois, a realização da lei de Deus e todas as leis se reduzem a esta.”¹⁰⁶ Dir-se-ia, pois, que a concórdia converge para o amor e que, na sua realização prática, implica o amor e se identifica com o amor. 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 igualdade¹⁰⁷ ou esplendor da igualdade¹⁰⁸, permitindo deste modo estabelecer uma plena coerência entre uma ética baseada na igualdade e na justiça e uma ética baseada no amor¹⁰⁹. Esse amor é designado em algumas ocasiões, nomeadamente nos sermões, “a forma ou a vida de todas as virtudes”¹¹⁰ e, com razão, dele disse W. Dupré ser a componente fundamental do todo o ser¹¹¹. É, pois, natural que, no mesmo sermão em que aparece essa caracterização do amor, se lhe chame também “o vínculo da união e da concórdia”¹¹² e num outro sermão se afirme que “retirado o amor e a concórdia todas as coisas ruem”¹¹³.

¹⁰⁶ *Idem, ibidem*, cap. 16, h VII, n.º 59, p. 55, linhas 10-15.

¹⁰⁷ Cf. *idem*, *De aequalitate*, H. X₂, n.º 27, linhas 10-11, pp. 35-36. Cf. também *De coniecturis*, L. II, cap. 17, h III, n.º 183, linhas 3-4, p. 182.

¹⁰⁸ *Compendium*, cap. 10, h XI₃, n.º 34, linhas 1-3, p. 26. Sobre a importância do conceito de igualdade para a categorização filosófica da ética em Nicolau de Cusa, cf. H. G. SENER, “Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), pp. 39-57, em especial pp. 46-52.

¹⁰⁹ Cf., a este propósito, H. G. SENER, “Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues”, *Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für Augustinisch-Franziscanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart*, 33 (1970), p. 117.

¹¹⁰ NICOLAU DE CUSA, Sermo XLI “Confide, filia”, h XVII₂, n.º 22, linhas 2-3, p. 157.

¹¹¹ Cf. W. DUPRÉ, “Liebe als Grundbestandteil allen Seins und ‘Form oder Leben aller Tugenden’”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), pp. 65-91. Cf. também de Maria Simone Marinho NOGUEIRA, *Uma simbologia do amor nos sermões de Nicolau de Cusa*, Curitiba, Editora CRV, 2014 (texto que vem na sequência da sua tese de doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra) e Isabelle MANDRELLA, “*Amor liber est*”. *Liebe und Freiheit bei Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus Verlag, 2016.

¹¹² NICOLAU DE CUSA, Sermo XLI “Confide, filia”, H. XVII, n.º 23, linhas 3-4, p. 158.

¹¹³ *Idem*, Sermo CCXLI “Suadeo tibi emere a me aurum ignitum et probatum”, h XIX₃, n.º 6, linhas 5-6, p. 237.

4. Vimos, pelos movimentos discursivos que acabámos de efetuar, que há uma confluência entre concórdia e igualdade, embora, afinal, a concórdia, como foi referido, seja a igualdade na alteridade. Mas se a concórdia é a confluência, por imperativo ético, para a igualdade, ela é então a confluência para o Verbo, pois a igualdade absoluta não é senão um outro conceito para traduzir filosoficamente o Verbo. O que significa, afinal que só num *transcensus* dialógico para o Verbo se poderá ir efetivando a concórdia sobre a qual se edifica a paz. Trata-se, afinal, de introduzir o diálogo como caminho para a harmonia, para a luminosa harmonia que irradia da aproximação que nasce do respeito pela diferença. Uma mensagem que os homens de hoje, novamente em guerra por credos fundamentalistas, fariam bem em voltar a meditar no seu eco de seis séculos de história. Com efeito, há um poder oculto na palavra que as armas não só não podem substituir, como também não podem, assim o cremos, silenciar.

CAPÍTULO 13

VER É TAMBÉM OUVIR E FALAR: DIMENSÕES DIALÓGICAS NO *DE VISIONE DEI*

1. O *De visione Dei* de Nicolau de Cusa tem sido objeto de inúmeras abordagens e interpretações, sendo uma das obras mais privilegiadas sempre que se trata de aprofundar o misticismo do seu autor no quadro dos diferentes tipos de mística delineados ao longo dos séculos XIV e XV. Tendo como referência o quadro de um ícone omnividente ou com um olhar omnidirecional, é a exploração das virtualidades do olhar, nas suas características literais e nos seus prolongamentos metafóricos, que habitualmente centra a atenção dos intérpretes. Poderá, por isso, parecer estranho que procuremos agora aproximar-nos desta obra não tanto a partir da visão, mas a partir da palavra, ou, mais especificamente, a partir do ouvir e do falar, para sublinhar ao mesmo tempo as dimensões dialógicas do escrito em causa. Se outras razões não houvesse para este exercício, poderia começar por sublinhar que, apesar de, aparentemente, o objeto do escrito ser a visão, 22 dos 25 capítulos que constituem o texto estão escritos em discurso direto: instauram um tu como seu sujeito que, por sua vez, instaura outros tus como interlocutores do discurso. Procuraremos, no entanto, demonstrar que a palavra, tanto sob a forma de palavra proferida que se concretiza no ato de falar, como sob a forma de palavra escutada, que se concretiza no ato de ouvir, ocupam um lugar, se não central, pelo menos muito relevante na estrutura desta obra e na eficácia do seu alcance.

Antes de nos debruçarmos sobre o próprio texto e sobre as razões que internamente me suscitam esta análise do *De visione Dei*, evocaria dois motivos que me terão inspirado para avançar por este caminho. O primeiro, talvez mais longínquo, deriva diretamente da leitura de um dos grandes pintores do século XX e do eco das suas palavras quando me aproximo de uma obra sobre um quadro do século XV. Refiro-me a Kandinsky e ao seu estimulante texto sobre o espiritual na arte. Postulando, como Nicolau de Cusa, uma circularidade entre todos os nossos sentidos¹ e aplicando essa circularidade à relação entre a vista e o ouvido, o artista russo falará da sonoridade das cores² e da linguagem das formas, declarando explicitamente que “cada forma, mesmo quando abstrata e geométrica, possui o seu próprio som interior; ela é um ser espiritual, dotado de qualidades idênticas a essa forma”³, interrogando-se também sobre a natureza “velada ou pura”⁴ do seu som. Assim, no dizer deste pintor, quando olhamos um quadro à procura da sua vida interior “estabelecemos com ele uma conversa interessante, tentamos penetrar o seu interior, estamos curiosos em conhecer a sua alma, pensamentos, conhecimentos, reflexões e sentimentos”⁵. Como se os sons (e com os sons também a musicalidade) fossem afinal a matriz para interpretar e compreender o sentido espiritual daquilo que o olhar vê.

O segundo motivo que me conduziu a este cruzamento da visão com a palavra está mais diretamente contextualizado na época em que Nicolau de Cusa escreve esta obra. Sabemos, e isso tem sido sublinhado por muitos dos comentadores do *De visione Dei*, que a tradição ocidental, desde Platão e Aristóteles, privilegiou o sentido da visão na conceptualização do pensamento, como o provam as etimologias de ideia ou de

¹ KANDINSKY, *Über das Geistige in der Kunst*, 3. Auf., München, Piper & Co, 1912, p. 47.

² *Idem, ibidem*, p. 48.

³ *Idem, ibidem*, p. 53.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 63.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 104.

teoria. Pensar foi, desde o início, ver com os olhos da mente e Nicolau de Cusa não passa ao lado dessa tradição nem nesta obra, nem, por exemplo, no *De apice theoriae* ou no *De quaerendo Deum*. Sabemos igualmente que os séculos XV e XVI, através de diversas novidades, como a descoberta da perspectiva na arte da pintura⁶ ou a descoberta da imprensa na arte da composição do livro e da sua divulgação, intensificam a presença do olhar na nova forma de comunicar, a ponto de Marshall McLuhan considerar que a galáxia de Gutenberg, com a génese do *homo typographicus*, marca um primado do olhar na cultura ocidental e nos modos da sua comunicação⁷. Mas sabemos também, e são igualmente as análises de McLuhan que o sublinham, que os tempos medievais, sem terem desvalorizado completamente a cultura visual, são marcados profundamente por uma maior intensificação e desenvolvimento da cultura auditiva⁸, o que contribui para colocar o ouvido no centro dos processos comunicativos nesta época histórica. Neste enquadramento e sabendo que Nicolau de Cusa vive numa época de confluência destas diversas dinâmicas, parece-me importante descobrir como é que elas também se cruzam na sua perspetivação e na sua vivência da mística e da religiosidade, sobretudo tratando-se de um autor que reconhece, ao longo da sua obra, a intensa força da palavra e que faz do verbo o centro de muitos dos seus sermões⁹. Por outro lado, esta articulação entre a visão e o ouvido e entre as capacidades que cada um destes sentidos mobiliza,

⁶ Sobre o modo como a perspectiva, no contexto da arte do seu tempo, está na base do *De visione Dei* mas também sobre o tratamento original e inversor que Nicolau de Cusa lhe dá na experiência prática a que convida os monges de Tegernsee, cf. Gianluca CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Milano, Mimesis Edizioni, 2012, pp. 63-83. Cf ainda, do mesmo autor, "Regard, proportion et perspective à partir du *De visione Dei*" in Hervé PASQUA (ed.), *Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, Louvain/Paris, Éditions Peters, 2011, pp. 87-107.

⁷ Cf. Marshal MCLUHAN, *La galáxia de Gutenberg. Génesis del homo typographicus*, trad. de J. Novella, Barcelona, Círculo de lectores, 1998, pp. 163-167 e 228-231.

⁸ *Idem, ibidem*, pp. 125-134, 154-158 e 161-163.

⁹ Sobre a força da palavra em Nicolau de Cusa, cf. João Maria ANDRÉ, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier, Paulinus Verlag, 2006, texto retomado no capítulo 8 do presente livro.

permite-nos verificar que num dos primeiros tratados sobre a metáfora do olhar nos tempos do Renascimento se conseguiu pensar a visão sem o carácter dominador com que ele atravessou a modernidade, como o demonstram o caso do Panóptico de J. Bentham, retomado depois por Michel Foucault, o conceito de Big Brother presente em 1983 de George Orwell, ou o olhar objetivador e quase aniquilador de Jean Paul Sartre em *L'Être et le Néant*¹⁰. E se Nicolau de Cusa se furtou a essa perspetiva instrumentalizadora do olhar talvez isso se tenha devido, e essa é a hipótese de trabalho que aqui defendo, ao facto de que, por um lado, todo o seu pensamento é marcado por uma dimensão profundamente dialógica e também a que, por outro lado, essa perspetiva dialógica deriva das potencialidades de escuta e acolhimento do outro que a dinâmica do falar e do ouvir acrescenta à dinâmica do ver e do ser visto. Até porque, e é conveniente assinalá-lo desde já, há uma certa assimetria entre estes dois tipos de atos humanos: enquanto é com o mesmo sentido que vemos e que percebemos que somos vistos, o falar e o ouvir implicam dois dispositivos ou aparelhos diferentes: falamos através da boca, mas percebemos os outros que falam através dos ouvidos, o que introduz uma distância nesse ato de comunicar através da palavra. Assim, procurarei demonstrar que esta fecundação da visão pelo ouvido permite configurar a visão, de uma forma não redutora e não objetivante, como via de acesso ao mistério que se abre através da mística cusana.

Contextualização, estrutura e práxis do *De visione Dei*

2. Para falar da dimensão dialógica do *De visione Dei*, há que começar por referir que o livro nasce justamente de um diálogo inerente a uma

¹⁰ Para um confronto entre o olhar do ícone de Deus em Nicolau de Cusa e o olhar objetivador em Sartre, cf. Jean-Luc MARION, "Seeing or seen Oneself Seen: Nicholas fo Cusa's Contribution in *De visione Dei*", *Journal of Religion*, 96/3 (2016), sobretudo pp. 322-323.

troca de correspondência entre Nicolau de Cusa e os monges de Tegernsee em que se inscreve um total de 17 cartas dirigidas por Nicolau de Cusa a Gaspard Aindorffer e a Bernard de Waging. É assim um pensamento em diálogo que está em marcha e que conduz a todos estes aprofundamentos sobre a visão de Deus. A propósito desse diálogo, seja-me permitido sublinhar apenas três notas. Em primeiro lugar, o reconhecimento, logo na primeira carta, de que é a fecundidade do texto bíblico que reclama uma interpretação dialógica: “Se a fecundidade inexplicável da Sagrada Escritura é diversamente explicada pelos diversos intérpretes, é porque uma tal variedade torna mais evidente o seu carácter infinito: e também em todas estas exegeses brilha a mesma palavra divina.”¹¹ Em segundo lugar, a ideia de que o livro que lhes promete, juntamente com uma reprodução do quadro de um olhar omnividente, mais do que a exposição de uma doutrina, é uma proposta de um percurso, de uma prática e de uma aprendizagem que cada um deverá depois realizar por si próprio: “Inspirando-vos no pequeno livro que me proponho também juntar-lhe, encontrareis vós próprios um agrado maravilhoso em poder procurar, por uma experiência mística, tudo o que se pode saber, principalmente em teologia mística.”¹² Em terceiro lugar a indissociabilidade estabelecida desde o início entre o regime da imagem e o regime do discurso: há, por um lado, o quadro que Nicolau de Cusa se esforça por enviar aos seus destinatários; mas há, por outro lado, o discurso, ou seja, a palavra que acompanha a imagem, que modula dialogicamente a sua experiência, e que inscreve o falar, através do dizer, do ler ou do ouvir, no coração da estratégia conducente a esta experiência mística, como se ela própria não fosse possível senão através de um diálogo permanente entre o ato de ver e o ato de escutar.

¹¹ Carta a Gaspard Aindorffer, de 12 de Setembro de 1452 (E. VANSTEENBERGHE, “Autour de la docte ignorance », *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, XIV, 2-4, 1915, p. 111).

¹² *Idem*, Carta a Gaspard Aindorffer de 14 de Setembro de 1453 (E. VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, p. 116).

3. Entrando agora no interior do próprio escrito e das suas características, verificamos que o texto está estruturalmente dividido em duas partes. A primeira é constituída pelo prefácio e pelos primeiros três capítulos; a segunda parte corresponde, praticamente, aos outros vinte e dois capítulos. Mas tanto na parte inicial como na outra o registo, sem assumir a forma de diálogo que caracteriza outras obras do autor, é permanentemente o de discurso direto, o que lhe dá, naturalmente, um tom marcadamente coloquial e, por isso mesmo, dialógico, recorrendo até a diversas estratégias que intensificam essa dimensão.

Nas palavras de abertura, no prefácio e nos três primeiros capítulos é estabelecido como interlocutor o leitor, supostamente um dos monges a quem se dirige o Cardeal alemão, assim transformado num “tu”, que, alargando-se a toda a comunidade, permite pressupor um conjunto de “tus” em interação (umas vezes o autor usa a segunda pessoa do plural, outras vezes recorre à segunda pessoa do singular, numa interpelação mais direta do seu ouvinte). Acresce ainda que a caracterização inicial desta relação entre o autor do texto e os seus interlocutores como uma “*manuductio*” acentua ainda mais a tonalidade dialógica desta praxis, uma vez que uma *manuductio* assenta numa relação direta e constitutivamente interativa entre dois sujeitos numa experiência profundamente existencial¹³. E que há um equilíbrio, logo desde o primeiro parágrafo, entre o ver e o ouvir, é o que transparece do pedido que faz o autor para que “*lhe sejam dadas as palavras mais elevadas e o discurso omnipotente*”, a fim de que “*lhe seja permitido narrar as coisas admiráveis que se mostram acima de toda a visão sensível, racional e intelectual*”¹⁴.

¹³ Sobre o conceito de “*manuductio*” e a sua aplicação no caso do *De visione Dei*, cf. Gergely Tibor BAKOS, “The Mirror, the Painter and Infinity. Images and concepts in the manuductive strategy of *De visione Dei*”, in I. BOCKEN u. Harald SCHWAETZER (Hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 231-246. Cf. também K. YAMAKI, “Die ‘*manuductio*’ von der ‘*ratio*’ zur ‘*Intuition*’ in ‘*De visione Dei*’”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 276-295.

¹⁴ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, h VI, n.º 1, linhas 8-11, p. 4.

E o final deste mesmo parágrafo acentua com toda a clareza o jogo dialógico que aqui é inaugurado, ao referir a “ceia da felicidade eterna, à qual somos chamados, na palavra da vida, pelo evangelho de Cristo sempre bendito”¹⁵. A linguagem do apelo e da resposta será uma constante ao longo de todo o texto.

Nas indicações contidas no prefácio, Nicolau de Cusa apresenta, quase sob a forma de didascália, as instruções relativas à cena que propõe que se desenrole em torno do objeto cénico por ele enviado a acompanhar o texto, dando assim um carácter genuinamente teatral à práxis proposta. E, como analisou com profunda finura Michel de Certeau¹⁶, “a geometria do olhar” aqui proposta supõe sucessivamente três cenas, após o estabelecimento do posto central ocupado pelo olhar omnidirecional, numa subversão permanente dos lugares específicos do cenário, dos atores e dos espetadores. Com efeito, o quadro, que poderia ser o cenário, assume, neste teatro didático, também o papel de ator e os monges, que pareceriam os espetadores, convertem-se em atores ou em cenário que interagem com o tal cenário igualmente transformado em ator. Trata-se, assim, de uma performance participativa em que todos são simultaneamente atores e espetadores de uma experiência artística que é, afinal, uma experiência mística. Na primeira cena, que o intérprete francês caracteriza como uma “simultaneidade de espantos”, desenha-se uma circularidade que, tendo como centro o olhar pluridirecional, estende, à sua volta, um conjunto de olhares direcionados para o quadro e que respondem, assim constituído cada um deles como sujeito, ao apelo do olhar do quadro¹⁷. Em última análise, o que esta primeira

¹⁵ *Idem, ibidem*, h VI, n.º 1, linhas 15-17, p. 4.

¹⁶ Cf. Michel de CERTEAU, *La fable mystique. XVI et XVII siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 2013, pp. 51-121. Partes deste texto foram publicadas na década de oitenta: “Nicolas de Cues: le secret d’un regard”, *Traverses*, 30-31 (Mars, 1984), pp. 70-85 e “The Gaze. Nicholas of Cusa”, *Diacritics*, n.º 3 (1987), pp. 2-38.

¹⁷ Michel de Certeau compara este exercício ao “teatro em roda” que caracteriza, na Alemanha dos séculos XV e XVI, a encenação dos mistérios e das paixões (cf. Michel de CERTEAU, *La fable mystique*. II, p. 80).

cena faz é instituir o espaço teatral que é um espaço simultaneamente de visão e um espaço potencial de diálogo. A segunda cena acrescenta à primeira o movimento, operando uma “torção do espaço” e instaurando a duração através de uma série de ocupações de diferentes pontos do espaço no semi-círculo antes preenchidos por outros monges e através de uma série de deslocamentos em que, ainda que com movimentos contrários, cada observador tem a sensação de olhar e acompanhar o olhar do quadro. Neste momento, trata-se de uma estratégia em que cada observador se desdobra a si próprio em duplo de si, como que dialogando com ele para, a partir desse “diálogo”, “se admirar com a mudança do olhar imóvel”¹⁸. Mas é fundamentalmente na cena seguinte que o diálogo emerge como um recurso indispensável para que a experiência se revele em toda a sua potencialidade, em toda a sua fecundidade e em todo o seu alcance: se um observador se desloca de ocidente para oriente e fizer um outro irmão deslocar-se, com o olhar no ícone, em direção contrária e, então, se “interrogar o que vem ao seu encontro para saber se o olhar do ícone se continua a voltar com ele e ouvir que se move de modo semelhante na direção oposta, acreditará nele”. É então que, “com base na revelação do seu interlocutor, virá a saber que aquele rosto não abandona todos aqueles que se deslocam, ainda que com movimentos contrários.”¹⁹ Trata-se, como refere o intérprete francês, de “instaurar o espaço social do olhar”, o que é conseguido através de quatro etapas de um processo conversacional: a “interrogatio”, a “revelatio”, a “auditio” e o “credere”²⁰. Significa isto que a experiência proposta só atinge toda a sua radicalidade quando o ver ou o fazer são completados pelo dizer e pelo ouvir. Assim “a adesão ao ‘dizer’ de parceiros multiplica a relação que cada um mantém sozinho com o olhar” e “articula-a em experiên-

¹⁸ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, Prefatio, h VI, n.º 3, l. 13, p.6.

¹⁹ *Idem, ibidem*, h VI, n.º 3, linhas 23-25, p. 6.

²⁰ Cf. Michel de CERTEAU, *op. cit.*, p. 88.

cias enunciativas recíprocas”²¹. Por isso, é não só a visão, mas também o diálogo que suporta a crença a que no final se chega.

4. No início do quarto capítulo opera-se uma modificação significativa na estratégia discursiva do autor: muda a prática, muda o falante e muda também o interlocutor. Muda a prática, na medida em que, se até aí estávamos perante um conjunto de ações que preenchiam as cenas através das quais a experiência da *manuductio* fazia experimentar as virtualidades do olhar num espaço social partilhado, a partir de agora estamos perante uma reflexão contemplativa em que o dizer enuncia os conceitos e ao mesmo tempo os sentimentos e os afetos suscitados por essa reflexão (convém referir que o diálogo entre o conhecimento e o amor enunciado nas cartas a Gaspar Aindorffer²² atravessa todo o tratado, tanto no registo do ver, como no registo do ouvir e do dizer). Muda o falante, uma vez que, se no prefácio e nos três primeiros capítulos era o próprio autor quem falava e dava as suas instruções “manuductivas”, a partir do quarto capítulo o autor institui como falante o monge, seu anterior destinatário, sendo da sua boca que saem, quase sem exceção, as palavras dos vinte e dois capítulos seguintes. Finalmente, muda também o interlocutor, já que o novo falante entretanto instituído estabelece Deus como destinatário das suas palavras, transformando-se o discurso num solilóquio, que não deixa de ser uma forma de diálogo, até porque todo esse solilóquio é exposto como uma resposta a uma chamada. As palavras iniciais que introduzem esta mudança discursiva são extremamente expressivas: “E porque o olhar do ícone te olha igualmente em todo o lado e não te abandona para onde quer que te dirijas, em ti será estimulada a especulação, sentir-te-ás chamado e dirás: ‘Senhor, nesta tua ima-

²¹ *Idem, ibidem*, p. 91.

²² Cf. especialmente a carta de 22 de Setembro de 1452 e a carta de 14 de Setembro de 1453 (E. VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, pp. 111-117).

gem intuo agora, numa experiência sensível, a tua providência’.”²³ No fundo, tudo se passa como se, afinal, não bastasse a imagem e a visão, mas fosse exigida também a palavra e o discurso (e o que é certo é que o tratado é, essencialmente, um discurso). Mas, ao mesmo tempo, é desde este momento que se percebe que o olhar fala, que o olhar apela e interpela, que o olhar reclama uma resposta. “Sentir-te-ás chamado e dirás”, é esta a marca e o tom de todos os capítulos seguintes.

Este carácter interpelador do olhar ao qual o ouvinte, que se torna falante, responde é diversas vezes acentuado ao longo do escrito. Limitemo-nos, para já, a três expressivas referências do capítulo V, que continuam a marcar e a contextualizar todo o discurso. A primeira prolonga o olhar no incitamento e na advertência interior, uma advertência que junta à palavra a doçura: “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.”²⁴ A segunda referência vem pouco depois e tem como diferença significativa a alteração da ordem entre o olhar e o falar, desta vez da parte do homem, já que a palavra reclama o direcionamento do olhar: “Todas as vezes que te invoco, estás próximo de mim; com efeito, invocar-te é voltar-me para ti”²⁵. A invocação é, aqui, o estabelecimento da palavra como mediação com Deus, o voltar-se para ele é o aprofundamento no olhar dessa relação mediada pela palavra. A terceira referência mostra a presença divina como um dom prévio que solicita a resposta e o direcionamento do olhar: “Estás presente antes que eu me volte para ti. Se não estivesses presente e não me solicitasses, ignorar-te-ia completamente, e, ignorando-te, como poderia voltar-me para ti?”²⁶ Ou seja, é o dom divino que instaura a relação da palavra e do olhar. Esse dom afirma-se como olhar e esse olhar é um apelo, uma

²³ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 4, h VI, n.º 9, linhas 5-8, p. 13.

²⁴ *Idem, ibidem*, cap. 5, h VI, n.º 15, linhas 6-8, p. 18.

²⁵ *Idem, ibidem*, cap. 5, h VI, n.º 15, linhas 14-15, p. 19.

²⁶ *Idem, ibidem*, cap. 5, h VI, n.º 15, linhas 17-19, p. 19.

solicitação; a resposta humana surge como resposta a esse dom prévio, o que coloca, na linha já definida pelo *De dato patris luminum*, o olhar humano, a procura humana e a palavra humana como resposta a uma metafísica do dom divino²⁷.

A equivalência entre o olhar, o falar e o ouvir

5. O fundamento para reinterpretar o *De visione Dei* a partir de uma equivalência entre o olhar, o falar e o ouvir encontra-se disperso ao longo de todo o texto que merece agora a nossa atenção. Gostaríamos, no entanto, de começar por sublinhar dois motivos ou duas (pro)posições cusanas que suportam toda esta interpretação que aqui avançamos. Condiçionam-se e iluminam-se mutuamente e são, assim o cremos, decorrentes, de algum modo, um do outro. O primeiro é formulado ainda antes do capítulo IV e é referido habitualmente como o conceito de teologia circular, assente na noção de Deus como *coincidentia* e como *complicatio*. Com efeito, Deus complica em si as razões de tudo e é por isso que, “ainda que atribuamos a Deus vista, ouvido, gosto, odor, tato, sentido, razão, intelecto e outras coisas semelhantes segundo razões sempre diferentes, próprias do significado de cada um destes vocábulos, todavia, nele o ato de ver não é diferente do ato de ouvir, de gostar, de cheirar, de tocar, de sentir e de compreender”²⁸. Aqui, tratando-se de afirmar a coincidência, é significativo que a primeira coincidência a ser de imediato invocada seja a coincidência entre o ato de ver e o ato de ouvir. E é na sequência desta afirmação que se invoca “a natureza circular de toda a teologia”, “dado que um dos atributos se afirma de outro”. Trata-

²⁷ Sobre a Filosofia do Dom em Nicolau de Cusa, cf. Cf. M. THURNER, “Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus”, in M. THURNER (Hrsg.), *Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, sobretudo pp. 167-177.

²⁸ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 3, h VI, n.º 8, linhas 7-11, p.12.

-se de um tema recorrente, já presente no *De docta ignorantia*, no *Idiota de sapientia* e no *De theologicis complementis*²⁹. Destaque especial nos merece aqui o *De theologicis complementis*, na medida em que este tema da teologia colocada em círculo surge justamente no capítulo em que Nicolau de Cusa antecipa as reflexões do *De visione Dei* sobre o olhar divino, referindo-se também aí, no quadro dessa circularidade, à coincidência do ver com os outros atributos divinos.

O segundo motivo ou a segunda proposição aparecem-nos no capítulo décimo, que constitui um dos principais fundamentos para o título desta comunicação. Perante a contemplação do olhar e quando aquele que olha o quadro procura “intuir a verdade que está representada na pintura”, ou seja, procura ir do símbolo para o que nele se exprime e, assim, avançar da aparência para a verdade, surge a exclamação: “Et occurri mihi, domine, quod visus tuus loquatur” [e ocorre-me que o teu olhar fala]³⁰. Não deixa de ser surpreendente e ao mesmo tempo eloquente que a deslocação do ato de ver para o ato de falar e de ouvir acompanha o movimento de intuição, com olhos interiores, da própria verdade. Assim, a *transsumptio* da imagem sensível para a imagem mental e da imagem mental para a verdade desligada de qualquer imagem permite reencontrar o verbo no próprio olhar, como se não bastasse ver e ser visto, mas fosse necessário também falar, ouvir e ser ouvido. E o fundamento para este trânsito é dado pela ideia de simplicidade absoluta que, enquanto tal, significa o lugar da coincidência: “Na verdade, o teu falar não é diferente do teu ver, porque não diferem realmente em ti, que és a simplicidade absoluta”³¹. Mas o mais importante é sublinhar que, devido à assimetria, a que atrás aludimos, entre ver e ver o olhar

²⁹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 21, Ed. Minor, n.º 66, linhas 33 a 37, p. 44; *Idiota de sapientia*, L. II, h V, n.º 36, linhas 5 e ss. p. 68; *De theologicis complementis*, h X_{2a}, n.º 14, pp. 80-85.

³⁰ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 10, h VI, n.º 38, linhas 6-7, p. 35. Também Jean-Luc MARION, art. cit., p. 325, chama a atenção para esta conversão do ver no falar.

³¹ *Idem, ibidem*, cap. 10, n.º 38, linhas 7-8, p. 35.

do outro, por um lado, e falar e ouvir o outro, por outro, esta deslocação do ver/ser visto para o falar/ouvir introduz uma desmultiplicação que remete para duas funções distintas: no ver e no saber-se ser visto é o mesmo órgão que está em causa; no falar e no ouvir são dois órgãos, sendo um deles marcado exclusivamente pela capacidade de acolhimento e de receção. Se se pode dominar e exercer o poder com o olhar, mesmo quando o que olhamos é o olhar do outro, o mesmo não acontece com o ouvido: o ouvido implica a ativação da capacidade de escuta e, simultaneamente, a suspensão da capacidade ativa de falar ao outro ou de o dominar através da palavra, ou seja, como veremos mais tarde, implica a capacidade de silêncio para que a palavra do outro ressoe no nosso interior.

Esta deslocação da metáfora do olhar para a metáfora do falar e do ouvir é tão importante que obriga a mudar a analogia da experiência humana que permite ter uma compreensão mais clara do sentido do olhar omnividente. Em vez de comparar o olhar divino com o olhar humano, compara-se agora o olhar divino com o falar e o ouvir humanos: “Experieñcio então claramente que tu vês ao mesmo tempo todas as coisas e cada uma delas, porque eu falo, ao mesmo tempo e de uma só vez, enquanto prego, à igreja congregada e a cada um dos indivíduos que está na igreja; digo uma só palavra e com essa única palavra falo a cada um dos indivíduos. Aquilo que para mim é a igreja é para ti, Senhor, todo este mundo e cada uma das criaturas que são ou podem ser.”³² Assim, não é o olhar humano que está mais próximo da infinitude e da simplicidade do olhar divino, mas sim o falar humano, aqui exemplificado com a atividade de pregador: ao falar, a mesma palavra chega a todos e a cada um ao mesmo tempo, tal como cada um pode ver a única face de quem fala. Mas a contração do olhar humano impede que aquele que olha veja todos e cada um daqueles que o olham ou veem. Note-se,

³² *Idem, ibidem*, cap. 10, n.º 38, linhas 8-13, p. 35.

entretanto, que aquela assimetria entre o ver e o ouvir, instaura também um desfasamento entre o falar e o ouvir: posso falar a todos e a cada um mas não os posso ouvir nessa simultaneidade mas num processo dilatado de duração. Assim, a analogia do olhar com o falar, ao mesmo tempo que facilita a compreensão das múltiplas virtualidades do olhar omnividente, permite, simultaneamente, a consciência da finitude e as implicações espaço-temporais dessa mesma finitude.

É neste momento que a metáfora do muro do paraíso é retomada para introduzir uma circularidade e uma coincidência entre os sentidos humanos uns com os outros e, dentro de cada sentido, entre a sua dimensão mais ativa e a sua dimensão mais passiva (excetuando o sentido do olfato, também referido no capítulo 3, mas que neste contexto, não chega a ser invocado): “Por isso, é à porta da coincidência dos opostos, guardada por um anjo posto à entrada do Paraíso, que te começo a ver, Senhor. Tu estás aí, onde falar, ver, ouvir, saborear, tocar, raciocinar, saber e compreender são o mesmo e onde ver coincide com ser visto, ouvir com ser ouvido, saborear com ser saboreado, tocar com ser tocado, falar com ouvir e criar com falar.”³³ Há dois traços que gostaria de sublinhar como consequência desta coincidência. Por um lado, a consciência da coincidência entre a dimensão ativa e a dimensão passiva do exercício de cada uma destas capacidades o que obriga a temperar a projeção para o exterior com o acolhimento do exterior para o interior. Por outro lado, a fecundação de uns sentidos pelos outros, uma vez que a coincidência não significa a anulação da diferença, apelando assim a um ver como quem ouve, saboreia ou é tocado, a um ouvir como quem vê, toca ou é saboreado e a um pensar e compreender como quem ouve, como quem toca ou como quem saboreia.

³³ *Idem ibidem*, cap. 10, n.º 40, linhas 1-5, p. 36.

Implicações da equivalência entre o olhar, o falar e o ouvir

6. Apresentados estes dois motivos como fundamento para o aprofundamento que estamos a ensaiar de um ver como falar e como ouvir no quadro do *De visione Dei*, procuraremos agora explorar alguns traços específicos que decorrem desta equivalência e que se traduzem numa reconfiguração recíproca, com a transferência de sentidos do ver para o falar e para o ouvir e do ouvir e do falar para o ver, numa permanente recolocação do diálogo como tema central no pensamento cusano.

O primeiro traço diz respeito à transferência da dinâmica criadora da visão e do olhar também para a palavra e para o falar. Se já em capítulos anteriores se tinha proclamado que o ver de Deus é o seu atuar (cap. 5) e que a visão de Deus é causar e ter em si todas as coisas (cap. 8), neste capítulo, em que se opera a conversão entre o ver e o falar, aprofunda-se esta mesma ideia, partindo do princípio de que “o ser das criaturas é simultaneamente o ver e o ser visto” de Deus³⁴. Todavia, dada a equivalência entre o ver e o falar, a criação resulta aqui não tanto do ato de visão, mas do ato da fala: “Falas com o teu verbo a todos os que são e chamas ao ser os que não são. Chamas, pois, para que te ouçam e é quando te ouvem que são. Por isso, quando falas, falas a todas as coisas e ouvem-te todas as coisas a quem falas. Falas à terra e chama-la à natureza humana. A terra ouve-te e este seu ouvir é tornar-se homem. Falas ao nada como se fosse alguma coisa, chamas o nada a alguma coisa e ouve-te o nada porque se torna alguma coisa aquilo que nada era.”³⁵ Retoma-se aqui, quase *ipsis verbis*, o que anos antes já havia sido afirmado no *De genesi* a propósito da força criadora do *idem*: “O *idem* chama pois o *não-idem* ao *idem*. E porque o *idem* não é multiplicável e não é atingível pelo *não-idem*, o *não idem* surge na conversão ao *idem*.”³⁶ Note-se que o verbo

³⁴ *Idem, ibidem*, cap. 10, n.º 40, linha 12, p. 36.

³⁵ *Idem, ibidem*, cap. 10, n.º 40, linhas 12-19, pp. 36-37.

³⁶ *Idem, De genesi*, cap. 1, h IV, n.º 149, linhas 8-10, p. 109.

utilizado é exatamente o mesmo: *vocare*. A criação surge, assim, como um apelo e uma resposta a um apelo. Ou seja, continuando a pressupor uma metafísica do dom, a criação corresponde, nestes termos, a um processo profundamente dialógico. Todavia, ao mesmo tempo que se introduz a dimensão dialógica no processo criador, introduz-se também uma dinâmica criadora no âmago da própria linguagem numa equivalência entre conceber, ver, falar e operar: “Ó força infinita, o teu conceber é falar. Concebes o céu e ele é como o concebes. Concebes a terra e ela é como a concebes. Enquanto concebes, vês, falas e operas e tudo quanto se possa dizer.”³⁷

Entretanto, é interessante constatar que páginas antes, quando ainda não estava feita esta associação do ver ao falar, já o ver se associava à palavra, não oral, mas escrita, fazendo equivaler o ver ao ler: “O teu ver é o teu ler. Todos os livros escritos e aqueles que se podem vir a escrever tu os viste simultaneamente e simultaneamente os leste de uma só vez e acima de qualquer demora temporal desde a eternidade e, apesar disso, lê-los seriadamente com todos aqueles que os leem.”³⁸ Se tivermos em conta que a metáfora do mundo como livro é recorrente tanto nos escritos filosófico-teológicos, como nos sermões de Nicolau de Cusa³⁹, percebemos que não é de livros em sentido estrito que aqui se fala, mas sim da criação e das criaturas, havendo assim uma equivalência entre ver, ler e falar com toda a dinâmica criativa que lhe é inerente.

Refira-se ainda que algumas páginas depois, a propósito da coincidência do criar com o ser criado, o autor, depois de pedir ao Senhor que

³⁷ *Idem, De visione Dei*, cap. 10, h VI, n.º 41, linhas 1-3.

³⁸ *Idem, ibidem*, cap. 8, h VI, n.º 29, linhas 15-18, pp. 29-30.

³⁹ Cf. a este propósito Hans Gerhard SENGGER, *Kommentar u. Anmerkungen*, in Nicolai de Cusa *De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung*, Hamburg, Felix Meiner, 1986, pp. 29-31. Cf. Também Kazuhiko YAMAKI, “Buchmetaphorik als ‘apparitio Dei’ in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 30 (2005), pp. 117-144. Também nós abordámos este tema em João Maria ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp. 413-424.

“uma vil criatura lhe dirija a palavra”, volta a estabelecer a equivalência entre o ato de chamar e o ato de criar, seguida imediatamente da equivalência entre o ato de comunicar e o ato de ser comunicado, como se o proferir a palavra, enquanto comunicação, significasse a coincidência da dimensão ativa com a dimensão passiva da própria criação, numa dinâmica do criador que é, então, na sua projeção exterior, criação de si próprio, afirmando ao mesmo tempo a imanência de Deus ao mundo e a sua transcendência em relação a todas as criaturas: “Criar e simultaneamente ser criado não é diferente de comunicar o teu ser a todas as coisas, de tal maneira que sejas tudo em tudo, permanecendo, todavia, desligado de tudo. Chamar, pois, ao ser as coisas que não são é comunicar o ser ao nada. Assim, chamar é criar, comunicar é ser criado”⁴⁰. Ou seja, transformando a criação em diálogo, o diálogo permite uma releitura da própria criação, instaurando a tensão entre a imanência e a transcendência na relação de Deus com as criaturas.

7. Um segundo traço inerente a esta convertibilidade entre o ver e o falar diz respeito à instauração do sujeito, na sua subjetividade e na sua liberdade⁴¹. É pelo olhar que se converte em fala e pela capacidade de perceber essa fala e de a ela responder que o homem se transforma plenamente em sujeito de si e das suas ações, ou seja, é pelo diálogo que o homem se compreende e assume na sua afirmação própria e na sua liberdade. Esta ideia surge no quadro de uma nova estratégia intensificadora do processo dialógico ao longo do tratado, quando o falante (o monge) inverte a sua posição com o seu interlocutor, Deus, e passa a ser Deus a falar e o monge a ouvir, estratégia que se repetirá, em diversas circuns-

⁴⁰ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 12, h VI, n.º 49, linhas 10-14, p. 43.

⁴¹ Grande parte do artigo de Jean-Luc MARION, anteriormente citado, na sua fenomenologia do olhar do ícone de Deus, acentua a não objetivação e, consequentemente, a instauração do sujeito no processo do olhar do ícone divino.

tâncias, nos capítulos seguintes⁴². Depois de uma série de interrogações dirigidas ao Deus que o olha, surge a pergunta final sobre a natureza e a essência da própria subjetividade, seguida da respetiva resposta colocada na boca de Deus: “E como te darás a mim, se também me não deres a mim próprio? E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim, respondes dizendo: sê tu teu e eu serei teu”. O alcance desta resposta divina é dada, de imediato, na interpretação que dela é feita: “Ó Senhor, suavidade de toda a doçura, colocaste na minha liberdade a possibilidade de eu ser, se quiser, de mim próprio. Por isso, se eu não sou de mim próprio, tu não és meu. Forçarias, com efeito, a minha liberdade, pois não podes ser meu se eu não for de mim próprio, e, porque colocaste isso na minha liberdade, não me forças, mas esperas que eu escolha ser de mim próprio”⁴³. Duas ou três notas sobre a essência dialógica deste passo. Em primeiro lugar, a contemplação do olhar faz nascer não apenas outro olhar na sua reciprocidade, mas as perguntas interpelantes. Em segundo lugar, a essas perguntas interpelantes o sujeito do olhar já não responde apenas com o olhar mas com um apelo: “sis tu tuus et ego ero tuus”. Este apelo é, em última análise, um convite à constituição do outro em sujeito, na sua autenticidade e na sua liberdade, pois ser sujeito é ser ele próprio sendo de si próprio. Em terceiro lugar, o apelo gera o reconhecimento da liberdade como dom que, para o ser, tem de ser assumida pessoalmente e daí que, nas linhas seguintes, o discurso se inflita para a afirmação da bondade divina: “tu autem, domine, es bonitas tua”.

⁴² Cf., por exemplo, o capítulo 14, n.º 58, linhas 12-14, p. 49 (“Mas falas em mim, Senhor, e dizes-me que não há um princípio positivo da alteridade, que ela assim não é”), o capítulo 15, n.º 61, linhas 14-17, p. 52 (“mas respondes em mim, luz infinita, que a potência absoluta é a própria infinidade, que está para lá do muro da coincidência, em que o poder ser coincide com o poder fazer, em que a potência coincide com o ato”).

⁴³ *Idem, ibidem*, cap. 7, h VI, n.º 25, linhas 11-19, pp. 26-27.

8. Entretanto, há que referir que o diálogo não termina aqui e a sua continuação acrescenta um novo traço a esta relação entre o olhar e a palavra. No parágrafo seguinte faz a sua entrada um novo protagonista que é a expressão sublime da natureza dialógica de Deus e, simultaneamente, a potenciação do discurso para a vertente ética da ação num percurso que vai do interior para o exterior do homem: referimo-nos ao Verbo que tem uma ação pedagógica na orientação existencial do ser humano para ser efetivamente de si próprio. Daí esta conclusão: “Mas a razão não tem por quem seja dirigida, a não ser por ti, senhor, que és o verbo e a razão das razões. Vejo, então, que, se ouvir o teu verbo que não cessa de falar em mim e continuamente brilha na razão, serei livre por mim próprio e não escravo do pecado.”⁴⁴ Assim, a primeira concretização do diálogo divino é, efetivamente, o seu verbo e a sua segunda concretização é a palavra do verbo no mais íntimo do próprio homem. Ou seja, poderíamos dizer, resumindo, que o olhar divino, que se transforma em verbo, não cessa de falar continuamente dentro do próprio homem, fazendo simultaneamente da autêntica essência do homem uma essência dialógica. Deste modo, o verbo transforma-se, em certo sentido, na chave de interpretação do alcance da metáfora do olhar.

Convergentes com estas observações, os últimos parágrafos do capítulo 22, no coração de um conjunto de capítulos em que o tratado faz uma inflexão para uma perspetiva cristológica, dão conta disso mesmo ao intensificar a convertibilidade entre a metáfora da luz e a metáfora da palavra e ao estabelecer o intelecto humano como o lugar em que o verbo divino simultaneamente ilumina e fala: “Vejo, depois, que ao intelecto, no seu ponto supremo, está unido o verbo divino e que o intelecto é o próprio lugar em que o verbo é captado, tal como experimentamos em nós que o intelecto é o lugar em que é captada a palavra do mestre, como

⁴⁴ *Idem, ibidem*, cap. 7, n.º 26, linhas 6-10, p. 27.

se a luz do sol se unisse à candeia referida. O verbo de Deus ilumina, pois, o intelecto como a luz do sol [ilumina] este mundo.”⁴⁵

E o penúltimo capítulo, significativamente intitulado “Jesus é o verbo da vida”, continuando nesta deslocação da visão de Deus para a contemplação de Jesus, como Verbo, aprofunda ainda mais esta equivalência entre o olhar e a o falar, impregnando completamente a dimensão da palavra com a dimensão da vida. Logo no início, exclama o monge observador: “Contemplo-te, meu Jesus, devido ao teu dom ótimo e máximo, enquanto pregas palavras de vida e semeias largamente a semente divina no coração dos que te escutam”. Depois, vem a referência a Pedro, que confessou que Jesus tem “palavras de vida”, e a Paulo que também “ouviu de Jesus palavras de vida”⁴⁶. E, finalmente, num aprofundamento da dimensão deiforme do intelecto no seu processo de assimilação ao verbo⁴⁷, volta a referir-se a necessidade de ouvir a doutrina interna do verbo, a ponto de, estabelecido agora Jesus como interlocutor do discurso, se exclamar quase no final: “Dou-te graças, Jesus, por ter chegado a isto com a tua luz. Com efeito, na tua luz vejo, luz da minha vida, o modo como tu, verbo, infundes a vida em todos os crentes e aperfeiçoas todos os que te amam”⁴⁸. A palavra que nasce da luz não é, assim, apenas palavra, mas vida aperfeiçoadora de quem a ouve.

9. Um terceiro aspeto que emerge a propósito da ideia de que o olhar também fala é a importância do silêncio na visão mística. A primeira entrada do silêncio no discurso deste tratado ocorre no contexto de uma reflexão sobre a beleza inextinguível da face de todas as faces. Se a visão das outras faces reclama a formulação do respetivo conceito, a visão da face divina, modelo de todas as faces, depara-se com a impossibilidade

⁴⁵ *Idem, ibidem*, cap. 22, h VI, n.º 100, linhas 7-11, p. 78.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, cap. 24, n.º 107, linhas 8-11, p. 82.

⁴⁷ *Cf. idem, ibidem*, cap. 24, n.º 112, linhas 12-16, pp. 84-85.

⁴⁸ *Idem, ibidem*, cap. 24, n.º 114, linhas 1-3, p. 86.

desse conceito, pois não é com uma face que tem beleza que o observador se vê confrontado, mas com a própria beleza em si, ou seja, com a beleza absoluta. Assim, a visão icônica reclama o silêncio para poder proporcionar os seus efeitos. Diz Nicolau de Cusa pela voz do monge introduzido nesta experiência mística: “Em todas as faces aparece a face das faces de modo velado e enigmático. Não aparece 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.”⁴⁹ Diríamos, articulando estas afirmações com o texto que imediatamente se lhe segue, que a convertibilidade entre o olhar e o falar reclama ao mesmo tempo a convertibilidade entre o máximo de luz, que na nossa experiência da visão é equivalente ao máximo de escuridão, e o silêncio. Contemplar a beleza máxima gera no olhar humano finito o mesmo efeito que o máximo de trevas, tal como contemplar diretamente a luz do sol, ou seja, contemplar a fonte da luz, implica a superação de qualquer luz visível, de tal maneira que, como diz o autor, “quando os olhos estão nas trevas que são escuridão, se sabem que estão na escuridão, sabem que se aproximam da face do sol.”⁵⁰ A contemplação máxima reclama assim, simultaneamente, a superação de tudo o que é visível e uma imersão no fecundo espaço do silêncio. Mas este cruzamento entre o silêncio e a escuridão, no contexto em que é realizado, tem um efeito que não podemos deixar de assinalar: na verdade, se as trevas que sentimos quando nos voltamos para a luz máxima não resultam de uma ausência de luz, mas da sua plenitude absoluta, também o silêncio que é reclamado nestas circunstâncias não é a ausência de sentido, mas também a sua plenitude absoluta, ou seja, é a fonte de que brotam todas as palavras e, por isso mesmo, a nascente do seu poder e o berço da sua força. Não é, pois, de admirar que o lugar paralelo deste apelo ao silêncio inscrito no *De visione Dei* seja justamente o final do capítulo do *De venatione sapientiae* dedicado à *vis vocabuli*. Aí

⁴⁹ *Idem, ibidem*, cap. 6, h VI, n.º 21, linhas 1-4, pp. 21-22.

⁵⁰ *Idem, ibidem*, n.º 21, linhas 17-19, p. 23.

se diz que “esta nossa busca da sabedoria inefável que precede aquele que impõe os vocábulos e tudo o que é nomeável, encontra-se mais no silêncio e na contemplação que na loquacidade e no ouvido.”⁵¹ E são dados exemplos daqueles que, trabalhando com a força das palavras, souberam temperá-las com o silêncio e com a contemplação.

10. Sublinhando a importância do silêncio e cruzando-a com a importância da escuridão, um novo tema emerge no aprofundamento da dimensão discursiva do olhar: os limites do visível caracterizados, simultaneamente, como os limites do dizível, com todas as consequências que decorrem desta experiência dos limites para a problemática dos nomes divinos.

O capítulo central para o aprofundamento deste tópico é, inquestionavelmente, o capítulo 13, situado justamente a meio do tratado, dedicado à infinitude. E compreende-se que assim seja: a infinitude constitui-se, naturalmente, como um desafio ao olhar humano finito, porque pressupõe um fim sem fim, um fim infinito, ou seja, um fim que atrai o nosso olhar para além daquilo que o campo do visível nos oferece. Olhar para o infinito, ver o infinito é algo que, em si mesmo, encerra uma contradição, na medida em que significa ver e olhar o que não pode ser visto e é por isso que o conceito de infinidade surge associado, a meio deste capítulo, ao tema da coincidência dos contraditórios⁵². Mas, por outro lado, o conceito de infinito articula-se diretamente com o conceito de definição e de determinação, que corresponde, no discurso, à função, com base na configuração das fronteiras de um objeto, de estabelecer o termo ou o vocábulo que o designa e que, assim, adequadamente, o significa. Ora o que é infinito visualmente por não ter termo (*terminus*) que o limite, não tem também termo (*terminus/palavra*) que o exprima. Por esse motivo, a

⁵¹ *Idem, De venatione sapientiae*, cap. 23, h XII, n.º 100, linhas 6-8.

⁵² Cf. *idem, De visione Dei*, cap. 13, h VI, n.º 53, pp. 45-46.

experiência do olhar infinito é, ao mesmo tempo, a experiência da sua inominabilidade, ou seja, a experiência dos limites da linguagem. Por isso, começa o monge observador do olhar divino por dizer no início deste capítulo: “Apenas sei que sei que não sei o que vejo e que nunca poderei saber. Nem sei como chamar-te, porque não sei o que és. E se alguém me disser que és denominado com este ou aquele nome, sei que, pelo facto de seres denominado, esse não é o teu nome”⁵³.

E o tema do muro do paraíso, que já antes significa a impossibilidade de acesso, pela visão, ao que está para lá desse muro, reaparece agora para significar a impossibilidade de acesso pela palavra ao que dentro dele se encontra: “O termo de qualquer modo de significar dos nomes é o muro para lá do qual te vejo”⁵⁴. E mais adiante acrescenta: “O muro separa de ti todas as coisas que possam ser ditas ou pensadas, porque estás desligado de tudo aquilo que possa cair no conceito de quem quer que seja”⁵⁵.

Ian Elpert sublinhou bem esta convertibilidade entre o visível e o dizível ao inserir na sua obra sobre os traços filosófico-linguísticos de Nicolau de Cusa, um capítulo sobre o *De visione Dei* em que vê a referência ao muro do paraíso como uma referência à cerca-limite (Grenzzaun) da própria linguagem, definindo-o expressivamente nestes termos: “A linguagem e a conceptuabilidade para no muro do Paraíso. Aqui é o lugar onde temos de nos libertar de toda a conceptuabilidade, de qualquer imagem e de qualquer intelecção. Aqui permanece apenas o silêncio, um silêncio sagrado.”⁵⁶ E, a seguir, estabelece um paralelo interessante entre o modo crítico como devem ser interpretadas as expressões e os nomes divinos de Nicolau de Cusa e a metáfora da

⁵³ *Idem, ibidem*, cap. 13, n.º 51, linhas 4-8, p. 44.

⁵⁴ *Idem, ibidem*, cap. 13, n.º 51, linhas 8-9, p. 44.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, cap. 13, n.º 51, linhas 17-19, p. 44.

⁵⁶ Jan Bernd ELPERT, *Loqui este revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nicolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002, p. 231.

escada usada por Wittgenstein na proposição 6.54 do *Tractatus Logico-Philosophicus*⁵⁷.

Torna-se aqui também fecunda a distinção que o filósofo francês Jean-Luc Marion estabelece entre o ídolo e o ícone, conceitos que, tendo a sua base no domínio da filosofia do visível, se podem aplicar também à filosofia do dizível. Se o ídolo é, para este autor, uma imagem que cativa e aprisiona o olhar que nele se esgota, que nele para e que se satisfaz completamente na sua contemplação⁵⁸, o ícone “convoca a vista deixando o visível saturar-se do invisível”, o que significa que “o ícone tenta tornar visível o invisível como tal, e por isso permitir que o visível não deixe de reenviar a um outro dele próprio, sem que este outro se reproduza jamais nele”. Deste modo “o olhar jamais pode repousar nem depor(-se) se olhar um ícone, mas deve sempre como que saltar a partir dele para voltar a seguir nele o curso do invisível”⁵⁹. O ícone instaura assim a distância em que o olhar se refaz continuamente neste jogo entre o visível e o invisível. Ídolos e ícones podem inscrever-se no domínio do visível, no domínio do dizível e no domínio do conceptual, razão pela qual se pode pensar em nomes divinos ídolos ou em nomes divinos ícones em qualquer um destes registos⁶⁰. Mas o mais importante, no contexto em que agora nos movemos, é sublinhar que este jogo entre o visível e o invisível, entre o dizível e o indizível, entre o nominável e o inominável, entre o conceptualizável e o inconceptualizável é um jogo dialógico: em vez de conduzir ao silêncio, abre continuamente, na clareira do silêncio, novos discursos e novos olhares que traduzem, no seu processo dinâmico, a natureza infinita do próprio olhar infinito.

⁵⁷ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus lógico-philosophicus*, Werkausgabe, Bd.1, Berlin, Suhrkamp 1984, p. 85.

⁵⁸ Cf. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, pp. 18-27

⁵⁹ *Idem ibidem*, pp. 28-30.

⁶⁰ Cf. a este propósito, João Maria ANDRÉ, Nicolás de Cusa y los nombres divinos” in J. MACHETTA e Claudia D’AMICO (Eds.) *Nicolas de Cusa: Identidad y alteridad, Pensamiento y Diálogo*, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 19-20, texto retomado no capítulo 10 do presente livro.

“Revelam-se mutuamente os seus segredos os espíritos cheios de amor”

11. E chegamos ao último ponto relevante nesta tentativa de aproximação entre as dimensões visuais e as dimensões discursivas da “visão de Deus”. Surge no último capítulo da obra e corresponde a uma espécie de reinterpretação de todo este breve tratado a esta luz. Com uma consciência clara do jogo infinito das interpretações exclama o autor próximo das últimas linhas do escrito: “Qualquer espírito intelectual, pois, vê em ti, meu Deus, algo que se não revelasse aos outros, eles não te atingiriam a ti, seu Deus, do melhor modo que lhes é possível. 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.”⁶¹ O que o autor aqui revela é que o seu próprio olhar, a sua visão de Deus despertou nele a palavra e implicou-o num processo dialógico, duplicando assim o processo dialógico inicial de cada um dos monges no decurso dos movimentos contrários, o qual lhes permite aperceberem-se de toda a riqueza do olhar do ícone. Isto significa que a *manuductio* dialógica referida no princípio é retomada e multiplicada no fim do escrito. Mas nestas palavras acrescenta-se algo a esse processo, que sempre esteve presente ao longo do texto, mas que aqui se torna mais explícito, a dinâmica amorosa: “Revelant sibi mutuo secreta sua amoris pleni spiritus”. O amor que impregna os espíritos, impregna também o olhar e impregna igualmente as palavras. Foi decerto esse amor que quis comunicar Nicolau de Cusa no seu tratado. Foi também um diálogo com ele que quis estabelecer ao longo desta minha interpretação. E espero que as minhas limitações não tenham defraudado completamente os leitores.

⁶¹ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 25, h VI, n.º 117, linhas 5-9, p. 88.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO 14

PLURALIDADE DE CRENÇAS E DIVERSIDADE DE CULTURAS: A POSITIVIDADE DA DIFERENÇA NO *DE PACE FIDEI*

1. Pode o apregoado fim da Modernidade não ser senão o trânsito para a redescoberta de outros rostos que nela ainda se delinearam e para a realização dos seus impulsos, aspirações e caminhos que também em novas formas de olhar o mundo e a vida se adivinham, embora se não adivinhem os respectivos focos de orientação ou os seus pontos nodais de confluência e de divergência. Mas, se outros méritos não teve, o debate Modernidade/Pós-Modernidade reativou pelo menos a consciência de uma reflexão mais profundamente crítica, porque enraizada no cerne da vivência da práxis humana como crise, isto é, da práxis humana assumida na sua historicidade radical, que determina que a referência ao passado seja simultaneamente uma relação ao novo que começa a fazer a sua aparição nas decisões de um presente grávido de futuro que todas as utopias transportam na forma como dão corpo às esperanças dos homens¹. No entanto, além da reativação da consciência crítica, a questão da Pós-Modernidade pôs também em relevo a fragmentação em que vive o homem contemporâneo, a diversidade de lugares e de olhares que referenciam e simultaneamente “des-referenciam” a sua práxis e a sua reflexão sobre essa mesma práxis, a multiplicidade de mundos que

¹ Cf. Miguel Baptista PEREIRA, “Crise e crítica”, *Vértice*, 43 (1983), n.º 456/457, pp. 110-111.

habita e de gestos que exprimem os laços plurais em que se desentretetece a sua pertença. Ao fazê-lo, recolocou o homem perante o mais antigo e também o mais radical de todos os problemas filosóficos e de cujo equacionamento e resolução dependem afinal tantas respostas com que se faz o nosso simples quotidiano: unidade e multiplicidade, identidade e diferença. Heimsoeth identificou-o como o primeiro dos seus “grandes temas da Metafísica ocidental”, introduzindo-o sintomaticamente com as seguintes palavras: “A mais imediata e primária de todas as questões filosóficas, que se apresentam ao espírito humano, para jamais emudecer, é a da oculta unidade do ser, que se nos mostra múltiplo e dividido, envolto na colorida diversidade das experiências. E este primeiro problema da metafísica adquire toda a sua gravidade com a percepção dos contrários na realidade e com a singular vivacidade com que estes se nos impõem, como traços últimos da existência espiritual.”²

De variadas maneiras se deixou e deixa dizer este tema ao longo da história, estruturou-se e incorporou-se na práxis humana em complexos e por vezes contraditórios nós e escalas de valores, e em diversificados contextos conceptuais se configurou a sua cunhagem filosófica. Gostaríamos hoje de o focar a partir de uma perspectiva em que uma problemática do século XV (o confronto de culturas e religiões) ilumine um tema que a era planetária em que vivemos e os desafios éticos que ela nos lança coloca inquestionavelmente na ordem do dia: a questão da multiculturalidade e da conseqüente dimensão dialógica intercultural que a coexistência e o enfrentamento das culturas exige nas sociedades plurais que são as nossas. Claro que o tempo dá uma cor singular e irrepetível aos fenómenos que o homem experiencia na sua existência histórica, sendo, por isso, na diferença, que eles acontecem. Isso não significa, no entanto, que se não possa descortinar uma identidade original e de fundo que se inscreve, sempre incontornável, na diferença que, de uma forma rica,

² H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, p. 31.

fecunda e plural, a exprime. No período do Renascimento, em tempos de redescoberta do homem e do mundo, dos textos antigos e das antigas tradições sapienciais, fala-se de uma “prisca theologia” como algo que constitui uma corrente em que diferentes linhas confluem harmonicamente, projetando-se como ideal a construção da autêntica “pax philosophica” e fazendo nela convergir não só díspares tendências religiosas, mas igualmente escolas filosóficas aparentemente tão opostas, como o platonismo e o aristotelismo e autores também diferentes como Tomás de Aquino, Duns Escoto, Averróis ou Avicena³. Mas meio século antes de o Conde da Concórdia avançar com este projeto, também um outro autor, filósofo e místico, se debruçava sobre a questão da diversidade das culturas sob a forma da diversidade de cultos e ritos, motivado pelas intolerantes perseguições de que os cristãos foram vítimas na tomada de Constantinopla pelos turcos⁴: em 1453 escrevia Nicolau de Cusa a sua obra *De pace fidei*, que, sendo também um escrito sobre a tolerância, é do mesmo modo um texto que aborda a problemática da multiplicidade das culturas tal como é possível equacioná-la no contexto de uma época, se não globalmente cristã, pelo menos unida na crença em um Deus que a variedade de ritos pretende celebrar numa diversidade de formas, atitudes e cerimónias religiosas. Vê-se, assim, que esta é uma das temáticas recorrentes na história da humanidade, variando apenas os termos em que é equacionada e as respostas avançadas para os problemas que, através dela, afloram ao plano da reflexão.

Pode, pois, aceitar-se que quando a questão da “pluralidade de crenças” se coloca numa perspectiva extraconfessional, há diversos pontos de interseção entre aquilo que essa pluralidade significa e significou ao

³ Veja-se a este propósito todo o objetivo da “Oratio” de Pico della Mirandola, prefácio à discussão das novecentas teses, de que um bom número visava a concórdia filosófica dos autores apresentados (Cf. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*. Ed. de Eugénio Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, pp. 101-165).

⁴ Cf. E. MEUTHEN, “Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen”, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16 (1984), pp. 35-60.

longo da história e aquilo que hoje está na ordem do dia sob a forma da multiculturalidade. Mas, para além disso, pode ainda considerar-se que a mesma perspetiva dialógica que obrigou, em séculos anteriores, a ultrapassar a mera constatação da pluralidade pela procura de uma plataforma que possa oferecer um horizonte de aproximação na unidade, sob o nome de paz, de concórdia ou de ecumenismo, com base numa razão livre e tolerante, exige hoje que se não entenda a fragmentação como um ponto de chegada, mas antes como um ponto de partida para um diálogo plural e para uma educação intercultural, que, sem deixar de respeitar a diferença, potencie a sua riqueza numa fecunda conceção de unidade.

Mas o que nos interessa especialmente focar na sede filosófica em que nos situamos é sobretudo a fundamentação filosófica que permita pensar tanto a unidade da religião no contexto de uma pluralidade de crenças, como o diálogo intercultural no quadro de uma sociedade marcada pela coexistência de várias culturas como caminhos profundos de realização do próprio homem e não como meras estratégias de resolução de problemas mais ou menos pontuais que circunstâncias históricas relativamente acidentais eventualmente aconselhariam. Tal fundamentação filosófica reclama, para a sua elaboração, o repensamento de princípios que nos remetem para um triplo plano de reflexão: o plano epistemológico-hermenêutico, o plano antropológico-filosófico e o plano ético-político. No plano epistemológico-hermenêutico põe-se a questão da cultura, das culturas e das diversas crenças, no seu alcance gnosiológico e cognitivo, como formas, que também são, de saber, o que implica uma reperspetivação da sua relação com a verdade na diversidade de vias de acesso que a ela conduzem; no plano antropológico-filosófico o que emerge é o problema da unidade do ser humano no contexto da finitude que marca a sua existência como ser no tempo, implicando uma reperspetivação da própria essência do homem e da forma como nessa essência se joga a relação entre o universal e o singular, por um lado, e o ser e o devir por outro; finalmente, no plano ético-político é prioritariamente o problema

da liberdade que se levanta, tanto no que se refere ao pensamento, como no que se refere ao próprio comportamento, já que a pluralidade de crenças se realiza concretamente numa variedade de ritos e a multiplicidade de culturas se materializa também numa diversidade de usos, costumes e práticas, individuais mas também coletivas.

Efetuada nestes termos o levantamento da problemática, a proposta que pretendo apresentar nesta reflexão é a de que, para a sua fundamentação filosófica, o diálogo intercultural e o pensamento que está subjacente às propostas nele implicadas nada perderiam em meditar e aprofundar alguns momentos da nossa tradição filosófica, centrando-nos agora especialmente no século XV. Nesse período, por um lado, a abertura do mundo significou também o confronto com outras crenças e outras culturas e, por outro lado, a crise de uma racionalidade dominante, ao mesmo tempo que gerou os mártires do dogmatismo e da intolerância, gerou também um novo espírito de abertura marcado profundamente pelo perspectivismo que há pouco fizera o seu aparecimento na pintura mas que se transpunha epistemologicamente para uma razão hermenêutica que, sem ser reconhecida como tal, dava já os seus primeiros passos na capacidade de assumir a complementaridade em pleno coração da oposição dos opostos. É neste quadro que este contributo para a reflexão terá como referência fundamental alguns escritos de Nicolau de Cusa, incidindo, como ponto central no seu texto *De pace fidei* e no irenismo filosófico-religioso deste autor que não anda longe do irenismo de outros autores renascentistas como Pico della Mirandola, Erasmo ou Thomas More.

A estrutura do *De pace fidei* e o seu significado

2. O texto *De pace fidei*, escrito por Nicolau de Cusa em 1453, exatamente no mesmo ano em que terá também sido redigido o *De visione Dei*, mereceu já, em diversos momentos, uma especial atenção dos estudio-

sos, e os seus primeiros parágrafos foram objeto de uma aprofundada e meticulosa análise da parte de Mariano Álvarez Gómez⁵, um dos mais credenciados intérpretes do pensamento cusano, que recorda os dois encontros, em que esteve presente, promovidos pela Sociedade Cusana que tiveram esta obra como referência central: um em 1970, subordinado ao tema “Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene”⁶ e outro em 1982, que tomou como motivo central “Der Friede unter den Religionen”⁷. A contextualização do texto do cardeal alemão e a sua articulação com a Carta a Juan de Segóvia, acompanhada do confronto das respetivas posições merecem no artigo de Álvarez Gómez uma atenção especial, a par do que deverá entender-se por rito na expressão “una religio in rituum varietate”, motivando o seu aprofundamento um excuro significativo pelo *De Deo abscondito*, cuja problemática e cuja encenação (trata-se também de um encontro entre um gentio e um cristão sobre a respetiva relação e conceptualização do Deus que veneram) estão bastante próximas da obra que agora merece a nossa atenção. Entretanto, também um certo confronto com outro escrito, o *De visione Dei*, foi recentemente ensaiado num interessante estudo de Walter Euler, depois de sintetizar os tópicos fundamentais de cada um destes dois textos⁸.

A nós, de momento, interessa-nos fundamentalmente reler o *De pace fidei* no contexto de outros escritos do mesmo autor cuja problemática, pelo desenvolvimento que lhes é dado, possa ajudar a perceber a atualidade e a fundamentação filosóficas para a problemática do encontro de culturas tal como hoje é equacionada. Não é, pois, nem a perspetiva

⁵ Cf.. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, “Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa”, *La Ciudad de Dios*, CCXII/2 (1999), pp. 299-340.

⁶ Cf. as respetivas atas em *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 9 (1971)..

⁷ Os textos das comunicações e respetivas discussões podem ver-se em *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16 (1984).

⁸ Cf. Walter Andreas EULER, “Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 22 (1995), pp. 187-203.

especificamente teológica, nem a dimensão estritamente eclesial da paz da fé que nos conduz na releitura deste texto ecumênico de Nicolau de Cusa. Daí que optemos por centrar a nossa atenção nos três pontos decisivos a que anteriormente fizemos referência: a dimensão epistemológico-hermenêutica, a dimensão antropológica e a dimensão ético-política. Poderá argumentar-se que este tipo de abordagem supõe uma distinção entre um tipo de argumentação filosófica e um tipo de argumentação teológica que, em certo sentido, é forçada no texto e no contexto da obra e do pensamento deste autor. Penso, no entanto, que tal distinção, nos termos em que a propomos, não só não é forçada, como corresponde efetivamente à marcha progressiva da argumentação que é desenvolvida e aos recursos cénicos utilizados no diálogo. Com efeito, no que se refere à sua construção dramática, o diálogo decorre em dois atos, convocando diferentes personagens em cada um deles. No primeiro ato, estão reunidos com o Rei supremo e com o Verbo, “que tem a primazia entre os habitantes do céu”, os anjos mensageiros, guardiães dos povos, que, na voz de um deles, dão conta das guerras e dissensões que atravessam e opõem as diferentes comunidades de crentes⁹; a esta interpelação responde o Rei dos reis, salientando o que havia já feito para suprir, na liberdade, a finitude, as deficiências e a ignorância dos homens, nomeadamente, fazendo revestir da condição humana o seu Verbo divino¹⁰, intervenção que se vê confirmada pelo próprio Verbo, que apenas adianta que talvez um acompanhamento mais frequente e próximo dos homens faça desaparecer os erros e os ajude a compreender a necessidade de que, pela própria natureza da verdade, “toda a diversidade de religiões seja conduzida a uma só fé ortodoxa”¹¹. No segundo ato, são convocados, através dos “anjos que estão à frente de todas as nações e línguas”, os “homens mais eminentes deste mundo”, usando sucessivamente da

⁹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 1, h VII, nos. 3-6, pp. 4-7.

¹⁰ Cf. *idem, ibidem*, cap. 2, h VII, n.º 7, pp. 8-9.

¹¹ Cf. *idem, ibidem*, cap. 3, n.º 8, pp. 9-10.

palavra na primeira cena, um Grego, um Italiano, um Árabe, um Índio, um Caldeu e um Judeu, que têm como interlocutor o Verbo; na segunda cena desse ato, usam da palavra um Cita, um Francês, um Persa, um Sírio e um Alemão, respondendo-lhes não já o Verbo, mas Pedro, o Apóstolo; finalmente, na terceira cena do segundo ato, assistimos às intervenções de um Tártaro, um Arménio, um Boémio e um Inglês, cujo interlocutor é, por último, Paulo, “Doutor dos gentios”. O texto termina com o exame dos livros dos autores antigos que, confirmando as ideias desenvolvidas no diálogo, permitem também eles que, “no céu da razão, se conclua a concórdia das religiões”¹².

Um estudo aprofundado do conteúdo de cada uma das cenas revela imediatamente que esta divisão não é arbitrária e que ela corresponde a uma abordagem de diferentes tipos de pressupostos implicados pela afirmação da “unidade da religião na diversidade dos ritos”. Com efeito, na primeira cena do segundo ato, o que está em causa não é especificamente um registo teológico e, com ele, os principais dogmas do cristianismo, mas sim os pressupostos filosóficos inerentes à afirmação de um princípio infinito que aparece identificado mais com o “Deus absconditus” e com a Sabedoria inefável, do que com o Deus dos Cristãos tal como é nomeado e venerado na sua fé. Na segunda cena, é o mistério da Encarnação que está em causa na sua articulação com o Mistério da Redenção, e, por isso, o Verbo, que era apenas a palavra da sabedoria na primeira cena, é agora identificado com Cristo, o Filho de Deus que se fez homem. Na terceira cena, passa para primeiro plano a problemática da salvação pelas obras e da salvação pela Fé e, com ela, a necessidade de aliar à Fé a observância do primeiro de todos os mandamentos, ou seja, a lei do amor, passando-se depois em revista o fundamental de alguns sacramentos. Parece-me, assim, ser possível concluir que, para cada um dos interlocutores, há um registo diferente, sendo significativo que o registo em que se situa a argumentação do Verbo não seja propriamente

¹² *Idem, ibidem*, cap. 19, h VII, n.º 68, p. 62, linhas 19-20.

o da Fé teológica, mas sim o dos pressupostos filosóficos. Aliás, quando o Verbo se dirige aos que com ele dialogam, invoca explicitamente esse plano para avançar no pressuposto da identificação da verdade com a sabedoria: “Todos os que aqui estais sois considerados sábios entre os que falam a vossa língua, ou pelo menos filósofos ou amantes da sabedoria.”¹³ Pouco depois, são os pressupostos racionais que aparecem a fundamentar a unidade de religião: “Se todos os que honram vários deuses voltassem o seu olhar para aquilo que pressupõem, ou seja, para a divindade que é a causa de tudo, e, seguindo o ditame da própria razão, a assumissem explicitamente tal como implicitamente lhe prestam culto em todos aqueles a quem chamam deuses, resolver-se-ia o litígio.”¹⁴

Só tendo, assim, em conta que é sobretudo o discurso filosófico, mesmo com todos os seus limites, que constitui o registo em que se inscrevem as falas do Verbo, é que se podem compreender dois passos que, à primeira vista, são no mínimo intrigantes. O primeiro diz respeito ao carácter inevitavelmente humano que as formulações trinitárias comportam, restringindo-se a ideia da Trindade a uma perspectiva criacionista de Deus, diferente, naturalmente, da tematização de Deus como infinito: “Deus, enquanto criador, é trino e uno; enquanto infinito, nem trino nem uno, nem nada do que se pode dizer, pois os nomes que se atribuem a Deus, tomam-se das criaturas, já que ele mesmo é inefável em si e está para lá de tudo o que se pode nomear ou dizer.”¹⁵ A esta afirmação segue-se a explicitação da dimensão trinitária de Deus como unidade, igualdade e conexão, de forma idêntica ao que já havia sido ensaiado no *De docta ignorantia*¹⁶, mas apenas porque “os que prestam culto a Deus o devem adorar enquanto princípio do universo.”¹⁷

¹³ *Idem, ibidem*, cap. 4, h VII, n.º 10, p. 11, linhas 12-14.

¹⁴ *Idem, ibidem*, cap. 6, h VII, n.º 18, p. 16, linha 23 e p. 17, linhas 1-4.

¹⁵ *Idem, ibidem*, cap. 7, h VII, n.º 21, p. 20, linhas 9-12.

¹⁶ Cf. *idem, De docta ignorantia*, L. I, cap. 7, Editio minor, pp. 26-30.

¹⁷ Cf. *idem, De pace fidei*, cap. 7, h VII, n.º 21, p. 20, linhas 13-14.

O segundo passo traduz-se numa relativização da concepção trinitária, em termos de Pai, Filho e Espírito Santo, como o Credo cristão a afirma. A esse propósito diz Nicolau de Cusa, através da boca do Verbo: “Alguns chamam à unidade Pai, à igualdade Filho e à conexão Espírito Santo, porque esses termos, ainda que não sejam apropriados, significam de modo conveniente a trindade [...]. E se se pudessem encontrar termos mais simples, seriam mais aptos, como são a unidade, a ididade, e a identidade.”¹⁸ Registe-se a incisiva restrição com que o autor se refere a esta formulação: “Nominant aliqui”¹⁹. Mas registe-se também a inadequação que de imediato lhe é reconhecida (“illi termini non sint proprii”) face, inclusivamente, a uma proposta com um sentido filosófico muito mais explícito: “unitas, iditas, idemptitas”. Com estas observações não pretendo, de modo algum, negar o alcance teológico do texto: trata-se efetivamente de um conjunto de reflexões extremamente importantes no âmbito do que se pode considerar uma teologia da religião ou das religiões. Pretendo apenas sublinhar, no quadro do confronto com a problemática da interculturalidade que hoje mobiliza a nossa atenção e as nossas preocupações, que, pela forma como o diálogo está construído e pelos pressupostos em que assenta o discurso do Verbo, essa “teologia das religiões” inclui, como base a partir da qual é erigida, uma “Filosofia da Religião” ou mesmo uma “Filosofia das Religiões” que, em certo sentido, constitui a sua fundamentação racional²⁰, como, aliás, a conclusão o afirma explicitamente: “Concluiu-se, assim, no céu da razão a concórdia

¹⁸ *Idem, ibidem*, cap. 8, n.º 24, p. 25, linhas 1-7. Nicolau de Cusa repete aqui mais uma vez a proposta também já avançada no *De docta ignorantia*, L. I, cap. 9, Editio minor, n.º 25, p. 34.

¹⁹ Também Kurt Flasch, na sua mais recente obra sobre Nicolau de Cusa, sublinhou o distanciamento implícito nesta expressão e chamou a atenção para a “correção filosófica” da tradicional teoria trinitária da igreja (Cf. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p. 356).

²⁰ Para este aspeto, embora não com a mesma radicalidade, já J. STALLMACH, chamou a atenção em “Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog ‘Der Friede im Glauben’”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16 (1984), p. 63.

das religiões, tal como foi relatado.”²¹ Significa isto que o objetivo de Nicolau de Cusa foi procurar no céu da razão (ou seja, em sede filosófica), mais do que em qualquer outra instância, a fundamentação para uma convivência pacífica entre os crentes de diversas religiões.

3. Para o conseguir, o Cardeal alemão mobiliza argumentos que, longe de traduzirem um conceito passivo e resignado de tolerância, implicam antes um reconhecimento do valor positivo da diferença, de tal maneira que este escrito, não constituindo um caso especial na reflexão deste autor, se articula profundamente com os pressupostos filosóficos presentes em outros escritos, mesmo os que assumem uma tonalidade mística mais evidente, como é o caso do *De visione Dei*, a que ainda teremos oportunidade de nos referirmos em pormenor.

Em primeiro lugar, é necessário sublinhar a positividade da diferença: ela é querida pelo próprio Deus, de tal maneira que não se trata de aceitar a diversidade de ritos como um mal menor (a superar se tal fosse possível), mas sim como um bem correspondente à natureza do homem e que deve ser mantido e valorizado: “Se não é possível ou *não convém* suprimir esta diferença de ritos, para que a própria diversidade contribua para aumentar a devoção [...]”²². A sua dignidade é tão significativa que, como também sublinhou Stallmach²³, o próprio Deus a quis proteger colocando como guardas da diferença os seus mensageiros, apresentados, significativamente, como “virtudes intelectuais”²⁴, como seus comissários e guardas do povo²⁵, e como espíritos angélicos²⁶. Sendo querida pelo próprio Deus, ela tem uma raiz temporal e cultu-

²¹ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 19, h VII, n.º 68, p. 62, linhas 19-20.

²² *Idem, ibidem*, cap. 1, h VII, n.º 6, p. 7, linhas 11-12 (sublinhado por nós).

²³ Cf. J. STALLMACH, art. cit., pp. 65-66.

²⁴ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. I, h VII, n.º 2, p. 4, linhas 18-19: “Non enim habitu ut homines sed intellectuales virtutes comparebant.”

²⁵ Cf. *idem, ibidem*, n.º 6, p. 7, linhas 17-18.

²⁶ Cf. *idem, ibidem*, cap. 3, h VII, n.º 9, p. 10, linhas 20-21.

ral que também deve ser assinalada: “Desde o princípio decretaste [...] que, como nada permanecesse estável no mundo sensível, e as opiniões e as conjeturas variassem com o tempo, e assim também as línguas e interpretações [...].”²⁷ Acontece, no entanto, que os homens estabelecem um contínuo entre a natureza e a cultura e o que não é senão uma manifestação cultural passa a ser encarado como fazendo parte da própria natureza e, por isso, é relativamente fácil passar da diferença inerente a toda a pluralidade à dissensão e ao conflito, transformando em motivo de guerra o que não deveria ser senão motivo de júbilo no diálogo enriquecedor entre cultos e culturas²⁸.

Dimensão epistemológico-hermenêutica: a sabedoria, a douda ignorância e o carácter conjetural e perspétivístico do conhecimento

4. Importa, no entanto, ter em conta que, ao sublinhar o valor positivo da diferença, não estamos senão a focar um dos aspetos que nos permite equacionar o problema da diversidade de perspetivas em que a fé se concretiza, mas não ainda a responder satisfatoriamente ao aparente impasse em que nos coloca, sem cair num relativismo gnosiológico e também, conseqüentemente, axiológico. É que a positividade da diferença radica precisamente na unidade do fundamento de que brota e na plenitude e excesso que o caracteriza como fundamento. Esse fundamento uno, se tem um nome neste texto, um nome que a si próprio se esconde como Mariano Álvarez-Gómez sublinhou com justeza ao colocar este escrito em paralelo com o *De Deo abscondito*²⁹, tem também

²⁷ *Idem, ibidem*, cap. 3, h VII, n.º 8, p. 9, linhas 18-19 e p. 10, linhas 1-2.

²⁸ *Idem, ibidem*, cap. 1, h VII, n.º 4, p. 6, linhas 4.-7: “Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praefert.”

²⁹ É extremamente interessante a forma como Mariano Alvarez cruza aquele breve diálogo com este, sublinhando, por um lado, que, tanto num texto como no outro, o

um conceito que o traduz e que remete igualmente para outro texto (ou, se quisermos, dois textos) também breve(s), mas não menos importante(s) deste autor: o conceito de sabedoria que aparece desenvolvido no *De sapientia*, correspondente aos dois primeiros livros dos diálogos protagonizados pelo *Idiota*³⁰. Nestes dois livros, escritos três anos antes do *De pace fidei*, é igualmente a questão do fundamento principal que mobiliza a atenção do autor e, se no primeiro livro *De sapientia* é a sua plenitude excessiva como fundamento que é abordada, no segundo é o conceito de Deus que é aprofundado, tomando como pressuposto o que havia sido dito e explanado sobre a sabedoria. Ora, na minha opinião, os capítulos 4 e 5 do *De pace fidei* são apenas uma condensação ou uma síntese do que nas páginas do *Idiota de sapientia* se diz acerca da sabedoria. Nessas considerações merece, em primeiro lugar, a nossa atenção, a forma como se articula a pluralidade de formas em que a sabedoria se exprime com a unidade que a fundamenta (reafirmando e justificando assim, agora já num horizonte de unidade, a positividade da diferença): “Todos estais de acordo em que existe uma sabedoria simplicíssima, cuja força é inefável. Cada um, na explicação da sua virtude, experimenta essa força inefável e infinita, porque quando a vista se dirige para as coisas visíveis e compreende que tudo o que vê procede da força da sabedoria – e o mesmo se pode dizer do ouvido e de tudo o que percebem os sentidos – afirma que a sabedoria invisível excede todas as coisas.”³¹ Expressando-se mais uma vez a partir da metáfora visual, há aqui outros pontos extremamente importantes que não podemos deixar de assinalar:

conhecimento, na sua finitude, encontra a sua condição de possibilidade na verdade que é o seu pressuposto e funciona como ocultação da verdade pelo véu finito que sobre põe à sua infinitude e mostrando, por outro, como a metáfora da relação entre a luz e a cor proporciona uma boa tradução desta dialética do conhecimento (Cf. Mariano ÁLVAREZ-GÓMEZ, art. cit., pp. 334-336).

³⁰ Para uma análise pormenorizada e aprofundada dos diversos sentidos que tem o conceito de sabedoria nestes diálogos, cf. Maria del Carmen PAREDES MARTIN, “El concepto de ‘sabiduría’ en *Idiota de sapientia*”, *Anuario Filosófico*, 28/3 (1995), pp. 671-694.

³¹ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 4, h VII, n.º 11, p. 12, linhas 5-11.

em primeiro lugar, o dinamismo da sabedoria (que é caracterizada como uma força), que passa, naturalmente, para todas as suas formas de concretização e que assim se funda na sua positividade; em segundo lugar, o recurso aos conceitos de “*complicatio*” e “*explicatio*”, o que, no contexto deste diálogo, significa que a pluralidade das crenças tem com a unidade da fé a mesma relação que a pluralidade das criaturas tem com o seu criador (alcance e contexto ontológico do par de conceitos “*complicatio/ explicatio*”) e que os nossos conhecimentos têm com a unidade da mente humana (alcance e contexto gnosiológico do mesmo par de conceitos); em terceiro lugar, o ponto de partida plural, como base para o salto para a unidade (que, no *De sapientia*, I, era a experiência plural, do peso e da medida no mercado, vivida pelo *Idiota*³² e que aqui se pode ler como a experiência plural da variedade de ritos); finalmente, em quarto lugar, o excesso que a sabedoria invisível representa para todas as suas representações e que nem a teologia negativa pode dizer adequadamente³³. Na resposta às considerações que acabámos de citar e que apareciam postas na boca do Verbo, o Grego aprofunda todos estes aspetos da noção de sabedoria, explicitando sobretudo a relação entre a sabedoria divina e as sabedorias humanas em que a primeira reluz³⁴, a relação de imagem que se estabelece entre as segundas (unificadas no espírito racional) e a primeira³⁵, e a força alimentadora e transformadora que comporta na dinâmica sem fim que faz do homem um processo e um ser a caminho. É a plenitude excessiva desta sabedoria que uma série de expressões paradoxais procuram traduzir no primeiro diálogo do *De sapientia*: “É por isso que da sabedoria, que todos os homens desejam por natureza

³² Cf., a propósito da experiência da pluralidade como ponto de partida para a reflexão sobre o princípio e sobre a sua articulação com as noções de *explicatio* e *complicatio*, o artigo de Claudia D’AMICO, “Nicolás de Cusa, ‘*De sapientia*’: un nuevo concepto de sabiduría a la luz de la tradición medieval”, *Patristica et Mediaevalia*, 13 (1992), especialmente pp. 108-113.

³³ Cf. *idem, ibidem*, p. 115.

³⁴ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 4, h VII, n.º 12, p. 12, linhas 16-17.

³⁵ Cf. *idem, ibidem*, cap. 4, h VII, n.º 12, p. 12, linha 20 e p. 13, linhas 1-2.

conhecer e procuram com um tão grande afeto da mente, sabemos apenas que ela é mais elevada que toda a ciência e que ela não é cognoscível, que é inexprimível por todo o discurso, ininteligível por todo o intelecto, imensurável por toda a medida, infinitizável por todo o fim, interminável por todo o termo, improporcionável por toda a proporção, incomparável por toda a comparação, não figurável por toda a figura, informável por toda a formação, imóvel em todo o movimento, inimaginável em toda a imaginação, insensível em toda a sensação, sem atração em toda a atração, sem sabor em todo o gosto, inaudível em todo o ouvido, invisível em toda a vista, inapreensível em toda a apreensão, inafirmável em toda a afirmação, inegável em toda a negação, indubitável em toda a dúvida, e inopinável por nenhuma opinião.” Acrescentando-se logo a seguir: “Por ela, nela e a partir dela são todas as coisas.”³⁶

5. Se o que ecoa nestas palavras é, sem dúvida, o princípio da “douta ignorância” que, como reconheceu G. von Bredow, permanece ainda aqui, no *De pace fidei*, o princípio dinâmico sob o qual se põe em marcha o movimento do conhecimento, na experiência da necessidade da sua autotranscendência como seu elemento vital na procura incessante do seu fundo que é também o seu fundamento³⁷, é também a definição de “conjetura” que Meinhardt coloca em especial relação com este escrito ecumênico, sobredeterminando a sua interpretação, a ponto de apontar para uma maior relativização e contextualização dos nossos discursos e, por isso, do centro a partir do qual o próprio Nicolau de Cusa fala através dos seus protagonistas. Com efeito, também o saber sobre Deus é um saber conjetural e, se a conjetura é “uma afirmação positiva que, na alteridade, participa da verdade tal como ela é”³⁸, embora esse saber seja

³⁶ *Idem*, *Idiota de sapientia*, L. I, h IV, n.º 9, linhas 2-18, pp. 15-16.

³⁷ Cf. G. VON BREDOW, “Die Weisen in De pace fidei”, in *idem*, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1995, p. 72.

³⁸ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linhas 10-11, p. 58.

um saber positivo, é um saber indefinidamente superável, positivo na sua diversidade, mas carecido da consciência da sua conjeturalidade³⁹, pelo que o próprio autor não hesita em colocar também a religião e, ao lado da religião, o governo e a cultura dos homens sob a alçada da conjectura, como acontece no capítulo 15 do segundo livro do *De coniecturis*, reconhecendo simultaneamente que, “e a religião oscila mutavelmente entre o espiritual e o temporal”⁴⁰, e que há religiões que são mais nobres e outras que são menos nobres, consoante o fim para que apontam⁴¹.

6. Entretanto, para além da convergência do *De pace fidei* com estas duas obras, gostaria de salientar igualmente a proximidade com outras duas: o *De visione Dei*, por um lado, e o *De genesi*, por outro.

O *De visione Dei* poderia parecer, como livro místico que é, um texto completamente diferente do *De pace fidei*, apesar de escrito exatamente no mesmo ano. É assim que Walter Euler, ao pretender fazer o confronto entre esses dois escritos, começa precisamente por afirmar que se trata de uma “clara alteração” da tematização dos problemas⁴². Claro que numa terceira secção do seu estudo, o mesmo intérprete procurará estabelecer o que une os dois escritos, chamando a atenção para alguns aspetos centrais: a unidade e a trindade do Deus cristão, a perspetiva cristocêntrica, o procedimento argumentativo da “manuductio”, o horizonte da “docta ignorantia” e do “Deus absconditus” e o dom do Deus que se nos oferece⁴³. Parece-nos, no entanto, que, nesta perspetiva, o que os une é muito menos que o que os separa. Ora o que pretendemos afirmar é que, em última análise, tanto o *De visione Dei* como o *De pace*

³⁹ Cf. H. MEINHARDT, “Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16 (1984), p. 329.

⁴⁰ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. II, cap. 15, h III, n.º 149, linhas 8-9, p.149.

⁴¹ Cf. *Idem, ibidem*, L. II, cap. 15, h III, n.º 147, linhas 5-8, p. 148.

⁴² W. A. EULER, art. cit., p. 193: “Wenn wir uns nun *De visione Dei* zuwenden, so beinhaltet dies eine deutliche Veränderung der Themenstellung.”

⁴³ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 199-203.

fidei tratam precisamente do mesmo, acionando mecanismos cénicos de idêntica eficácia e com objetivos semelhantes: se o segundo evoca a visão de um homem cheio do zelo divino, em que os sábios de todo o mundo são convocados à presença do Rei dos reis e do Verbo, o primeiro convoca para o olhar omnividente de um quadro que representa o olhar desse Rei dos reis e desse verbo os olhares perspetivísticos de todos os monges de uma comunidade, os quais, seja qual for o ponto de onde olhem o quadro e seja qual for o movimento que façam para ativar, no recetor, o movimento real desse olhar, jamais conseguirão a visão perfeita e total. E, por isso mesmo, será necessário o diálogo e a interação entre os vários atores convocados para que se tenha uma “*experientia*” mais concreta dessa união de opostos (ou oposição de opostos) que é o olhar omnividente⁴⁴. É por isso, também, que a visão de Deus trabalha precisamente no limite e nas fronteiras do dizível, consciente do espaço em que se inscreve e da sua (in)eficácia discursiva que destitui todo o nome e todo o conceito no momento em que é formulado, como bem o exprime a metáfora do “muro do paraíso”: “E apenas sei que não sei o que vejo e que nunca poderei saber. Nem sei como chamar-te, porque não sei o que és. E se alguém me disser que és denominado com este ou aquele nome, sei que, pelo facto de seres denominado, esse não é o teu nome. O termo de qualquer modo de significar dos nomes é o muro para lá do qual te vejo.” E as palavras seguintes, mostram que o que está em causa não são apenas os nomes, mas os conceitos: “E, se alguém exprimir um conceito com o qual possas ser concebido, sei que esse conceito não é o teu conceito. Com efeito, todo o conceito tem o seu termo no muro do Paraíso. E se alguém exprimir uma comparação e disser que deves ser concebido de acordo com ela, sei do mesmo modo não ser ela à tua semelhança.”⁴⁵ A raiz desta inadequação da capacidade humana de dizer e conceber está precisamente na finitude da sua contração, que é

⁴⁴ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, “Praefatio” h VI, n.º 3, linhas 18-23, p. 6.

⁴⁵ *Idem, ibidem*, cap. XIII, h VI, n.º 51, linhas 4-14, p. 44.

uma contração à medida da natureza humana e da sua inscrição temporal, geográfica ou espacial, razão pela qual Deus tem a forma da natureza humana que o olha⁴⁶. Na relação do finito com o infinito está a razão de ser da nossa ignorância, e também, por isso mesmo, a riqueza da multiplicidade das nossas perspectivas, e é por esse motivo que nos parece que, afinal, em última análise, quer pela encenação realizada, quer pelo horizonte em que ela se inscreve, quer pelos argumentos que são convocados, o que está em causa nestes dois textos de 1453 é no fundo o mesmo, ainda que com intenções ou objetivos diversos e ainda que redigidos por diferentes solicitações.

7. Assim, só uma hermenêutica que saiba articular o mesmo com o diferente poderá abrir caminho para um diálogo que aproxime a multiplicidade das concepções, na sua aparente diversidade, da unidade que as funda e as supera. É justamente com tal hermenêutica que se preocupa o segundo capítulo de um pequeno opúsculo, escrito em 1447, intitulado, *De genesi*, que visa articular o relato bíblico da criação com as diversas interpretações que historicamente dele foram feitas e com o seu equacionamento em termos filosóficos. Se o ponto da partida para todo o desenvolvimento posterior é proporcionado precisamente pelo conceito de “idem”, pois “todos quantos falaram da gênese disseram a mesma coisa, como tu próprio afirmas, de modo vário”⁴⁷, a natureza filosófica do pressuposto que serve de ponto de convergência das diversas interpretações é explicitamente assumida nestes termos: “[...] não porque sou cristão ou ligado a uma lei, mas porque a razão me impede de crer de modo diferente, admito e reconheço, completa e firmemente, todas estas

⁴⁶ *Idem, ibidem*, cap. 6, h VI, n.º 19, linhas 15-22, p. 21.

⁴⁷ NICOLAU DE CUSA, *De genesi*, cap. 1, h IV, n.º 143, linhas 12-13, p. 104.

coisas.”⁴⁸ A partir daqui, afloram à superfície do texto cusano alguns princípios de hermenêutica escritural⁴⁹ de que salientaria, em primeiro lugar, a necessidade de contextualizar o discurso bíblico na linguagem e na capacidade humana de expressão e de compreensão: “Mas onde Moisés exprime segundo as possibilidades humanas o modo como todas estas coisas aconteceram, creio que as exprimiu elegantemente para que a verdade possa ser compreendida do modo em que ela o é para o homem. Ele serviu-se do modo humano de falar, a fim de instruir humanamente os homens.”⁵⁰ É por isso que, em segundo lugar, o movimento interpretativo deve ser um movimento de assimilação ao *idem*, ou seja, de confluência para o “mesmo”, indizível, mas adivinhável através de um processo de relativização das formas contraídas de expressão humana: “Os versados e os peritos nas questões teológicas, sabendo que os modos divinos são sem um modo apreensível, não se ofendem se se encontra um modo contraído de os representar que se assimila ao hábito de quem ouve. Eles desvinculam o modo divino desta contração, tanto quanto lhes é possível, para intuir que só o *idem* absoluto identifica.”⁵¹ A relativização que este princípio obriga a fazer sobre o texto da escritura atua obviamente também, em terceiro e último lugar, sobre as interpretações dos sábios e dos padres da Igreja, pois também elas não são senão modos diversos de apreensão do *idem* absoluto, que “cada um se esforce por representar de modo assimilativo”⁵².

⁴⁸ *Idem, ibidem*, cap. 2, h IV, n.º 158, linhas 15-17.

⁴⁹ SANTINELLO explicitou esses princípios num pequeno artigo dedicado a este tema, intitulado “L’Ermeneutica scritturale nel ‘De genesi’ del Cusano”, publicado no *Archivio di Filosofia*, 1963, pp. 81-90.

⁵⁰ NICOLAU DE CUSA, *De genesi*, cap. 2, h IV, n.º 159, linhas 1-4.

⁵¹ *Idem, ibidem*, cap. 2, h IV, n.º 160, linhas 3-8, p. 115. A esta contração é inclusivamente reconhecida uma dimensão histórica, afirmada logo no início do capítulo seguinte (cf. *idem, ibidem*, cap. 3, h IV, n.º 161, linhas 3-7, p. 116).

⁵² *Idem, ibidem*, cap. 2, h IV, n.º 160, linhas 18-21, p. 294.

Dimensão antropológica e ético-política da proposta cusana

8. Parece-nos, pois, incorreto interpretar a forma como Nicolau de Cusa, nas cenas segunda e terceira do segundo ato, ao fazer intervir Pedro e Paulo, procura descobrir em algumas das outras religiões traços, ainda que implícitos, que as aproximam dos dogmas cristãos, como se se tratasse de uma defesa da adequação absoluta das suas formulações teóricas e teológicas. Nem o texto bíblico nem a respetiva apropriação pelos seus mais consagrados intérpretes escapam ao carácter conjectural que marca todo o conhecimento e todo o discurso humano e esse constitui o pressuposto epistemológico-hermenêutico mais importante para que a multiplicidade de cultos que radica numa pluralidade de crenças seja vivida num horizonte de diálogo enriquecedor e não num movimento monológico redutor⁵³.

Sobre o primeiro nível epistemológico-hermenêutico erguem-se dois outros níveis, de base igualmente filosófica, que importa agora explicitar: o nível antropológico e o nível ético-político.

8.1. Quanto ao nível antropológico, há especialmente dois aspetos que nos interessa sublinhar. Em primeiro lugar, a ideia de que, em Nicolau de Cusa, é a unidade da natureza humana que funda a unidade da religião numa variedade de ritos. Essa unidade da natureza humana é invocada logo no primeiro capítulo do texto em questão, quando se evoca a origem comum de todos os povos a partir de um só homem (e note-se como o autor fala, neste contexto, não simplesmente da multiplici-

⁵³ Sob este ponto de vista, parece-me muito interessante a perspectiva de W. DUPRÉ, em "Menschsein und Mensch als Wahrheit im Werden", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16, 1984, quando, ao considerar que, por um lado, Nicolau de Cusa "die Frage nach der Wahrheit auf eine Weise begreift, daß damit die Gesamte Erfahrung der Menschheit im Prinzip mitgedacht wird", e, por outro, "er, in seinem konkreten Argumentieren den christlichen Erdkreis kaum überschreitet". Mas, poderia também dizer-se que "Cusanus begreift zwar im Mythos, aber der Mythos selbst bleibt außerhalb des Begriffs bzw. als Begriff im Gedankenstrich erhalten.". Por isso, "in dieser Hinsicht hat ihm sein Denken mehr Möglichkeiten geboten, als er selbst wahrgenommen hat oder wahrnehmen konnte."

dade de homens mas da multiplicidade de povos, porque aquilo de que se trata é pensar e sublinhar a multiplicidade de cultos e de culturas): “A partir de um só homem se multiplicaram muitos povos que ocupam a superfície da terra.”⁵⁴ Essa unidade é também invocada quando se fala da natureza do salvador e mediador de todos os homens, ao dizer-se que, nele, “essa natureza humana é una e por ela todos os homens são homens”⁵⁵. Mas fala também, e esse é um dos aspetos que mais nos interessa, da unidade da natureza humana na aspiração à sabedoria que é também una: “Julgo ser verdade que todos os homens têm por natureza apetência para a sabedoria, pois a sabedoria é a vida do intelecto.”⁵⁶ O reencontro da sabedoria é a suprema felicidade do homem que, por sua vez, coincide com o reencontro da sua fonte. Acontece, no entanto, que esse reencontro não pode ser entendido como o resultado de uma posse a que se chega, mas, devido à finitude da natureza humana, como um processo indefinido, que o conceito de vida divina imortal tão bem traduz: “Os homens não desejam a felicidade, que é a própria vida eterna, noutra coisa que não seja a sua própria natureza; o homem não quer ser senão homem, não anjo ou outra natureza; quer ser um homem feliz que obtenha a felicidade última. Essa felicidade não é senão o gozo ou a união da vida humana com a sua fonte, da qual emana a própria vida, e que é a vida divina imortal.”⁵⁷ A dialética entre a finitude e a infinitude, entre o tempo e a eternidade, introduz no coração da essência da natureza humana um dinamismo que faz com que a respetiva unidade não seja uma unidade feita, mas uma unidade em devir, o que por sua vez transforma o homem num ser em conversão permanente, correspondendo assim à infinitude do alimento do seu intelecto: “E o mais

⁵⁴ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 1, h VII, n.º 3, p. 5, linhas 3-4.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, cap. 13, h VII, n.º 43, p. 40, linhas 19-20.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, cap. 6, h VII, n.º 16, p. 15, linhas 7-8. E é precisamente como conclusão deste raciocínio que o Verbo acerscentará (linhas 16-17): “Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesupponitur.”

⁵⁷ *Idem, ibidem*, cap. 13, n.º 44, p. 41, linhas 12-17.

admirável de tudo é que aquele resplendor da sabedoria se aproxima cada vez mais da verdade por meio da intensa conversão do espírito, até que o reflexo vivo da sombra da imagem se torna cada vez mais verdadeiro e conforme à verdadeira sabedoria, ainda que a sabedoria absoluta enquanto tal não se possa nunca alcançar noutra coisa, para que assim a sabedoria eterna e inesgotável seja um alimento intelectual perpétuo e sem fim.”⁵⁸ Em última análise, trata-se precisamente de pensar a unidade do homem, vista a partir da sua relação com a verdade, não como uma unidade estática, mas como uma unidade em devir e, por isso, a sua plena realização permanecerá sempre uma tarefa⁵⁹. Consequentemente, também a paz, mais do que o distante fim que através da realização dessa unidade se vislumbra, é antes e já o caminho que se percorre nesse processo de unificação⁶⁰, o que significa que viver o diálogo na diversidade de crenças é viver a paz no seu dinamismo tensional. Reencontra-se a este nível uma característica inerente já à própria noção de douta ignorância que, para além duma dimensão lógica e epistemológica, tem também uma dimensão antropológica, na medida em que ela define o homem como ser a caminho, desejante, transmutando-se assim a filosofia em antropologia universal⁶¹, repercutindo-se esse dinamismo nos dois motivos fundamentais através dos quais o autor aprofundará os traços da sua antropologia: por um lado, o motivo da “viva imago Dei”⁶² e, por outro, o motivo do microcosmo⁶³.

⁵⁸ *Idem, ibidem*, cap. 4, h VII, n.º 12, p. 13, linhas 2-8.

⁵⁹ Cf. W. DUPRÉ, art. cit., p. 317.

⁶⁰ Cf. J. STALLMACH, art. cit., p. 61.

⁶¹ Cf. W. DUPRÉ, “System und Freiheit. Zum 500. Todestag des Kardinals und Bischofs Nikolaus von Kues”, *Wissenschaft und Weltbild*, 1964, p. 192.

⁶² Cf., a este propósito, especialmente G. VON BREDOW, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva Dei imago)”, in *idem, Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, pp. 167-181; e R. STEIGER, “Die Lebedigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), pp. 167-181.

⁶³ Cf. especialmente W. DUPRÉ, “Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13

Mas ao lado desta fundamentação, na unidade da natureza humana, da unidade religiosa que se plurifica numa multiplicidade de crenças há um outro aspeto antropológico extremamente importante que tem a ver com a importância concedida à singularidade, cuja positividade Nicolau de Cusa desde cedo começa a reconhecer⁶⁴ e que, como muito bem reconheceu e provou Gerda von Bredow, ocupa um lugar especial nos últimos escritos do autor⁶⁵. A singularidade qualifica antes de mais Deus, como não-outro, e, por isso, Ele é, por essência, “singular e não plurificável”, e, precisamente por isso, é causa de todos os singulares e, mais ainda, é a “singularidade de todos os singulares”⁶⁶. Participando dessa singularidade, as criaturas alegram-se assim em serem “semelhantes a Deus”, participando, pela sua singularidade nessa semelhança⁶⁷, e, precisamente por isso, o singular não é redutível, mas deve ser assumido na sua riqueza e na sua bondade: “o singular, sendo singularizado pela causa eterna, jamais pode ser resolvido no não-singular. Aquilo que se tornou singular pela causa eterna, por quem poderia ser resolvido? Por isso, o singular não deixa de ser bom, na medida em que todo o singular é bom.”⁶⁸ É esta mesma singularidade que é igualmente valorizada no

(1978), pp. 68-87 e João Maria ANDRÉ, “Homem e Natureza em Nicolau de Cusa: o microcosmo numa perspectiva dinâmica e criadora”, *Veritas*, 44(1999), pp. 805-814.

⁶⁴ Já no *De docta ignorantia* (L. III, cap 1, Editio minor, n.º 184, linhas 5-7, p. 4) Nicolau de Cusa dizia: “Non autem subsistunt genera nisi contracte in speciebus neque species nisi in individuis, quae solum actu existunt.”

⁶⁵ Cf. Gerda VON BREDOW, “Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues”, in *idem, Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, pp.31-39. Sobre a importância da singularidade para a conceção do indivíduo em Nicolau de Cusa e sobre as suas repercussões éticas cf. Jorge Mario MACHETTA, “Nicolás de Cusa: perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de Dios”, *Veritas*, 44 (1999), pp. 823-830. Cf. também R. NUÑEZ POBLETE, *Metafísica de la singularidad. La noción de singularitas en la filosofía de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Biblos, 2015.

⁶⁶ NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, cap. 22, h XII, n.º 65, linhas 6-10, p. 65.

⁶⁷ Cf. *idem, ibidem*, cap. 22, H. XII, n.º 65, linhas 21-24, p. 63-64. É também neste sentido que o *Compendium*, no cap. 10, H. XI₃, n.º 31, linhas 8-9, p. 25, estabelecerá a equivalência entre a singularidade e a igualdade dizendo: “Non est enim singularitas aliud quam aequalitas.”

⁶⁸ *Idem, De venatione sapientiae*, cap. 22, h XII, n.º 66, linhas 4-8, p. 64.

De visione Dei, quando o autor se propõe refletir, no capítulo 9, sobre a forma como a visão de Deus é igualmente universal e particular. Sem abandonar a metáfora que conduz toda a meditação, perspectiva-se, a partir dela, a universalidade e a singularidade da humanidade: a universalidade que reúne todos os homens e a singularidade que os particulariza na sua existência concreta e nas suas especificidades expressas e ilustradas nas localizações a ocidente ou a oriente e nos estados de movimento e de repouso. Diz o autor: “Com efeito, se observar a humanidade, que é simples e una em todos os homens, descobri-la-ei em todos e cada um dos homens. E embora em si não seja oriental nem ocidental, meridional nem setentrional, contudo, nos homens orientais está a oriente e nos ocidentais está a ocidente. E, por isso, apesar de não pertencer à essência da humanidade nem o movimento nem o repouso, move-se, todavia, com os homens que se movem, repousa com os que repousam e está com aqueles que estão, simultaneamente e duma só vez no mesmo instante, porque a humanidade não abandona os homens quer se movam, quer durmam, quer repousem.”⁶⁹ A humanidade não existe, assim, senão contraída na singularidade de cada homem e de cada povo e, por isso, também o *De pace fidei* não podia deixar de fundamentar, de algum modo, a pluralidade, a diversidade e a singularidade de ritos, pressuposta a unidade do princípio a que todos se referem. É nesse sentido que deve ser entendida a referência aos anjos-protetores de cada povo⁷⁰ que têm como missão proteger também a sua singularidade, presente na especificidade de ritos em que se exprime a sua crença. Que a vivência dessa singularidade é um bem, demonstra-o o facto de, no mesmo parágrafo em que se faz referência à origem una de todos os povos, se fazer também referência ao motivo do retorno a essa mesma unidade,

⁶⁹ Idem, *De visione Dei*, cap. 9, h VI, n.º 32, linhas 10-19, pp. 31-32.

⁷⁰ Cf. *supra*, notas 24, 25 e 26.

mas acrescentando algo que neste contexto é extremamente significativo: o espírito intelectual retornará *frutuosamente enriquecido* à sua origem⁷¹.

8.2. O registo epistemológico-hermenêutico e o registo antropológico são completados na argumentação em torno da necessidade de uma convivência pacífica das várias religiões por um registo ético-político em que a liberdade surge como o ancoradouro da diferença na unidade que a fundamenta, dado que essa liberdade é definida como a capacidade de delinear o caminho que melhor conduza à realização do supremo bem a que todos os homens aspiram. Assim importa registar, em primeiro lugar, a inscrição da liberdade numa dinâmica anagógica em que bem e verdade se identificam e comandam a marcha dos homens: “Ninguém deseja outra coisa senão o bem, que és tu, em tudo o que parece desejar, e nenhuma outra coisa busca no seu discurso intelectual senão o verdadeiro que és tu. Que busca aquele que vive senão viver e aquele que existe senão ser? Portanto, tu que dás a vida e o ser és o que parece ser buscado de modo diferente nos diversos ritos e nomeado com nomes diferentes, pois permaneces, como és, para todos desconhecido e inefável.”⁷² A estas palavras pronunciadas pelo arcanjo que fala em nome de todos os outros, responde o Rei supremo, começando por sublinhar logo a liberdade humana (“e o que estava sentado no trono afirmou que havia criado o homem dotado de liberdade, mediante a qual seria capaz de conseguir viver em união com ele”⁷³). E mesmo a Encarnação do Verbo não visa eliminar a liberdade humana, mas apenas iluminar o “homem sumamente livre”, a fim de o ajudar a alcançar a doçura e o bem da vida eterna⁷⁴. Com efeito, este bem e esta verdade não se impõem de modo

⁷¹ Cf. Nicolau de Cusa, *De pace fidei*, cap. 1, h VII; n.º 3, p. 5, linhas 3-10 (sublinhado por nós). Os frutos a que o autor faz referência têm obviamente a ver com todas as coisas através das quais o espírito intelectual é incitado a elevar os olhos da mente para Deus, mas também com a pluralidade em que esse processo de retorno à unidade inevitavelmente acontece.

⁷² *Idem, ibidem*, cap. 1, n.º 5, h VII, p. 6, linhas 11-17.

⁷³ *Idem, ibidem*, cap. 2, h VII, n.º 7, p. 8, linhas 3-5.

⁷⁴ Cf. *idem, ibidem*, cap. 2, h. VII, n.º 7, p. 8, linhas 13-17.

único e uniforme a todos os homens cabendo a cada um procurá-lo de acordo com a liberdade da sua vontade: “Esta verdade que alimenta o intelecto não é senão o próprio Verbo, no qual tudo se complica e pelo qual tudo se explica, que adotou a natureza humana para que nenhum homem duvidasse de que pode conseguir, segundo a livre escolha da vontade na sua natureza humana, o sustento imortal da verdade naquele homem que é também o Verbo.”⁷⁵ Ora é precisamente este Verbo que articula finalmente, na sua resposta ao Rei dos reis, a pluralidade de crenças e de ritos com a liberdade humana, num contexto em que ao mesmo tempo se valoriza a dimensão temporal do saber e a historicidade radical de todas as perguntas: “[...] porque desde o princípio decretaste que o homem fosse livre, que nada permanecesse estável no mundo sensível e que as opiniões e as conjeturas variassem com o tempo, tal como as línguas e as interpretações [...].”⁷⁶ É no reconhecimento da liberdade humana que se funda a legitimidade das múltiplas vias para uma aproximação do supremo bem que é a suprema verdade. E, por isso, não é também de estranhar que o mesmo motivo esteja presente no coração da outra obra escrita no ano de 1453, com a afirmação radical de que só na medida em que o homem se possui e se realiza na sua absoluta singularidade é que Deus lhe será acessível, fazendo-se dom de si próprio na realização dessa 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. Ó Senhor, suavidade de toda a doçura, colocaste na minha liberdade a possibilidade de eu ser, se quiser, de mim próprio. Por isso, se eu não sou de mim próprio, tu não és meu. Forçarias, com efeito, a liberdade, pois não podes ser meu se eu não for de mim próprio, e, porque colocaste isso na minha liberdade, não me forças, mas esperas que eu escolha ser de mim próprio.”⁷⁷ A liberdade identifica-se aqui,

⁷⁵ *Idem, ibidem*, cap. 2, h VII; n.º 7, p. 9, linhas 6-11.

⁷⁶ *Idem, ibidem*, cap. 3, h VII, n.º 8, p. 9, linhas 17-19 e p. 10, linhas 1-2.

⁷⁷ *Idem, De visione Dei*, cap. VII, h VI, n.º 25, linhas 12-19, p. 27.

como quase todos os comentadores deste passo sublinharam⁷⁸, com a auto-realização do homem enquanto tal, na identificação do bem a que aspira e na aproximação da sabedoria que é o alimento da mente. Mas essa auto-realização pressupõe ainda, de algum modo, um processo de “identi-ficação”, ou seja de assunção da própria identidade que, como anteriormente se viu, não é uma identidade estática mas uma identidade dinâmica, que se constrói e realiza à medida que o homem se apodera de si próprio: “sê tu teu e eu serei teu”!

9. Podemos, pois, para concluir este percurso pelos textos de Nicolau de Cusa considerar que, apesar de a motivação ser diferente e as preocupações serem preocupações marcadamente teológicas e eclesiais, os pressupostos em que assenta a sua resposta à questão do conflito de crenças através da formulação de um projeto de “paz perpétua”⁷⁹, como pressupostos centrados na dimensão conjetural do saber, na unidade em devir a partir da diferença e na liberdade que constitui a identidade dinâmica do homem, estabelecem uma boa base para pensar igualmente as respostas à questão da educação intercultural tal como ela é formulada

⁷⁸ Cf. K. KREMER, “Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit (‘sis tu tuuus et ego ero tuus’), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), p. 240; E. COLOMER, “Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), p.129. R. HAUBST, em “Gottes Wirken und die menschliche Freiheit”, *Trierer Theologische Zeitschrift*, 88 (1979), pp. 191-192 aprofunda mesmo o conceito cusano de liberdade expresso no *De visione Dei* com os passos mais significativos do *De pace fidei* em que se legitima a articulação da unidade perspectivada numa aceção dinâmica com a diferença que a ela escatologicamente se reconduz.

⁷⁹ Como bem sublinha Mariano Álvarez Gómez, é interessante verificar que, embora a preocupação ecuménica e os recursos de que Nicolau de Cusa se serve para a abordar não constituam novidade, encontrando-se os seus precedentes em autores como Abelardo ou Raimundo Lulo (cf., a propósito desses antecedentes, G. HEINZ-MOHR, “Friede in Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 9 (1971), esp. pp. 181-182 e E. COLOMER, “Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 82-107), no entanto a expressão “paz perpétua” prece ter sido cunhada por Nicolau de Cusa, não se tendo ainda descoberto em outros autores antes dele (Cf. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, art. cit., pp. 299-300).

em consonância com a vivência atual da diversidade cultural⁸⁰. Poderá igualmente constituir uma boa base para delinear os traços fundamentais de um paradigma para uma filosofia intercultural que tem vindo a merecer a atenção de alguns filósofos nomeadamente em encontros em que a tradição europeia entre em diálogo fecundo com outras tradições como a latino-americana, a asiática ou a africana e com as correntes de pensamento em que essas tradições se concretizam.

⁸⁰ Para o prolongamento desta reflexão sobre os caminhos da multiculturalidade e do diálogo intercultural na atualidade cf. sobretudo a parte III do nosso estudo “Pluralidade de crenças e diferença de culturas: dos fundamentos filosóficos do ecumenismo de Nicolau de Cusa aos princípios actuais de uma educação intercultural”, in A. BORGES, A. P. PITA e J. M. ANDRÉ, *Ars interpretandi. Diálogo e tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2000, especialmente pp. 486-500. A II parte deste estudo é, no seu conteúdo fundamental, retomada no presente capítulo. A estas questões é dedicado o próximo capítulo.

CAPÍTULO 15

TOLERÂNCIA, DIÁLOGO INTERCULTURAL E GLOBALIZAÇÃO

1. Entrámos no século XXI sob o signo de Babel. E não são apenas as línguas que se cruzam e misturam, dificultando a compreensão entre os homens. Com as línguas, misturam-se as ideias, os valores e as culturas no seu suporte material, na pele em que se grava a sua escrita, mas também no seu alcance identitário por entre fragmentações e estilhaços de memórias, apelos e projetos. Somos multiplicidade de referências num labirinto em que parece não haver bússolas nem estrelas que nos guiem. Viajamos em rede, perdidos nos nós que, à velocidade da luz, nos abrem para todas as direções. Mais do que nunca, o nosso mundo, como o intuiu Pascal numa imagem que herdou de pensadores anteriores, é uma esfera cujo centro está em toda a parte e a circunferência em parte nenhuma. A nossa sina parece ser o movimento, o cruzamento, o encontro e também, por vezes, o desencontro, o desnorte, o sem-sentido que se inscreve nos passos sobre os passos em que se acendem e apagam as nossas caminhadas.

É neste horizonte que nos sentimos motivados para uma reflexão sobre o diálogo entre culturas e sobre o sentido da tolerância num contexto de globalização e que pensamos que uma nova meditação dos pressupostos e dos princípios nucleares do ecumenismo de Nicolau de Cusa pode proporcionar-nos uma luz fecunda para enfrentar algumas questões da atualidade.

Para isso, consideramos necessário começar por caracterizar as dimensões e as implicações culturais e religiosas do fenómeno da globalização, a fim de revelar a relação, que não podemos evitar, entre globalização, multiculturalidade e diálogo nos alvares do século XXI.

Debrucemo-nos, primeiro, sobre o carácter polissémico de conceitos como globalização e o seu correlato, num contexto cultural, que é o conceito de mestiçagem. Esta polissemia é, naturalmente, uma polissemia semântica: pode falar-se de uma globalização que significa a tradução, em sociedade, do conceito de solidariedade, enquanto forma eco-ética pela qual o homem estrutura relações equilibradas com os outros homens, com outros povos e com a natureza, sua morada física, mas pode também falar-se de uma globalização de rapina, que dá forma e conteúdo ao conceito de exploração dos países ditos subdesenvolvidos pelos países pretensamente mais desenvolvidos, dos países da periferia pelos países do centro, e dos países do hemisfério Sul pelos países do hemisfério Norte¹ (tal como se pode falar de uma mestiçagem apenas biológica ou de uma mestiçagem cultural e, neste caso, pode ainda falar-se de uma mestiçagem que corresponde a um diálogo e a uma transformação interior das culturas que aprendem, umas com as outras, novos valores e novas relações com o mundo, ou de uma outra mestiçagem que mais não é do que mera sobreposição ou mistura de culturas²). Mas a polissemia dos conceitos é também uma polissemia histórica: se a globalização está hoje na ordem do dia e se, na atualidade, tem especificidades que fazem dela um fenómeno inteiramente novo, podem também reconhecer-se momentos anteriores deste fenómeno: o momento das descobertas que promoveu uma globalização, primeiro sob a direção de

¹ Cf. Miguel Baptista PEREIRA, "Alteridade, linguagem e globalização", *Revista Filosófica de Coimbra*, XII/23 (2003), pp. 3-37.

² Cf. S. GRUZINSKI, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999. Cf., também, João Maria André, *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens*, Coimbra, Ariadne Editora, 2005, pp. 125-146. Cf. ainda João Maria ANDRÉ, *Multiculturalidade, identidades e mestiçagem: o diálogo intercultural nas ideias, na política, nas artes e na religião*, Coimbra, Palimage, 2012.

portugueses e espanhóis, depois sob o poder dos holandeses e, três séculos mais tarde, a globalização do capitalismo nascente que Marx tão bem descreveu no *Capital*³.

A tese que me proponho defender pressupõe que, para superar e reorientar a globalização que se transfere de um plano económico para um plano cultural e se transforma num processo de homogeneização, é necessário pensar o encontro entre culturas não como um confronto que produz sempre vencedores e vencidos e culturas dominantes sobre culturas dominadas, nem tão pouco como uma simples sobreposição dos traços de uma cultura sobre uma outra cultura que não produz senão uma mistura híbrida difusa, mas antes como um diálogo em profundidade que supõe um entendimento da tolerância como hospitalidade interior com a correspondente metanóia e o correspondente enriquecimento das culturas em diálogo⁴.

Mas esta tese prolonga-se numa outra que nos reenvia para a nossa história cultural e espiritual: este fenómeno do encontro de culturas não é novo e a tentação de aculturação das outras culturas e dos outros mundos constitui um fenómeno que vislumbramos desde o primeiro momento de mundialização dos tempos modernos, os séculos dos Renascimento. Nesta época, veem-se desenhar dois movimentos de confronto: por um lado, é o choque com os turcos e muçulmanos, de que resulta a queda de Constantinopla com as perseguições aos cristãos e a tentação de novas cruzadas e de que resulta também a expulsão final dos Árabes do Sul de Espanha; por outro lado, são os movimentos das descobertas, tanto para o Ocidente, com a descoberta da América, como para o Oriente, com a descoberta da Índia, de que resulta a destruição massiva das culturas

³ Cf. E. DUSSEL, "La globalización y las víctimas de la exclusión", in Raúl FORNET-BETANCOURT (Ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, pp. 109-138.

⁴ Cf. H. GIANNINI, "Accueillir l'étrangeté", in Claude SAEL (Ed.) *La tolérance. Pour un humanisme hérétique*, Paris, Éditions Autrement, 1991, pp. 16-30. Cf. também M. SEFFAHLI, *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité*, Grigny, Éditions Paroles d'Aube, 1999.

pré-colombianas e o esforço, nunca inteiramente conseguido, de aculturação de alguns países da Ásia. Assim, a segunda tese que me proponho defender é a seguinte: sem esquecer as diferenças resultantes da especificidade do encontro de culturas no atual horizonte da globalização e da multiculturalidade, os fundamentos filosóficos do diálogo inter-religioso desenhado por Nicolau de Cusa no século XV conservam hoje toda a sua atualidade apelando-nos e convidando-nos a retomar o seu núcleo essencial numa filosofia dialógica que pode transformar a globalização em reforço da solidariedade entre os povos, as religiões e as culturas.

Quais são, então, os traços da globalização que suscitam em nós a urgência do diálogo intercultural e inter-religioso no mundo contemporâneo?

Em primeiro lugar, a pluridimensionalidade da globalização, inclusivamente da globalização numa perspetiva neoliberal: é verdade que ela nos aparece sobretudo como um fenómeno económico, apoiado no primado das grandes empresas multinacionais na estruturação da vida do mundo como sistema a uma escala global e que esta configuração económica mostra os seus efeitos, de modo imediato, sobre o que poderíamos designar como uma tecnologização global e sobre uma presença, também ela global, dos problemas ecológicos. No entanto, não podem esquecer-se outras dimensões da globalização⁵ como a dimensão social, a dimensão cultural e a dimensão espiritual, nas quais se situa também a problemática religiosa. O que emerge como traço profundo da globalização em todas as suas dimensões é o que se pode chamar a relativização dos limites, que assume dimensões globais e se realiza num contexto global⁶. Quando Boaventura de Sousa Santos a define como “conjunto de relações sociais que se traduzem na intensificação das interações transnacionais, sejam elas práticas interestatais, práticas capitalistas globais

⁵ Cf. U. TEUSCH, *Was ist Globalisierung?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 41-65. Cf. também A. GIDDENS, *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 67-68.

⁶ Cf. U. TEUSCH, *op. cit.*, p. 86.

ou práticas sociais e culturais transnacionais”⁷, esta caracterização, além de permitir uma referência aos dois movimentos antagônicos de uma “globalização hegemónica” e de uma “globalização anti-hegemónica”, mobiliza um conjunto de pressupostos que estão por detrás da chamada “globalização hegemónica” (neoliberal), mas que têm um profundo significado metafísico e antropológico. Diria, assim, que a globalização neoliberal implica uma conceção metafísica de ser mundo e de ser-no-mundo, uma conceção antropológica de ser homem⁸ e uma conceção de progresso e de filosofia da história⁹. Ensaçando uma fenomenologia da globalização, constata-se que a metafísica do espírito neoliberal desenha um horizonte de mundo e de relação do homem com o mundo e com a natureza marcados pela técnica, pelo cálculo, pela instrumentalização fundada numa imagem de mundo (*Weltbild*) calculável, programável, caracterizada pelo determinismo e pela necessidade cega da mercantilização do universo em todos os aspetos, tanto reais como virtuais. Por conseguinte, o ser humano e a sua subjetividade veem-se conformados ao espírito de sistema próprio desta visão do mundo, sobredeterminado pela sua consciência de proprietário, de “dono e senhor”, e também de “homo consummans”, com uma redução das relações sociais a relações de mercado. Trata-se, em última análise, de “uma subjetividade em estado hipnótico, cuja memória da *humanitas* foi neutralizada pelo fascínio das imagens do sistema”¹⁰. A marcha do mundo, em termos da filosofia da história, a utopia do neoliberalismo, repousa numa visão do progresso como marcha para a totalização de todos os sistemas económicos, e financeiros e para a homogeneização das necessidades, do

⁷ Boaventura de Sousa SANTOS, “Os processos da globalização”. In: Boaventura de Sousa SANTOS, (Org.) – *Globalização: Fatalidade ou utopia?* Porto, Edições Afrontamento, 2001, p. 90.

⁸ Cf. Raúl FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 338-347

⁹ Cf. *idem, ibidem*, pp. 304-306.

¹⁰ Cf. *idem, ibidem*, p. 345.

consumo, da cultura e dos valores. O mais grave é que esta filosofia da história se faz acompanhar de uma crença paralisante na falta de alternativas, como se este movimento fosse o único movimento possível à escala mundial.

Destas características emerge não uma mestiçagem séria e profunda, feita de um diálogo construído sobre o respeito pelas diferenças, mas uma mestiçagem de superfície cujo hibridismo não é senão a máscara de uma universalização que se desenvolve e impõe de cima para baixo, que não tem como sujeito o homem singular e concreto, mas o homem universal da civilização tecnocientífica e informática, que se alimenta de uma “cultura de consumo de carácter mundial, que desenvolve um género de vida de carácter universal.”¹¹ É perante uma tal cultura que emerge também uma noção de tolerância que, tornando-se sinónimo de relativismo total e mesmo de ceticismo, abre a via para o desenvolvimento de toda a espécie de fundamentalismos concebidos não como um retorno ao fundo da nossa memória histórica e às memórias da nossa cultura na sua pluralidade tecida pelo dinamismo, mas como uma sacralização maniqueísta de fundamentos tornados dogmáticos e intocáveis¹². Se é certo que o Fundamentalismo nasceu, enquanto tal, nos Estados Unidos, nos primeiros anos do século XX, através de um movimento que encontra a sua expressão num conjunto de textos publicados entre 1909 e 1915 com o título *The Fundamentals. The Testimony to the Truth*, em 12 volumes, no contexto da luta das Igrejas Protestantes norte-americanas contra a expansão das ideias evolucionistas, e se sabemos hoje que este movimento encontrou também na Igreja Católica formas específicas de afirmação no contexto do Anti-modernismo dos Papas Pio IX e Pio X, no fim do século XIX e no início do século XX, sabemos também que o fenómeno conheceu uma renovação muito significativa no fim do século

¹¹ Paul RICOEUR, “Civilisation universelle et cultures nationales”, in *idem*, *Histoire et vérité*, Paris, Éd. du Seuil, 1964, p. 289.

¹² Cf. Miguel Baptista PEREIRA, “Modernidade, Fundamentalismos e Pós-Modernidade”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 1/2 (1992), pp. 205-263.

XX, tanto nas religiões cristãs, como, sobretudo, no islamismo, mas também no judaísmo, sendo igualmente hoje uma marca de outras ideologias ou movimentos de intervenção não apenas política, mas também intelectual.

Para lá das cores que podem apresentar, todos os tipos de fundamentalismos se caracterizam pela sua oposição aos princípios da liberdade e do cosmopolitismo, pela conseqüente negação da razão dialógica e da razão argumentativa, pela defesa intransigente do dogma marcada por uma tonalidade militante e afetiva, por uma visão maniqueísta da sociedade e por um primado do político (por vezes misturado com o religioso) na conceção da redenção do social na sua totalidade, vetores de pensamento e de ação que são sustentados por aquilo que se chama um retorno ao fundamento¹³. Mas, por estas características, os fundamentalismos são bem um fruto amadurecido da Modernidade, na sua versão do final do século XX, isto é, da crise da Modernidade. Os fundamentalismos retornam hoje com um novo vigor, sobretudo porque pretendem dar respostas às questões a que a Modernidade em crise não consegue dar. Neste contexto, podem sublinhar-se dois traços que explicariam este regresso: o dogma, por um lado, e o afeto, por outro¹⁴. Todo o fundamentalismo é dogmático e, deste modo, todo o fundamentalismo responde ao contexto relativista e fragmentário que domina uma parte significativa das tendências epistemológicas do pensamento pós-moderno, oferecendo uma saída para aqueles que não encontram, à sua volta, senão opiniões, jogos de linguagem, racionalidades plurais que não conseguem responder, de forma satisfatória, ao problema da verdade na multiplicidade das suas expressões. Mas todo o fundamentalismo cria também uma adesão às suas propostas que não é exclusivamente racional, mas que suscita igualmente o afeto, o coração, e, por esta dimensão, responde

¹³ Cf. *idem, ibidem*.

¹⁴ Cf. João Maria ANDRÉ, *Pensamento e afectividade*, Coimbra, Quarteto, 1999, pp. 101-113.

ao primado teórico da razão iluminista, à sua neutralidade emotiva, à sua frieza calculadora. Crise da Modernidade e globalização suscitam assim comportamentos que são verdadeiramente o contrário da dinâmica do diálogo e da tolerância que se podem aprender com a leitura dos filósofos que souberam responder, nos séculos passados, a outras formas de fundamentalismo, de dogmatismo e de intolerância.

2. Quando estes problemas se colocaram no século XV, sob a forma de conflito das religiões e diversidade de culturas, Nicolau de Cusa presentiu o núcleo essencial de uma resposta fecunda aos motivos profundos da discórdia. Inspirado pelo princípio da douta ignorância (que tem como fundamento uma metafísica da finitude do ser humano¹⁵ confrontada com a infinitude absoluta e negativa de Deus e com a infinitude privativa e contraída do universo), nos seus diversos escritos, de que há que destacar, para este efeito, não apenas o *De pace fidei*, mas também o *De docta ignorantia*, o *De coniecturis*, o *Idiota de sapientia*, o *De genesi*, o *De visione Dei* e o *De venatione sapientiae*, ele esboça uma filosofia da identidade na diferença e da diferença na identidade que lhe permitirá valorizar, por um lado, a singularidade, sem cortar os laços com o universo dos diferentes e afirmando ainda a presença oculta da unidade enquanto condição para todo o diálogo, e que lhe exige, por outro lado, a afirmação da liberdade como condição para a própria realização da dignidade humana.

É esta fecundação recíproca da identidade pela diferença e da diferença pela identidade (já implícita no dogma da Trindade e nas suas implicações filosóficas) que permite o recurso ao par de conceitos “*complicatio/explicatio*” para falar do valor positivo da pluralidade de crenças, de tal maneira que o Verbo poderá dizer aos representantes das diferentes culturas e religiões, no *De pace fidei*: “Concordais, pois, todos, que existe uma só sabedoria simplicíssima, cuja força é inefável.

¹⁵ Cf. G. BUFO, *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, Paris, Seghers, 1964.

E cada um experimenta, na explicação da sua virtude, essa força inefável e infinita.”¹⁶ Como resposta a estas afirmações do Verbo, o Grego, representante dos filósofos e da filosofia, aprofundará tal caracterização da filosofia pela explicitação da relação entre sabedoria divina e sabedorias humanas, nas quais brilha a primeira e que são verdadeiramente imagens suas¹⁷, acentuando a força alimentadora e transformadora desta relação que faz do homem um processo e um ser a caminho. É a plenitude excessiva desta sabedoria que um conjunto de expressões paradoxais procuram traduzir no primeiro diálogo do *De sapientia*: “É por isso que da sabedoria, que todos os homens desejam por natureza conhecer e procuram com um tão grande afeto da mente, sabemos apenas que ela é mais elevada que toda a ciência e que ela não é cognoscível, que é inexprimível por todo o discurso, ininteligível por todo o intelecto, imensurável por toda a medida, infinitizável por todo o fim, interminável por todo o termo, improporcionável por toda a proporção, incomparável por toda a comparação, não figurável por toda a figura, informável por toda a formação, imóvel em todo o movimento, inimaginável em toda a imaginação, insensível em toda a sensação, sem atração em toda a atração, sem sabor em todo o gosto, inaudível em todo o ouvido, invisível em toda a vista, inapreensível em toda a apreensão, inafirmável em toda a afirmação, inegável em toda a negação, indubitável em toda a dúvida, e inopinável por nenhuma opinião. [...] Por ela, nela e a partir dela são todas as coisas.”¹⁸

Desta unidade e desta inefabilidade da sabedoria passa à sua identificação com Deus, afirmando, em primeiro lugar, que “vós, filósofos de escolas diferentes, concordais na religião de um só Deus, que todos pressupondes, pelo facto de vos confessardes amantes da sabedoria”¹⁹,

¹⁶ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, h VII, n.º 11, p. 12, linhas 5-7.

¹⁷ Cf. *idem, ibidem*, h VII, n.º 12, p. 12, linha 20 e p. 13, linhas 1-2.

¹⁸ *Idem, Idiota de sapientia*, L. I, h IV, n.º 9, linhas 2-18, pp. 15-16.

¹⁹ *Idem, De pace fidei*, h VII, n.º 15, p. 14, linhas 24-26.

concluindo daí que “há uma só religião e um só culto de todos os seres dotados de intelecto, que é pressuposta em toda a diversidade dos ritos.”²⁰ É esta unidade e a sua inefabilidade e também a particularidade temporal, geográfica e cultural das posições humanas e dos povos que permitem considerar as diferentes religiões como conjeturas e o saber sobre Deus um saber conjetural²¹, nunca perfeito, mas infinitamente perfectível a partir da consciência da sua conjeturalidade. Ou seja, mesmo as proposições religiosas são, como toda a afirmação humana, “asserções positivas que, na alteridade, participam da verdade tal como ela é”²². É por isso que o autor dedica também um capítulo do *De coniecturis* à conjeturalidade das culturas e das religiões, afirmando que “a religião oscila, de forma mutável, entre o espiritual e o temporal”²³ e que há religiões que são mais nobres e outras que são menos nobres, tendo em conta o fim que visam.

Esta conjeturalidade das culturas e das religiões exige uma nova hermenêutica que, se está implícita no *De pace fidei*, é também postulada pelo *De visione Dei* e pela metáfora que suporta todo o escrito (para captar a omnidirecionalidade do olhar do quadro é necessário deslocarmos sucessivamente do lugar em que nos situamos para o contemplar, ou seja, multiplicar os pontos de vista e os centros de perspectiva) sendo explicitada sobretudo no pequeno opúsculo *De genesi* cujo objetivo é articular a narração bíblica da criação com as diversas interpretações que dela foram feitas ao longo da história e com a sua reconfiguração filosófica. Vê-se, desde o princípio, o cuidado por manter um equilíbrio entre a identidade (*idem*) e a diferença (o *non idem*, que é sempre uma participação do *idem*) e é a necessidade de captar esta tensão que suporta

²⁰ *Idem, ibidem*, h VII, n.º 16, p. 15, linhas 16-17.

²¹ Cf. *idem, De coniecturis*, h III, L. II, cap. 15. Sobre a articulação entre tolerância e conjetura, cf. H. MEINHARDT, “Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16 (1984), pp. 325-332.

²² NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linhas 10-11, p. 58.

²³ *Idem, ibidem*, L. II, cap. 15, h III, n.º 149, linhas 8-9, p. 149.

uma nova hermenêutica, pela qual se reconhece que “todos aqueles que falaram da gênese disseram o mesmo (*idem*) de maneira diversa”²⁴, mas que se desenvolve em vários princípios, de que enunciaríamos os seguintes: 1.º a contextualização do discurso bíblico na linguagem e na capacidade humana de expressão e de compreensão (“Moisés serviu-se do modo humano de falar para instruir humanamente os homens”²⁵); 2.º o movimento de interpretação, sendo um movimento de convergência para o *idem*, dito em todos os discursos, mas inesgotável pelas palavras humanas, deve conduzir a uma relativização das formas contraídas de expressão humana; 3.º esta relatividade deve inscrever-se também nas interpretações dos sábios e mesmo nas nossas interpretações, pois elas não são senão modos diversos de apreensão do *idem* absoluto que “cada um procura representar de modo assimilativo”²⁶.

3. O carácter conjectural reconhecido a cada cultura e a cada religião e estes princípios de interpretação exigem uma nova hermenêutica, cuja atualidade se torna evidente, face ao processo de confronto de culturas e de emergência de novos fundamentalismos. Poderia chamar-se esta nova hermenêutica, seguindo a sugestão de Yamaki, uma hermenêutica elíptica, isto é, uma hermenêutica fundada num pensamento descentralizado e policêntrico, segundo a qual, quando se constrói um juízo ou uma proposição, se sabe que esta proposição é construída a partir de um centro relativo, sendo necessário, por conseguinte, construir um outro juízo a partir de um outro centro que se opõe ao primeiro, aceitando assim que o pensamento pode ser qualquer coisa como uma elipse cujos pólos nos permitem adivinhar, pelo seu movimento, um centro que se torna coincidência de opostos²⁷. Mas, pensando nas condições em que

²⁴ *Idem*, *De genesi*, h IV, n.º 143, linhas 12-13, p. 104.

²⁵ *Idem*, *ibidem*, h IV, n.º 159, linhas 3-4, p. 114.

²⁶ *Idem*, *ibidem*, h IV, n.º 160, linhas 18-21, p. 116.

²⁷ Cf. K. YAMAKI, “Elliptisches Denken bei Nikolaus von Kues – den Anderen als gefährten Suchend”, in K. YAMAKI (Ed.) *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the*

se deve concretizar o diálogo intercultural atualmente, para evitar tanto a colonização como a homogeneização globalizante, poderia chamar-se também esta hermenêutica, de acordo com a proposta de Boaventura de Sousa Santos, uma hermenêutica diatópica, ou seja, assente em *tópoi* diversificados, e que “parte da ideia segundo a qual todas as culturas são incompletas e, por conseguinte, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto de culturas”²⁸, abrindo um espaço para a coexistência de visões diferentes do mundo, que podem respeitar-se, traduzir-se mutuamente ou enriquecer-se por um processo de mestiçagem.

4. A diferença é, para Nicolau de Cusa, expressão plural de uma unidade de fundo e, entre os homens, ela tem também um valor positivo, como o demonstra o facto de que Deus (na construção cénica do *De pace fidei*) tenha querido protegê-la, atribuindo a cada povo guardiães ou mensageiros, que são os anjos, significativamente apresentados como “virtudes intelectuais”, comissários ou guardas do povo, e espíritos angélicos²⁹. Esta diferença pode mesmo contribuir para reforçar a devoção, como o próprio autor diz quando afirma que “não é possível nem

Modern Age, Richmond, Kurzon Press, 2002, pp. 271-277.

²⁸ B. S. SANTOS, “Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências”, in B. S. SANTOS (Ed.), *Conhecimento Prudente para uma vida decente*, Porto, Afrontamento, 2003, p. 760. Cf. a mesma ideia de uma hermenêutica diatópica no texto deste autor « Toward a Multicultural Conception of Human Rights », in Berta HERNANDEZ-TRUYOL (Ed.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, London/New York, New York University Press, 2002, pp. 39-60, especialmente pp. 47-53, ideia já antecipada também no texto *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, London/New York, 1995, sobretudo pp. 337-342. Cf. Ainda, do mesmo autor e como desenvolvimento deste conceito, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, Porto, Edições Afrontamento, 2006, especialmente pp. 414-421. A inspiração para este conceito encontra-a Boaventura Sousa Santos em R. Pannikar. Cf, por exemplo, R. PANIKKAR, “Filosofia y Cultura: una relación problemática”, in R. FORNET-BETANCOURT (ed.), *Culturen der Philosophie*, Concordia Reihe Monographien, Aachen, 1996; *idem*, *La experiência filosófica de la Índia*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 46, 92, 96.

²⁹ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, h VII, n.º 2, p. 4, linhas 18-19; n.º 6, p. 7, linhas 17-18; n.º 9, p. 10, linhas 20-21.

conveniente suprimir esta diferença de ritos, de modo que a diversidade contribua para aumentar a devoção”³⁰.

O fundamento para esta positividade da diferença pode encontrar-se no reconhecimento do valor da singularidade, que, estando presente já nos primeiros escritos cusanos, emerge com um maior destaque nos últimos³¹. Se Deus é, como *non aliud*, “singular e não plurificável” e se ele é assim “causa de todos os seres singulares” e a “singularidade de todos os singulares”, todas as criaturas participam nesta singularidade, daí resultando que o singular não é redutível, mas deve ser assumido na sua riqueza e na sua bondade: “O singular, sendo singularizado pela causa eterna, jamais pode ser resolvido no não singular. O que se tornou singular pela causa eterna, por quem poderia ser resolvido? O singular, assim, não cessa de ser bom, porque todo o singular é bom.”³². É este valor do singular que é sublinhado em todo o *De visione Dei* (Deus olha todos e cada um dos homens, mas cada um experimenta que Deus o olha com um cuidado quase único e completamente diferente de todos os outros³³), mas que se torna evidente sobretudo no capítulo 9 nas reflexões sobre a universalidade e a particularidade do olhar de Deus que é também uma reflexão sobre a universalidade e a singularidade de cada um dos homens³⁴.

Esta afirmação da positividade da singularidade é concomitante com uma afirmação da positividade da pluralidade que jamais cessa de se articular com o reconhecimento da sua penetração pela unidade³⁵. No *De docta ignorantia* o Cusano afirma o primado ontológico da uni-

³⁰ *Idem, ibidem*, h VII, n.º 6, p. 7, linhas 11-12.

³¹ Cf. Gerda VON BREDOW, “Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Klues”, in *idem, Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1995, pp. 31-39.

³² NICOLAUS DE CUSA, *De venatione sapientiae*, cap. 22, h XII, n.º 66, linhas 4-8, p. 64.

³³ Cf. *idem, De visione Dei*, praef., h VI, n.º 4, linhas 5-8, p. 6.

³⁴ Cf. *idem, ibidem*, cap. IX, h VI, pp. 31-35.

³⁵ Cf., a propósito da conceção plural, mas ao mesmo tempo unitária da realidade pelo Cusano, Mariano ÁLAVREZ GÓMEZ, « La pretensión ontológica del pluralismo », *Azafea. Revista de Filosofía*, 6 (2004), pp. 76-87.

dade, mas afirma também uma conceção dinâmica e não estática desta mesma unidade (“chama-se unidade o que une todas as coisas”³⁶) e uma conceção segundo a qual no âmbito da finitude e do universo não há unidade fora da pluralidade: “a unidade, sem a qual o número não seria número, é na pluralidade. E explicar a unidade significa que tudo é na pluralidade.”³⁷ Mas para o nosso propósito, o problema da unidade e da diversidade de crenças e de culturas e o problema da mestiçagem na sociedade atual, deve sublinhar-se que ele propõe o que se pode chamar uma conceção ecossistémica de cada unidade que constitui a pluralidade e da unidade do conjunto de toda a pluralidade. Esta conceção reclama-se da afirmação de Anaxágoras, segundo a qual tudo está em tudo e qualquer coisa em qualquer coisa. O universo, “que significa universalidade, ou seja, unidade de muitas coisas”³⁸, não existe senão de modo contraído em cada coisa, mas, então, cada coisa e todas as coisas existem em cada coisa por intermédio do universo. A analogia com o organismo humano é, a este propósito, muito significativa: “E assim todos os membros são no pé, enquanto o pé é, de modo imediato, no homem, de modo que qualquer membro mediante qualquer membro seja, de modo imediato, no homem e o homem, isto é, o todo, seja por qualquer membro em qualquer membro assim como o todo nas partes é mediante qualquer parte em qualquer parte.”³⁹ É assim que o diálogo se inscreve intrinsecamente no coração de cada religião e de cada cultura, porque cada cultura é, no mais íntimo de si mesma, contração das outras, cruzamento com as outras e, conseqüentemente, diálogo. Esta realidade plural de cada crença e de cada cultura, esta identidade compósita, feita de pluralidade e de contração das diferenças⁴⁰, poderia ser traduzida,

³⁶ *Idem, De docta ignorantia*, L. II, cap. 3, Editio minor, n.º 105, linha 12, p. 22.

³⁷ *Idem, ibidem*, L. II, cap. 3, Editio minor, n.º 108, linhas 12-15, p. 26.

³⁸ *Idem, ibidem*, L. II, cap. 4, Editio minor, n.º 115, linhas 16-17, p. 34.

³⁹ *Idem, ibidem*, L. II, cap. 5, Editio minor, n.º 121, linhas 9-13, p. 42.

⁴⁰ Cf. Amin MAALOUF, *As identidades assassinas*, trad. de Susana Serras Pereira. Lisboa, Difel, 2002, p. 29.

numa linguagem atual, pelo conceito de mestiçagem, que, na sua profundidade, pressupõe o próprio cruzamento dialógico e a contração da diferença na unidade.

5. À positividade da diferença e ao valor da singularidade é preciso acrescentar, no pensamento cusano, a afirmação da liberdade humana, subjacente ao motivo do microcosmo (que se encontra no *De docta ignorantia*, no *De coniecturis*, no *De ludo globi* e no *De venatione sapientiae*), que atravessa também, duma forma muito significativa, o *De pace fidei* e o *De visione Dei*. O primeiro diz-nos, desde as primeiras palavras do Rei supremo, que o homem foi criado dotado de liberdade para procurar a verdade e se aproximar dela, mas o mesmo texto funda igualmente, de acordo com as afirmações do Verbo, uma articulação entre a liberdade, a pluralidade de crenças e a sua historicidade: “porque desde o princípio decretaste que o homem permanecesse livre e como nada permanece estável no mundo sensível e as opiniões e conjeturas variam com o tempo de modo semelhante às línguas e interpretações, carece a natureza humana de visitas mais frequentes para que desapareçam os erros, que são muitos, acerca do teu Verbo, e assim a verdade brilhe continuamente.”⁴¹ Mesmo o mistério da Encarnação adquire assim uma tonalidade e uma significação em que, longe de dispensar a liberdade, a exige para a sua verdadeira realização: “Esta verdade que alimenta o intelecto não é senão o próprio Verbo, em que todas as coisas estão complicadas e pelo qual todas as coisas são explicadas, e que se revestiu da natureza humana para que nenhum homem duvidasse de que pode chegar, neste homem que é também o verbo, ao alimento eterno da verdade, segundo a escolha da sua liberdade, na sua natureza humana.”⁴² Mas o que é esta liberdade? O *De visione Dei* utiliza uma expressão que bem poderia ser considerada uma bela definição de liberdade, no contexto

⁴¹ *Idem, De pace fidei*, h VII, n.º 8, p. 9, linhas 17-19 et p. 10, linhas 1-4.

⁴² *Idem, ibidem*, h VII, n.º 7, p. 9, linhas 6-11.

desta reflexão: “E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim, respondes: sê tu teu e eu serei teu. Ó Senhor, suavidade de toda a doçura, colocaste na minha liberdade a possibilidade de eu ser, se quiser, de mim próprio. Por isso, se eu não sou de mim próprio, tu não és meu. Forçarias, com efeito, a liberdade, pois não podes ser meu se eu não for de mim próprio, e porque colocaste isso na minha liberdade não me forças, mas esperas que eu escolha ser de mim próprio.”⁴³ É uma concepção absolutamente dinâmica de liberdade que se torna bastante fecunda para pensar tanto a liberdade dos indivíduos como a liberdade dos povos e das suas culturas: desenvolvermos e adquirirmos a posse de nós mesmos, apropriarmos-nos de nós, ou seja, sermos nós próprios, sermos esse nós mesmos que temos na nossa natureza e na nossa memória e desenvolvermos esta potência para que a verdade, o Verbo, seja em nós e para nós.

Em última análise é também uma concepção dinâmica e plural da natureza humana, na sua identidade própria, que é postulada por este pensamento. O homem não está feito, está sempre *in fieri*, a caminho de se fazer, isto é, está sempre em devir. A cultura ou as culturas, assim como o próprio saber, também nunca se apresentam em forma acabada; estão sempre em transformação e inscrevem-se num processo de enriquecimento contínuo (é esta, também, a grande lição da douta ignorância na sua dimensão antropológica). O homem e a sua cultura não repousam na unicidade e jamais se dizem no singular mas sempre no plural: a mesma coisa nos ensina o conceito de “*contractio*” que, aplicado ao homem, transforma-o num microcosmo, isto é, num pequeno mundo, o que significa que o homem é *capax universi*, capaz do universo, capaz da unidade de coisas diversas. Deste modo pode ver-se a atualidade do pensamento de Nicolau de Cusa: um pensamento profundamente dialógico em que a verdade não é sinónimo de unicidade e em

⁴³ *Idem, De visione Dei*, cap. VII, h VI, n.º 25, linhas 12-19, pp. 26-27.

que a unidade pode também ser traduzida pelo conceito de concórdia, uma outra forma de dizer tolerância.

6. Propria, pois, a partir dos textos de Nicolau de Cusa lidos do ponto de vista da atualidade, mas sem trair a sua intenção profunda, uma articulação entre diálogo, concórdia e tolerância para resgatar este último conceito do seu significado um pouco pejorativo que adquiriu sobretudo desde a Revolução Francesa e para o valorizar no contexto multicultural atual e em articulação com o projeto de uma interculturalidade transformadora das relações entre os homens.

Creio que, desde a afirmação da douta ignorância enquanto princípio do verdadeiro ato de filosofar e como característica essencial e dinâmica do próprio homem, todo o processo do conhecimento na filosofia de Nicolau de Cusa é pensado como intrinsecamente dialógico⁴⁴. É, em primeiro lugar, dialógico, porque o seu ponto de partida é o dom: o dom que a Verdade se faz de si própria ao homem e que, desse modo, constitui o homem enquanto sujeito de conhecimento como interlocutor do dom do Verbo. Se já a carta final (*epistola auctoris*) do *De docta ignorantia*, nos diz que a sua ideia central, com a noção de coincidência, é um dom do Pai das Luzes⁴⁵, o *De dato patris luminum* é bastante explícito sobre esta dimensão dialógica do conhecimento, traduzida pela metáfora do mestre e do discípulo: “O discípulo é iluminado pela palavra do mestre quando a sua força racional, pelo dom da razão iluminada do mestre, é atraída ao ato pelo espírito da sua palavra que penetra nele próprio. Mas toda esta iluminação atuante, que é o dom do alto, deriva descensivamente do pai de todos os dons e estes dons são luzes, ou seja,

⁴⁴ Cf. João Maria ANDRÉ, “Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, in: Jorge M. MACHETTA e Claudia D’AMICO (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 15-38. Este texto é retomado no capítulo 11 do presente livro.

⁴⁵ Cf. *idem, de docta ignorantia*, *Epistola auctoris*, Editio minor, n.º 263, linhas, 3-9, pp. 98-100.

teofanias.”⁴⁶ É, em segundo lugar, dialógico, porque o seu carácter de conjectura exige, para a sua realização, o diálogo com o outro. Se as conjecturas são “afirmações positivas que, na alteridade, participam da verdade tal como ela é”⁴⁷, então a conjectura não é a verdade, devendo nós estar conscientes da sua finitude e da necessidade de a completarmos com outras conjecturas, ou seja, conjecturar é pôr em diálogo conjecturas diferentes que cada um constrói relacionando-as e pondo-as em diálogo com outras conjecturas construídas por outros sujeitos no seu processo de conhecimento. É o que se pode ver tanto no exemplo da conjectura da face do Papa que Nicolau invoca, como no exemplo da comunidade dos frades que olham o ícone a partir de pontos diferentes e fazendo movimentos contrários: se os nossos olhos olham sob um ângulo determinado e obtêm determinadas perspetivas, para atingir a plenitude omnidirecional do olhar infinito é necessário o diálogo e a troca de experiências entre os diferentes observadores, a fim de chegar a uma visão de tal olhar. Mas o conhecimento é também, em terceiro lugar, um diálogo do sujeito que conhece com as coisas que conhece, isto é, a experiência do conhecimento é verdadeiramente uma experiência dialógica com o mundo e com o real. Esta dimensão tradu-la Kurt Flasch ao dizer: “conhecer é ser-no-outro [*Erkennen ist im-anderen-sein*].”⁴⁸ Porque o espírito humano se inscreve na alteridade, o seu ser será sempre um ser-no-outro realizando a *assimilatio*. Neste contexto, Nicolau de Cusa não hesita em recorrer ao conceito de palavra para traduzir o conhecimento: “a mente é uma substância viva que sentimos falar e julgar no nosso interior e que se assemelha à substância infinita mais que qualquer outra potência de entre todas as potências espirituais que experimentamos dentro de nós próprios.”⁴⁹

⁴⁶ *Idem*, *De dato patris luminum*, cap. 1, h IV, n.º 94, linhas 10-15, pp. 69-70.

⁴⁷ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, cap. 11, h III, n.º 57, linhas 10-11, p. 58.

⁴⁸ FLASCH, Kurt, *Nicolaus Cusanus*, München, C. H. Beck, 2001, pp. 49-56.

⁴⁹ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 5, h V, n.º 80, linhas 8-11, pp. 121-122.

Esta metáfora do conhecimento como palavra, como verbo, reforça também a dimensão dinâmica de todo este processo, porque o verbo, em Nicolau de Cusa, é sempre um verbo dinâmico⁵⁰, como o demonstra a referência frequente à força das palavras subjacente ao valor da *theologia sermocinalis* que é verdadeiramente uma teologia da fala, da palavra. do diálogo⁵¹. Desta teologia diz Nicolau de Cusa no *Idiota de mente*: “Se devo mostrar-te o conceito, que tenho, de Deus, é necessário que a minha locução, se te deve servir, seja tal que as suas palavras sejam significativas, para que assim possa conduzir-te, na força da palavra, que é conhecida pelos dois, àquilo que é procurado. Ora o que é procurado é Deus. Por isso, a teologia da fala é esta pela qual procuro conduzir-te a Deus pela força da palavra do modo mais fácil e mais verdadeiro que posso.”⁵² Isto significa que o diálogo não é apenas uma troca lógica de argumentos, exige também trocar a força que se oculta para lá das palavras, deixar-se possuir pela força que os outros nos transmitem e comunicar aos outros o dinamismo que constitui a vida da nossa crença, da nossa cultura, do nosso mundo espiritual. E é por isso que se pode falar de conversão a propósito da palavra e da dinâmica do Verbo. Uma tal articulação entre a força da palavra e a transformação interna é bem expressa por uma metáfora que Nicolau de Cusa utiliza nos seus sermões: a palavra como pão. Se o autor designa, num dos primeiros sermões, Belém como a Casa do Pão⁵³, por causa do Verbo, ele compara, num outro sermão⁵⁴, os pre-

⁵⁰ Cf. João Maria ANDRÉ, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier, Paulinus Verlag, 2006. Este texto foi retomado no capítulo 8 do presente livro.

⁵¹ Cf., na dissertação de Peter CASARELLA, *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, Yale University, 1992, as páginas 87 à 144, especialmente dedicadas às fontes medievais da *theologia sermocinalis*. Cf. também, do mesmo autor, “Language and *theologia sermocinalis* in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia*” in: *Old and New in the Fifteenth Century*, XVIII, 1991, pp. 131-142 e *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster, Aschendorff, 2017, especialmente pp. 89-164.

⁵² NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. II, h V, n.º 33, linhas 5-11, p. 66.

⁵³ Cf., por exemplo, *idem*, Sermo II “Ibant magi” h XVI₁, n.º 28, linhas 1-5, p. 39. Cf. também Sermo XVI “Gloria in excelsis Deo”, h XVI₃, n.º 13, linha 6, p. 267.

⁵⁴ Cf. *idem*, Sermo XLI “Confide, filia” h XVII₂, nos 2-3, pp. 140-142.

gadores a padeiros, e se esta comparação incide, no texto, sobretudo no trabalho artesanal pelo qual se faz o pão com o trigo e com o fermento (e uma boa pregação faz-se com palavras, sendo significativa, a este propósito, a forma como o autor apela à capacidade de superar diferenças linguísticas, étnicas ou de nacionalidade em direção ao “pão” de que se tem fome⁵⁵), ele insiste também, em outros sermões, na forma como o pão alimenta as pessoas e também na forma como os ouvintes assimilam as palavras do pregador e se deixam eles próprios transformar e converter por dentro⁵⁶.

7. Seria muito interessante ver como uma concepção tão ativa e tão pragmática do diálogo pode fecundar o que se chama hoje o diálogo intercultural e mesmo o que se chama tolerância⁵⁷ que, no seu significado etimológico, quer dizer suportar ou suster, mas que pode também significar alimentar, e que na sua raiz longínqua da língua indo-europeia pode mesmo significar ainda levar ou transportar consigo. Sabe-se que depois dos debates da Revolução Francesa, com especial destaque para os que precederam a formulação do artigo décimo da Declaração dos Direitos do Homem, veio a desenvolver-se uma certa suspeita em relação ao conceito de tolerância⁵⁸, sobretudo pelas reservas de Rabaut Saint-Étienne (“não é a tolerância que eu reclamo; é a liberdade”) ou

⁵⁵ Cf. *idem, ibidem*, h XVI₃, n.º 3 14-24, p. 141

⁵⁶ Cf. *idem*, Sermo CLXXIV “Non in solo pane vivit homo, sed et in omni verbo, quod procedit de ore Dei”, h XVIII₃, n.º 2, p. 262. Cf. também Sermo CCLXXV “Non sumus ancillae filii, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit” h XIX₆, n.ºs 28-29, p. 541

⁵⁷ João Maria ANDRÉ, *Pensamento e afectividade*, pp. 123-136.

⁵⁸ Cf. J. BAUBÉROT, “Stratégies de la liberté », in : C. SACHEL (Ed.) *La tolérance. Pour un humanisme hérétique*, Paris, Éd. Autrement, 1991, pp. 98-102.

pelas reservas de Mirabeau (“a existência da autoridade que tem o poder de tolerar atenta contra a liberdade de pensar pelo próprio facto de que tolera e que, assim, poderia não tolerar”⁵⁹). Poderemos, todavia, recuperar este conceito se tivermos em conta que a história da liberdade, no Ocidente, foi, durante séculos, a história da tolerância, se reassumirmos algumas dimensões etimológicas deste conceito e, sobretudo, se distinguirmos os diferentes limiares em que, como refere Paul Ricoeur, a tolerância pode ser pensada⁶⁰: da experiência da tolerância como constrangimento exterior à escolha interna em que me sinto implicado na minha relação com o outro vai uma distância significativa, mas, passando o limiar do respeito, o significado etimológico de tolerância diz também o acolhimento do outro que pode conduzir até mesmo à noção de conversão, isto é, de metanóia. A tolerância significa, assim, a capacidade de hospitalidade do outro e também a capacidade de hospitalidade no outro. Esta hospitalidade constrói-se pelo diálogo, mas o diálogo pode, quando é verdadeiramente compreendido, conduzir a uma dupla transformação, pelo outro e do outro, porque, como diz Derrida, “nenhum contrato é imposto para que o acontecimento puro do acolhimento do outro seja possível.”⁶¹

Se retomarmos de Nicolau de Cusa o cruzamento da assimilação cognitiva com a assimilação amorosa⁶², que a expressão da Carta a Albergati *scientia amoris* traduz muito bem mas que está também presente, em termos muito sugestivos, no *Sermão CLXXII*⁶³ e no *Idiota de*

⁵⁹ Discours à l’Assemblée, séance du 22 août 1789.

⁶⁰ Cf. Jean-Pierre CHANGEUX e Paul RICOEUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998, p. 311.

⁶¹ J. DERRIDA, “Responsabilité et hospitalité”, In: SEFFAHI (Ed.) *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l’hospitalité*, Grigny, Éditions Paroles d’Aube, 1999, p. 112.

⁶² H. BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1999, pp. 331-340.

⁶³ NICOLAU DE CUSA, Sermo CLXXII “Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui”, h XVIII₃, n.ºs 2-3, pp. 249-251. Cf. também, para esta relação entre afeto e conhecimento no conhecimento de Deus e nas suas implicações éticas, K. KREMER,

*Mente*⁶⁴, poderia articular-se o sentido positivo de tolerância que explicitamos com a noção cusana de concórdia que funda, no *De pace fidei*, a paz perpétua num debate que acontece no “céu da razão”⁶⁵, mas que pressupõe também a possibilidade de reduzir todos os mandamentos de todas as religiões a um só: o amor. É o que responde Pedro à pergunta do Tártaro sobre a forma de atingir a concórdia: “o amor é, pois, a plenitude da lei de Deus e todas as leis se reduzem a esta.”⁶⁶ Deste modo, e retomando os fatores que invocamos para explicar a emergência atual dos fundamentalismos, o relativismo pós-moderno e a falta de afetividade da racionalidade moderna, poderíamos encontrar nesta noção de concórdia uma resposta que nos permite falar ainda de verdade, mas não esquecer que esta verdade faz também convergir os nossos corações.

A tolerância supõe, pois, o diálogo, mas toda a experiência dialógica é uma experiência de amor. A globalização sem diálogo e sem amor é um exercício de dominação cultural tão violento como o domínio pelas armas que Nicolau de Cusa contestava, quando escreveu o *De pace fidei* e o enviou ao seu amigo João de Segóvia⁶⁷. A mundialização com solidariedade pode gerar uma mestiçagem de que o conceito de universo de Nicolau de Cusa é uma bela expressão: unidade de coisas diferentes. Assim, podem hoje retomar-se, com toda a sua atualidade, as categorias do pensamento de Nicolau de Cusa: universo, microcosmo, paz perpétua e concórdia são noções e valores que o Renascimento dos

“Das Kognitive und Affektive apriori bei der Erfassung des Sittlichen” in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), sobretudo pp. 133-138.

⁶⁴ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, cap. 7, h V, n.º 106, linhas 8-15, pp. 158-160.

⁶⁵ *Idem*, *De pace fidei*, h VII, n.º 68, p. 62, linhas 19-20 e p. 63, linhas 4-5.

⁶⁶ *Idem*, *ibidem*, cap. 16 (h VII, n.º 59, p. 55, linhas 14-15). Sobre o papel central do amor na ética cusana, cf. W. DUPRÉ, “Liebe als Grundbestandteil allen Seins und ‘Form oder Leben aller Tugenden’ ” in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), pp. 65-91.

⁶⁷ Cf. NICOLAU DE CUSA, *Epistula ad Joannem de Segovia*, h VII, pp. 96-100.

séculos XV e XVI, tempos também de uma outra globalização, nos deixou como abertura à totalidade e como reconhecimento da unidade na riqueza e na fecundidade da diferença e enquanto afirmação da liberdade assumida como marca distintiva e inalienável do homem.

(Página deixada propositadamente em branco)

NOTA SOBRE A CITAÇÃO DAS OBRAS DE NICOLAU DE CUSA

As obras de Nicolau de Cusa são, na sua quase totalidade, citadas a partir da edição crítica da Academia de Heidelberg, publicada por Felix Meiner, a partir de 1932, sendo identificadas pela sigla h seguida do respetivo volume.

Excetua-se o *De docta ignorantia* e a Carta a Albergati.

O *De docta ignorantia* é citado, com a designação Editio minor, a partir de:

Livro I – NICOLAI DE CUSA *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit.* Buch I. Übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von Paul Wilpert. Dritte, durchgesehene Auflage besorgt von Hans Gerhard Senger. Hamburg, Felix Meiner, 1979.

Livro II – NICOLAI DE CUSA *De docta ignorantia. Die Belehrte Unwissenheit.* Buch II. Übersetzt und mit Vorwort Anmerkungen und Register herausgegeben von Paul Wilpert. Zweite verbesserte Auflage besorgt von Hans Gerhard Senger. Hamburg, Felix Meiner, 1977.

Livro III – NICOLAI DE CUSA *De docta ignorantia. Die Belehrte Unwissenheit.* Buch III. Übersetzt und mit Einleitung Anmerkungen und Register herausgegeben von Hans Gerherd Senger. Hamburg, Felix Meiner, 1977.

A Carta a Albergati é citada a partir de

Cusanus Texte IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung.
Hersg. v. Gerda von Bredow, Heidelberg, Carl Winter Universitäts-
verlag, 1955.

ORIGEM DOS TEXTOS

Muitos dos capítulos que constituem este livro tiveram por base textos e artigos já publicados, que foram, no entanto, reformulados e redimensionados para esta obra, tendo em conta o tema e a consistência interna da sua estruturação. Especificamos as publicações que estão na origem dos diversos capítulos.

Capítulo 1 – A partir de “*Docta ignorantia*. Dimensões antropológicas da ‘douta ignorância’”, em Cecilia RUSCONI e Klaus REINHARDT (Hrsg.) – *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge M. Machetta und Claudia D’Amico*, Münster, Aschendorff Verlag, 2014, pp. 93-121.

Capítulo 2 – Com base em “La portée de la philosophie de Nicolas de Cues. La *docta ignorantia* en tant que philosophie de l’interprétation”, em J. A. AERTSEN e V. A. SPEER (Hrsg.) – *Miscellanea Mediaevalia*, XXVI, *Was ist Philosophie im Mittelalter*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, 724-730.

Capítulo 3 – Publicado originalmente com o título “A actualidade de Nicolau de Cusa: a douta ignorância e o seu significado hermenêutico, ético e estético”. *Revista Filosófica de Coimbra*, X/20 (2001), pp. 313-332.

Capítulo 4 – Retomado de “Die metaphor der ‘Mauer des Paradieses’ und die Kartographie des Erkennens bei Nikolaus von Kues”, em João Maria ANDRÉ, Gerhard KRIEGER und Harald SCHWAETZER (Hrsg) – *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2006. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 44), pp. 31-42. Publicado também com o título “A metáfora do ‘muro do paraíso’ e a cartografia do conheci-

mento em Nicolau de Cusa”, em M. C. PACHECO e J. F. MEIRINHOS – *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, III, Brepols, 2006, pp. 1639-1650.

Capítulo 5 – Toma como base “Virtualidades hermenêuticas da ‘Douta Ignorância’ na relação pedagógica” em *Caderno de Filosofias*, n.º 7/8 (Março de 1994), 109-151.

Capítulo 6 – Retomado de “Finitude, infinitude et langage chez Nicolas de Cues” em Hervé PASQUA (Ed.) – *Infini et altérité dans l’œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, Louvain-La-Neuve, Peters, 2017, pp. 63-80.

Capítulo 7 – A partir de “O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa” em *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 2, n.º 4 (1993), 369-402.

Capítulo 8 – Com base em *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier, Paulinus Verlag, 2006. Publicado também com o título “Nicolau de Cusa e a força da palavra” em *Revista Filosófica de Coimbra*, 29 (2006), pp. 3-32.

Capítulo 9 – Retomado de “*Vis vocabulis et vis mentis: Identité et différence dans la conception symbolique et dynamique du langage dans l’Idiota de sapientia et le De mente (1450)*” em Hervé PASQUA (Ed.) – *Identité et différence dans l’oeuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, Louvain/Paris/Walpole, Éditions Peters, 2011, pp. 51-69.

Capítulo 10 – Com base em “Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenêutica de la finitud a una metafísica de lo posible” em Jorge MACHETTA y Claudia D’AMICO – *Nicolás de Cusa, identidad y alteridad: pensamiento y diálogo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010, pp. 15-41.

Capítulo 11 – Publicado originalmente com o título “Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa em Jorge MACHETTA e Claudia D’AMICO – *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogía y proyección*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 15-38.

Capítulo 12 – Elaborado a partir de “*Coincidentia oppositorum, concordia* e o sentido existencial da *transsumptio* em Nicolau de Cusa” em

Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ e João Maria ANDRÉ (Eds.) – *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca de 5 a 9 de Novembro de 2001*, Coimbra, LIF, 2002, pp. 213-243.

Capítulo 13 – Texto inédito.

Capítulo 14 – Corresponde a parte do texto publicado com o título “Pluralidade de crenças e diferença de culturas: dos fundamentos filosóficos do ecumenismo de Nicolau de Cusa aos princípios actuais de uma educação intercultural” em Anselmo BORGES, António Pedro PITA e João Maria ANDRÉ (Eds.) – *Ars interpretandi – Diálogo e tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2000, 451-500.

Capítulo 15 – Com base em “Tolerância, diálogo intercultural e globalização: a actualidade de Nicolau de Cusa” em *Scintilla, Revista de Filosofia e Mística Medieval*, 4/1 (Jan-Jun. 2007), pp. 41-64.

(Página deixada propositadamente em branco)

João Maria André nasceu em 1954 em Monte Real, Leiria. Licenciou-se (1979) e doutorou-se (1992) em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. É professor catedrático, ensinando nas áreas da Filosofia e do Teatro. É autor de vários livros sobre Filosofia do Renascimento, de que se destaca *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa* (1997), e sobre Diálogo Intercultural. É também autor de estudos sobre teatro, com especial relevo para *Jogo, corpo e teatro: a arte de fazer amor com o tempo* (2016). Além da docência e da investigação, tem desenvolvido igualmente a sua actividade como animador cultural, nomeadamente através da tradução, dramaturgia e encenação na Cooperativa Bonifrates de Coimbra. Em poesia publicou *Rostos suspensos e Estilhaços em poemas*. Publicou ainda, em teatro, *O filho pródigo*, em coautoria com Helder Wasterlain (2008), e *Peregrinações. Quadros inspirados em "Peregrinação" de Fernão Mendes Pinto* (2010).



ΦDEIA



UNIVERSIDADE D
COIMBRA