



Nicolau de Cusa em diálogo no ano de 1453: dimensão teatral e carácter dialógico do *De pace fidei* e do *De visione Dei*

Nicolás de Cusa en diálogo en 1453: la dimensión teatral y el carácter dialógico de las obras *De pace fidei* y *De visione Dei*

Nicholas of Cusa in Dialogue in year 1453: theatral dimension and dialogical significance of *De pace fidei* and *De visione Dei*

João Maria ANDRÉ¹

Resumo: Procura-se, neste artigo, fazer uma abordagem de duas obras de Nicolau de Cusa compostas no ano de 1453: o *De pace fidei* e o *De visione Dei*. Nessa abordagem, por um lado, perspectiva-se a dimensão teatral que as caracteriza a partir dos dispositivos que, ao longo de cada um dos textos são convocados. Tais dispositivos mostram como a dimensão dialógica, se constitui a forma de alguns diálogos, está também presente em textos de Nicolau de Cusa que não têm a forma de diálogo. Por outro lado, chama-se a atenção para a filosofia da palavra e da linguagem, implícita ou explícita, nestas duas obras.

Abstract: In this article, we propose an approach of two works of Nicholas of Cusa written in the year 1453: *De pace fidei* and *De visione Dei*. First, is conceptualized its theatral dimension from the devices convocated in each of this two texts. Such devices show how the dialogical dimension, if it is the exposition form in some works of Nicolas of Cusa, it's also present in texts that do not have the dialogue form. Second, we call the attention to the philosophy and theology of word and language implicitly or explicitly developed in these two works.

Keywords: Nicholas of Cusa – Dialogue – Philosophy of Language.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa – Diálogo – Filosofia da Linguagem

¹ Professor da Universidade de Coimbra (Portugal). E-mail: jmandre@sapo.pt.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

ENVIADO: 03.09.2014

ACEITO: 11.10.2014

Prólogo – Nota de encenação

O ano de 1453 foi um ano particularmente importante na cena europeia e no quadro da civilização ocidental: é nele que ocorre a queda de Constantinopla pela sua tomada pelos Turcos. Marca, por isso, em termos históricos, a passagem da Época Medieval para a Época Moderna e simboliza, de algum modo, a emergência de um novo contexto cultural e político. É também um ano especialmente significativo na produção filosófica de Nicolau de Cusa que elabora, nesses momentos conturbados, dois dos seus textos mais significativos: um directamente relacionado com a situação externa vivida pelos povos europeus, o diálogo *A paz da fé*², que, escrito provavelmente em Setembro de 1453, visa responder, de forma pacífica, aos conflitos religiosos que estavam na ordem do dia, e outro relacionado com a experiência interna da religiosidade, na íntima relação do homem com Deus, o tratado *Sobre o Ícone*, mais conhecido por *A visão de Deus*³, concluído em Novembro do mesmo ano.

Curiosamente, e em consonância com o espaço dramático que retratam, um a cena internacional e outro a cena da interioridade mística, são dois dos textos mais teatrais do Cardeal alemão que não escolheu o género teatral como campo específico da sua intervenção literária, mas que não deixou de privilegiar o diálogo como uma das formas mais adequadas à expressão do seu pensamento filosófico, de acordo com uma concepção de conhecimento e de verdade profundamente dialógica.⁴ A obra *A paz da fé* encena um encontro

² NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, in *Opera omnia*, VII, Hamburg, Felix Meiner, 1970. Deste texto existe uma tradução portuguesa: NICOLAU DE CUSA, *A paz da fé, seguida de carta a João de Segóvia*, tradução de João Maria André, Coimbra, MinervaCoimbra, 2002.

³ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, in *Opera omnia*, VI, Hamburg, Felix Meiner, 2000. Também deste texto dispõe o leitor português de uma tradução publicada recentemente em edição inteiramente revista: NICOLAU DE CUSA, *A visão de Deus*, tradução de João Maria André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

⁴ Cf. João Maria ANDRÉ, “Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, in J. 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.

entre os sábios representantes de diversos povos e de diversas religiões e os representantes do cristianismo protagonizados pelo Verbo (Cristo), Pedro e Paulo e, na sua estrutura dialógica, comporta diversas cenas que em outro local já procurámos analisar na sua diferenciação interna e na sua progressividade dramática.⁵

Em contrapartida, a obra *De visione Dei* encena também um encontro, mas um encontro com características diferentes: por um lado, o encontro, entre o crente, no mais íntimo de si mesmo, e Deus que dele cuida com um amor infinito; por outro lado, dado que a percepção desse cuidado só é possível a partir de uma experiência sensível, o encontro entre o olhar físico e concreto do homem e o olhar omnividente e omnidirecional de um quadro que serve de mediação com o olhar de Deus; finalmente, o encontro entre esse crente, na sua interioridade projectada para a dinâmica da exterioridade que o quadro pintado implica, e outros crentes que, de pontos diferentes e com movimentos diferentes, experimentam também o omnividente olhar divino.

Duas encenações, pois, são aquelas que nos são propostas nestes dois escritos do ano de 1453, mas duas encenações que, não se limitando à teatralização de uma acção, passam para primeiro plano, tanto no plano operativo como no plano teórico, filosófico e especulativo, a força e o poder do diálogo e nos mostram um autor, em qualquer dos casos, profundamente preocupado com a dinâmica dialógica.

O percurso que proponho é então, de acordo com a dinâmica teatral que capto no nosso filósofo e místico do século XV, um percurso em dois actos, cada um dos quais com várias cenas, correspondendo o primeiro ao *De pace fidei* e o segundo ao *De visione Dei*.

⁵ 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 (eds.), *Ars interpretandi. Diálogo e tempo*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2000, esp. pp. 461-486.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

I acto: o *De pace fidei*

Prólogo do 1º acto

O texto *De pace fidei*, escrito por Nicolau de Cusa em 1453, e que recorrentemente tem merecido a atenção dos estudiosos⁶, sobretudo desde os anos '70, interessa-nos especialmente pelo significado de que se reveste em si próprio e pela fundamentação de uma filosofia do diálogo que nele é posta em marcha em consonância com outros escritos do autor e de profundas implicações sociais. Por isso, ao mesmo tempo que tem uma actualidade teológica e eclesiológica, tem também um alcance cultural que procuraremos ressaltar.

No que se refere à sua construção dramática, o diálogo, depois de um breve prólogo contextualizador de toda a acção e de toda a montagem, decorre em várias cenas, convocando diferentes personagens em cada uma delas. Na primeira cena, 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 crentes.⁷

Nas cenas seguintes são convocados, através dos “anjos que estão à frente de todas as nações e línguas”, os “homens mais eminentes deste mundo”. 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”⁸.

Gostaríamos de demonstrar brevemente que, ao mesmo tempo que a obra tem o formato de diálogo, é também o diálogo um dos seus temas privilegiados, definindo assim o pensamento do seu autor, não apenas sob o

⁶ O *Instituto Cusano* dedicou-lhe já dois congressos, cujas actas podem ser consultadas em *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 9 (1971) e 16 (1984). Cf. também, entre outros artigos igualmente citados nas próximas páginas, 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 e 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.

⁷ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, Cap. 1, h VII, nos. 3-6, pp. 4-7.

⁸ *Idem, ibidem*, Cap. 19, h VII, n° 68, p. 62, linhas 19-20.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

ponto de vista expositivo, mas sob o ponto de vista da sua natureza e da sua essência, como um pensamento eminentemente dialógico.

Logo no prólogo, a situação que origina esta pequena obra é claramente decorrente de uma atitude dialógica. Com efeito, começa por dizer o autor: “A divulgação dos actos tão cruéis cometidos pelo rei dos Turcos recentemente em Constantinopla encheu um certo homem, que em dada ocasião visitara aqueles lugares, de um tal zelo divino que o levou a orar, com muitos gemidos, ao criador de todas as coisas, que moderasse com a sua piedade a perseguição cuja crueldade, maior do que o habitual, se devia aos diversos ritos das religiões”.⁹

Ou seja, é uma atitude dialógica de Nicolau de Cusa com o seu tempo e com os conflitos do seu tempo que está na base deste texto: o autor ouve os sinais do tempo e responde a esses sinais do tempo, sinais de guerra e perseguições, com um diálogo, um diálogo com o criador de todas as coisas. Desta atitude nasce uma outra procura de diálogo, um diálogo entre os “sábios conhecedores de toda essa diversidade que se observa nas religiões do mundo” conducente “a uma certa concordância” e através dela “à paz perpétua por um meio conveniente e verídico”.¹⁰

Cena 1: O diálogo entre o rei do céu e da terra e os anjos mensageiros dos povos

Após aquele prólogo, novo diálogo se enceta cujos protagonistas são, por um lado, os anjos que transportam as mensagens relativas ao que se passa entre os diversos povos e, por outro lado, o Rei do Universo. Independentemente do diálogo que se estabelece, não deixa de ser interessante a profunda dimensão dialógica reconhecida, aqui, ao Deus do Universo: Ele não habita e governa, sozinho, surdo e mudo, do alto do seu império, mas fá-lo com o apoio dos seus mensageiros.

Tais mensageiros são os mediadores do diálogo entre o reino dos céus e o reino da terra: transportam os gemidos dos oprimidos, por causa da religião¹¹, para o Rei do Universo e solicitam-lhe que, de oculto, se mostre a todos para

⁹ *Idem, ibidem*, Cap. 1, h VII, n° 1, p. 3, linhas 3-8.

¹⁰ *Idem, ibidem*, cap. 1, n° 1, h VII, p. 4, linhas 1-5.

¹¹ *Idem, ibidem*, cap. 1, n° 2, h VII, p. 4, linhas 11-12.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

todos possam reconhecer, através deste diálogo entre o celeste e o terreno, o divino e o humano, que “não há senão uma religião na variedade dos ritos”.¹² Ao mesmo tempo, já no conteúdo desta mensagem, se valoriza a diferença que está na base de todo o autêntico diálogo, ao afirmar-se que “não é possível ou conveniente suprimir esta diferença dos ritos, de modo que a diversidade contribua para aumentar a devoção”.¹³ A esta interpelação responde o Rei dos reis, salientando o que havia já feito para suprir, na liberdade (segunda condição para o diálogo, note-se), a finitude, as deficiências e a ignorância dos homens, nomeadamente fazendo revestir da condição humana o seu Verbo divino.¹⁴

Esta referência do Rei dos reis ao seu Verbo constitui outro aspecto que demonstra a sua dimensão e natureza dialógica: só um Deus profundamente dialógico se desdobra, na sua Trindade interna, num Verbo que, como Verbo, é palavra e como palavra é projecção para o diálogo. Por outro lado, é estabelecida uma articulação entre a Verdade e o Verbo, “no qual todas as coisas estão complicadas e pelo qual todas as coisas são explicadas” e “no qual todo o homem pode chegar ao alimento da verdade”.¹⁵ É com isto colocada a verdade no horizonte da palavra, que é o Verbo, ao mesmo tempo que o Verbo (ou a palavra) é colocado como o garante e o suporte da verdade, acentuando justamente a dimensão dialógica dessa mesma verdade.

Cena 2: O Verbo em diálogo

O primeiro momento deste debate entre os mais sábios de todos os povos tem como interlocutor central o Verbo e apresenta uma característica extremamente interessante: apesar de ser no Verbo que se centra o diálogo, as questões aqui abordadas não são propriamente de natureza teológica ou eclesiológica, mas de natureza fundamentalmente filosófica, no contexto de uma reflexão sobre 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, compreendendo-se assim que este nova cena

¹² *Idem, ibidem*, cap. 1, n° 6, h VII, p. 7, linhas 10-11.

¹³ *Idem, ibidem*, cap. 1, n° 6, h VII, p. 7, linhas 11-12.

¹⁴ Cf. *Idem, ibidem*, Cap. II, h VII, n° 7, pp. 8-9.

¹⁵ *Idem, ibidem*, cap. 3, h VII, n° 7, p. 9, linhas 6-8.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

se inicie com uma diálogo do Verbo com o Grego, representante, justamente da Filosofia.

Por isso, quando o Verbo se dirige aos que com ele dialogam, invoca explicitamente esse plano para avançar para a 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”.¹⁶

Entretanto, afirma-se desde logo uma característica que fundamenta todo o dinamismo dialógico desta procura da sabedoria: refiro-me à identificação da sabedoria com uma força, mais do que com um conjunto de certezas, teorias ou verdades dogmáticas. Diz o Verbo: “Concordais pois, todos que existe uma só sabedoria simplicíssima, cuja força é inefável”, acrescentado que “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”.¹⁷

A dinâmica dialógica que aqui se postula assenta, em primeiro lugar, na dinâmica da própria verdade que se identifica com a sabedoria e que é definida como força e assenta também, em segundo lugar na sua inefabilidade: como é uma força que se apresenta como condição de possibilidade de todos os discursos ou de todas as palavras, ela é em si mesma inefável e excedente em relação a qualquer fórmula que a pretenda traduzir, postulando o diálogo como forma de compensar a incompletude dos discursos que a dizem, que têm em relação a essa sabedoria, como logo a seguir o Grego reconhece, a dimensão de reflexos de uma fonte, inesgotável na sua plenitude e na sua riqueza.

Deste ponto de partida da conversa com o grego, o diálogo que tem o Verbo como protagonista continua na conversa com o Italiano em torno do motivo da unidade da sabedoria e da alteridade das suas expressões, conduzindo ao reconhecimento e à conclusão da unidade na diversidade, ou seja, da unidade das religiões apesar da diversidade dos seus supostos filosóficos: “Eis como

¹⁶ *Idem, ibidem*, Cap. 4, h VII, n° 10, p. 11, linhas 12-14.

¹⁷ *Idem, ibidem*, cap. 4, h VII, n° 11, p. 12, linhas 5-11.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

vós, filósofos de escolas diferentes, concordais na religião de um só Deus que todos pressupondes, pelo facto de vos confessardes amantes da sabedoria”.¹⁸

Deste relação entre a unidade e alteridade na apreciação da sabedoria e das suas expressões resulta que o esforço de qualquer pensador que procura a verdade só se pode compreender a partir da apetência pela verdade que nele se inscreve, sendo a diferença não um obstáculo à verdade mas a expressão da sua riqueza, razão pela qual pode o Verbo concluir 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”.¹⁹

Seguem-se intervenções, nesta cena, tanto do Índio como do Caldeu, todas convergentes para o reconhecimento de que há uma unidade por detrás de toda a multiplicidade, sendo essa unidade que funda o diálogo, pois este mesmo jogo entre unidade e multiplicidade que se reflecte nas religiões, reflecte-se na própria divindade, simultaneamente trina e una na diferente perspetivação que dela podemos fazer. Este reconhecimento tem como consequência a necessidade de relativizar os termos teológicos e filosóficos com que muitas vezes nos referimos a Deus e que transportam sempre a marca da finitude da nossa linguagem.

É neste contexto que devem ser inscritos dois passos, aparentemente intrigantes, do texto, mas que ganham sentido na filosofia que suporta toda a argumentação do diálogo. 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”.²⁰

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

¹⁸ *De pace fidei*, cap. 5, h VII, n° 15, p. 14, linhas 24-26.

¹⁹ *De pace fidei*, cap. 6, h VII, n° 16, p. 15, linhas 16-17.

²⁰ *Idem, ibidem*, Cap. 7, h VII, n° 21, p. 20, linhas 9-12.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

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”.²¹ Registe-se a incisiva restrição com que o autor se refere a esta formulação: “Nominant aliqui” [chamam alguns].²²

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”.

Outras perspetivações da trindade são entretanto avançadas, na mesma cena e com outros interlocutores, como a que se refere à sua tríplice caracterização como criador, verbo e amor, exposta pelo Cita, que termina significativamente com estas palavras: “assim se vê claramente que todos os sábios atingiram alguma coisa da trindade na unidade”.²³ E é nesta dinâmica dialógica que se introduz a cena seguinte, onde faz a sua aparição Pedro.

Cena 3: Pedro e o diálogo sobre a Encarnação

A terceira cena mobiliza como interlocutor central o apóstolo Pedro, que dialoga com um Persa, um Sírio, um Espanhol, um Turco e um Alemão. A questão central desta cena é a da Encarnação. Todavia, e daí a atenção que ela agora nos merece, toda a primeira linha de argumentação em torno da divindade do Verbo e da sua filiação e conseqüente natureza divina, toma como suporte uma metáfora: a comparação dos profetas às cartas ou missivas de um rei e a comparação de Jesus, o Verbo Encarnado, à palavra viva desse mesmo Rei. Ou seja, é mais uma vez a dimensão dialógica que passa para primeiro plano, como se Nicolau de Cusa dissesse que o Verbo é, em si, Deus em diálogo com os homens e que a Encarnação não é senão a expressão material, plástica e viva desse diálogo.

²¹ *Idem, ibidem*, Cap. 8, n° 24, h VII, 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, Ed. Minor, n° 25, linhas 7-14, p. 34.

²² Também Kurt Flasch, numa das suas últimas obras sobre Nicolau de Cusa sublinhou o distanciamento implícito nesta expressão e chamou a atenção para a “correção filosófica” efectuada sobre a tradicional teoria trinitária da igreja (Cf. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p. 356).

²³ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, cap. 10, h VII, n° 27, p. 29, linhas 14-16.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

Por isso, poderá Pedro exclamar: “Ora não será o herdeiro propriamente a palavra [o verbo] e não mensageiro ou comissário, carta ou missiva? E na palavra [verbo] do herdeiro não estão complicadas todas as palavras [verbos] dos mensageiros e das missivas? E ainda que o herdeiro do reino não seja o pai mas o filho, ele não é alheio à natureza real por cuja igualdade ele é herdeiro”.²⁴

É, assim, uma metafísica dialógica do dom que aqui se presentifica, na qual Deus faz, na palavra encarnada, o dom de si próprio aos homens e a cuja gratuidade os homens procuram responder pela fé e pelos actos de culto. E se esta comparação não bastasse, a que é utilizada algumas linhas depois vem confirmá-lo, passando aquele que era aqui chamado palavra a ser chamado magistério absoluto e sabedoria infinita, fundando a identificação do Filho com a natureza divina, a sabedoria eterna e a arte onnipotente.²⁵

Entretanto, intensificando o dinamismo do processo dialógico consubstanciado pela Encarnação, não deixa de ser interessante ainda uma outra metáfora à qual Nicolau de Cusa recorre para traduzir o encontro, no Verbo, entre a dimensão divina e a humana: a força de um íman²⁶ (e mais uma vez a noção de força ou de energia parece mobilizada a propósito da palavra divina). É como se a natureza divina fosse o íman que empresta a à natureza humana que a ela se liga, ou seja ao Filho, que é simultaneamente Verbo, a força atractiva que assim o transforma no mais alto expoente da humanidade enquanto presença absoluta da onnipotência da divindade.

Deste carácter de palavra mediadora reconhecido ao Verbo divino resultam depois todas as conseqüências da Encarnação, perspectivada em termos da redenção do homem por ele operada, que são abordadas com as outras personagens a entrar nesta cena, ou seja o Sírio, o Espanhol, o Turco e o Alemão.

Cena 4: Paulo, a diversidade de ritos e a lei do amor

O último momento do diálogo incorpora uma nova personagem: Paulo, chamado aqui doutor dos gentios. E se a segunda cena tinha como objecto os

²⁴ *Idem, ibidem*, cap. 11, h VII, n° 33, p. 33, linhas 24-26 a p. 34, linhas 1 e 2.

²⁵ Cf. *Idem, ibidem*, cap. 12, h VII, n° 37, p. 36.

²⁶ *Idem, ibidem*, cap. 12, h VII, n° 40, p. 38.

pressupostos filosóficos da religião e a terceira versava a encarnação do Verbo, esta quarta e última cena inscreve no coração do processo dialógico cusano a necessidade de diálogo a propósito da diversidade dos rituais, que devem ser vistos na sua relatividade contextual e não contribuir para aumentar a conflitualidade entre os povos e as religiões, assentando essa necessidade do diálogo no mandamento que se pode considerar, por um lado, o imperativo fundamental do diálogo e, por outro, a sua consequência incontornável.

Com efeito, quando o Tártaro constata que “os Judeus dizem que têm os seus mandamentos por meio de Moisés, os árabes por meio de Maomé, os Cristãos por meio de Jesus e quase todas as outras nações veneram os seus profetas por cujas mãos afirmam ter recebido os mandamentos divinos”, pergunta: de que modo chegaremos à concórdia?”.²⁷

A esta questão responde Paulo precisamente com a base de toda e qualquer concórdia (e a concórdia é sempre o objectivo de um diálogo bem intencionado): “Os mandamentos divinos são muito breves, conhecidíssimos de todos e comuns a todas as nações. Além disso, a luz que no-los mostra é inata à alma racional. Efectivamente, Deus diz-nos que amemos aquele de quem recebemos o ser e que não façamos ao outro senão o que queremos que nos seja feito.

O amor é, pois, o complemento da lei de Deus, e todas as leis se reduzem a esta”.²⁸ Este é, pois o ponto de convergência de toda a dramaturgia desta encenação de Nicolau de Cusa, é este o pólo que, dando sentido ao diálogo, o intensifica e cria condições para que ele se torne fecundo: sem amor não há concórdia, que etimologicamente significa encontro de corações e, sem concórdia, todos os esforços dialógicos se revelam, não digo inúteis, mas limitados no seu alcance.

Se no amor se baseia o diálogo e se o diálogo intensifica o amor, a inflexão que nesta última cena se dá no texto cusano é bastante compreensível. Trata-se de mostrar que, se os pressupostos filosóficos e teológicos não inibem a convergência, muito menos a devem inibir os actos concretos de culto em que as religiões se concretizam e que encontram a expressão das suas diferenças nos diversos rituais próprios de cada uma delas. E, aqui, a norma é sempre a

²⁷ *Idem, ibidem*, cap. 16, h VII, n° 59, p. 55, linhas 5-9.

²⁸ *Idem, ibidem*, cap. 16, h VII, n° 59, p. 55, linhas 10-15.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

da não absolutização de um costume na sua forma concreta e no seu rosto histórico.

Desse modo, pode olhar-se com algum desprendimento para os diversos sacramentos, seja o Baptismo, abordado no diálogo com o Arménio, a Eucaristia, abordada no diálogo com o Boémio (a propósito da qual diz Paulo que “tal sacramento, na medida em que consiste em signos sensíveis – pressuposta a fé – não é tão necessário que sem ele não haja a salvação”²⁹), o matrimónio e a ordem, relativamente aos quais se manifesta um certo consenso, e outros rituais menos fundamentais, abordados no diálogo com o Inglês, e sobre os quais se diz, a concluir: “Onde não pode conseguir-se uma conformidade no modo, permitam-se às nações, salvaguardadas a fé a paz, as suas devoções e cerimónias”.³⁰ Assim, no próprio percurso do diálogo, também diálogo e tolerância se revelam as principais armas para o estabelecimento da concórdia.

Entreacto: Da diversidade à paz perpétua

Se o diálogo está, não só na forma, mas sobretudo no coração de todo este texto de 1453, não é de estranhar que a conclusão aponte para a construção da paz sobre a concórdia atingida no debate aberto, racional e sem preconceitos, encenado ao longo deste teatro da razão e da fé. Reza, por isso, a conclusão, que não necessita de comentários: “Assim se concluiu no céu da razão a concórdia das religiões do modo como foi relatado. E foi determinado pelo Rei dos reis que os sábios regressassem e conduzissem as nações á unidade do verdadeiro culto e que os espíritos auxiliares os conduzissem e assistissem e, finalmente, que confluíssem, com pleno poder de todos, a Jerusalém, como centro comum, e aceitassem uma só fé em nome de todos e sobre ela edificassem uma paz perpétua, para que em paz o criador de todos fosse louvado e bendito pelos séculos”.³¹

²⁹ *Idem, ibidem*, cap. 18, h VII, n° 66, p. 60, linhas 19-20.

³⁰ *Idem, ibidem*, cap. 19, h VII, n° 67, p. 62, linhas 3-5.

³¹ *Idem, ibidem*, h VII, n° 68, p. 62, linhas 19-21 e p. 63, linhas 1-5.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

II acto: o *De visione Dei*

Prólogo do 2º acto

Depois desta passagem por *A paz da fé*, que tem, mesmo externamente, a forma de um diálogo, parecerá talvez estranho que consideremos o tratado *A visão de Deus* como uma obra que se pode caracterizar pela sua profunda dimensão teatral, dado o seu tema, a contemplação mística, e o seu recurso discursivo que, aparentemente, se afasta da estrutura dialógica de outros textos como, por exemplo, o dos quatro livros que constituem o *Idiota* ou, com uma dinâmica diferente, o *De ludo globi*.

No entanto, quer pela sua orgânica interna, desde as primeiras linhas do prefácio até ao capítulo 25 com que a obra encerra, quer pelo lugar dado à reflexão sobre a palavra e ao registo discursivo, quer pela forma como esse registo discursivo se articula com o registo visual e com a experiência do olhar, entendemos que aquilo com que somos confrontados neste exercício espiritual e nesta liturgia mística é com um autêntico teatro pensado nos mais pequenos pormenores da sua encenação.³²

Antes de mais nada, há que sublinhar que, embora postulando uma experiência visual, todo o tratado se traduz numa “manuductio” discursiva, em que o prefácio funciona como uma espécie de prólogo que visa, através da *palavra*, orientar o leitor ou o seu destinatário, neste caso concreto os monges de Tegernsee, nos segredos da Teologia Mística. Isso mesmo o declara o autor, na nota introdutória, quando afirma: “tentarei, do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão de uma forma experienciável, até à mais sagrada obscuridade”, pedindo, para o efeito, “as palavras mais elevadas e o discurso onnipotente, o único que a si próprio se pode manifestar, a fim de

³² Devemos a Michel de Certeau esta especial chamada de atenção para o significado teatral de *A visão de Deus*, quando tematiza os três espaços que a experiência icónica proposta mobiliza: um espaço geométrico que se gera em torno da figura do ícone, um espaço teatral que se gera em torno da cena descrita e um espaço geográfico e cosmológico implícito na mapa e nos pontos cardeais convocados para a experiência do olhar omnividente (cf. Michel de CERTEAU, *The Gaze*. Nicholas of Cusa, *Diacritics*, nº 3 (1987), p. 15. Num outro texto já publicado avançamos também nesta perspectiva, retomando agora grande parte das considerações então formuladas. Cf. João Maria ANDRÉ, “E ocorre-me o pensamento de que o teu olhar fala...” Registo visual e registo discursivo no *De visione Dei* de Nicolau de Cusa”, in Adriana Veríssimo SERRÃO *et alii*, *Poética da razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 20013, pp. 373-383.

que me seja permitido narrar segundo as vossas capacidades de compreensão, as coisas admiráveis que se mostram acima de toda a visão sensível, racional e intelectual”.³³ Logo nesta declaração de intenções se destaca a necessária e incontornável complementaridade entre o discurso (“sermo”) e a visão (“visio”).

Posto isto, o Cardeal alemão, àqueles que o tinham desafiado para os esclarecer no debate sobre a via mais afectiva para a mística, defendida por Vicente de Aggsbach ou a via assente numa visão intelectual, proposta por Gerson³⁴, propõe uma experiência sensível, visual e discursiva (estas três dimensões são importantes na dinâmica dramática da obra) que tem como referência fundamental um ícone do olhar divino, construído a partir da técnica da perspectiva então em desenvolvimento nos meios artísticos europeus³⁵, o qual tem a particularidade de olhar para todas as direcções em simultâneo, enviando mesmo à comunidade monacal um quadro por ele obtido, a fim de que essa mesma comunidade “não deixe de fazer a experiência que tal figura sensível exige”.³⁶

Ou seja, em termos teatrais, poderíamos dizer que o cuidado de Nicolau de Cusa vai ao ponto de, não descurando nenhum dos elementos da representação, enviar aos monges o cenário necessário, recomendando-lhes que o coloquem numa das paredes de uma sala do convento e se disponham à sua volta para experimentar as suas potencialidades. Mas já aqui aparece algo de inteiramente subversivo na dinâmica teatral proposta: é que aquilo que é

³³ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, h VI, n° 1, p. 4.

³⁴ Sobre a troca de correspondência de Nicolau de Cusa com os monges de Tegernsee a propósito desta questão, cf. 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. Essa troca de correspondência pode encontrar-se em E. VANSTEENBERGHE, “Autor de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIV (1955), pp. 107-162. Cf. também, sobre a resposta de Nicolau de Cusa a esta controvérsia, Alois M. HAAS, “Nikolaus von Kues als mystischer Theologe”, in *Idem, Mystik im Kontext*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004, pp. 262-278.

³⁵ Sobre a relação de Nicolau de Cusa com a arte do seu tempo, cf. Gianluca CUOZZO, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Mimesis Edizioni, Milano, 2012 e também, 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.

³⁶ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, h VI, n° 2, p. 5.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

um cenário (e um cenário existe para ser olhado, visto) transforma-se, no decurso da praxis proposta, no espectador, sendo os próprios espectadores transformados no mesmo acto em cena ou cenário, dado verificar-se que é o cenário que tem a propriedade que é normalmente a dos espectadores: a de ver ou olhar.

Cada um dos espectadores torna-se, daquele que vê, naquele que é visto, de tal maneira que cada um “vê que ele terá diligentemente tanto cuidado como se se preocupasse só com aquele que experiencia ser visto e com nenhum outro dum modo tal que aquele que olha não pode conceber que ele tenha cuidado com qualquer outro”.³⁷

Cena 1: do olhar ao falar

Uma vez clarificado o cenário em que vai decorrer a acção proposta, sucede-se a especificação referente às três cenas da representação teatral para a qual os monges/espectadores são convocados³⁸: na primeira cena, cada monge está imóvel, sucessivamente, em distintos pontos do espaço geométrico que se constitui em torno do quadro e experiencia que, sempre e em todas as ocasiões, é para si e na sua direcção que o olhar do quadro está voltado; na segunda cena, ocorre o movimento dos espectadores/monges agora transformados em personagens na cena constituída por esse espaço geométrico, verificando agora cada um que o olhar não o abandona, quer se desloque de ocidente para oriente, quer se desloque de oriente para ocidente; na terceira cena passa-se da consideração singular de cada espectador para a sua interacção: para todas as potencialidades do dispositivo cénico se manifestarem, não basta que cada espectador/actor se concentre na especificidade da sua experiência, mas é necessário que interaja com os outros que, movendo-se em simultâneo e fazendo simultaneamente movimentos contrários, revelam, uns aos outros, que o olhar os acompanha e, assim, simultaneamente, se desloca, mesmo que com movimentos em direcções opostas, com aqueles que se deslocam, ao mesmo tempo que está parado com aqueles que não se movem.

³⁷ *Idem, ibidem*, nº 4, h VII, p. 6.

³⁸ Para uma análise pormenorizada destes três momentos ou cenas, cf. Michel de CERTEAU, “Le secret d’un regard”, in *Traverses*, 30-31 (Março de 1984), pp. 78-84.

É este terceiro momento que instaura, na expressão utilizada por Michel de Certeau, o espaço social do olhar³⁹, que faz emergir duas características fundamentais desta dinâmica teatral: a fala, por um lado, e a crença, por outro: “E se, querendo experienciá-lo, fizer um irmão, com o olhar no ícone, deslocar-se de oriente para ocidente enquanto ele próprio prossegue de ocidente para oriente e 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 direcção oposta, acreditará nele”.⁴⁰ A palavra revela-se, assim, fundamental para que a experiência proposta se cumpra na sua plenitude. Pela palavra se faz a “interrogatio” do outro, pela palavra se faz a sua “revelatio” da experiência que tem, pela palavra se realiza a “auditio” e pela palavra se dá o “credere” recíproco.

Significa isto que a experiência icónica proposta não é apenas uma experiência que ocorre no registo do olhar, mas é também uma experiência que se realiza no registo da fala e da audição e só na conjugação destas duas dimensões é que ela se perfaz na sua totalidade. É pelo dizer que se dá uma multiplicação e uma potenciação do que se experimenta no olhar: na medida em que o olhar nos proporciona uma experiência finita e contraída, o dizer, o ouvir e o crer plurificam as perspectivas finitas e ampliam a seu alcance em ordem à projecção na infinitude do olhar omnividente de que brotam e a que respondem. Assim, depois da sua presença na “manuductio”, a palavra adquire aqui o segundo nível da sua inscrição na prática devocional da visão de Deus.

Mas o tratado *A visão de Deus* e a experiência que ele traduz não terminam na encenação descrita no prefácio. Depois de um primeiro conjunto de considerações sobre a relação entre o olhar contraído do ícone e o olhar absoluto de Deus, correspondente aos três primeiros capítulos da obra, redigidos sob a forma de diálogo com o leitor ou irmão que acaba de fazer a experiência da contemplação do olhar omnividente, e que dão, assim, continuidade à “manuductio” ensaiada na nota introdutória e no prefácio, segue-se um solilóquio com Deus, em que, apesar de haver apenas um falante, não deixa de estar presente uma profunda experiência dialógica e discursiva, quase como se fosse, paradoxalmente, um monólogo dialógico, ou seja, um

³⁹ Cf. Nicolau de CUSA, *De visione Dei*, h VI, p. 82.

⁴⁰ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, h VI, n° 3, p. 6.

monólogo do contemplante que responde, pela palavra, ao convite e ao dom de Deus simbolizado no olhar pleno e gratuito do quadro.

A experiência do olhar, ao mesmo tempo que inspira o silêncio, faz que desse mesmo silêncio brote a palavra e o discurso, no qual, em determinados momentos, acede também à palavra o interlocutor divino, como quando a reflexão sobre o acesso a Deus, pela palavra e pela acção, postula de imediato o dom divino e o reconhecimento desse dom se transforma, subtilmente, no reconhecimento da liberdade e da sua essência: “Por isso, ninguém te pode captar se tu não te lhe deres. Como te tenho, Senhor, eu que não sou digno de comparecer perante o teu olhar? Como chega a minha oração até ti, que és inacessível, seja de que modo for? Como me dirigirei a ti? Na verdade, que há de mais absurdo que dirigir-me a ti para que te dêes a mim, tu que és tudo em tudo? E como te darás a mim, se não me deres igualmente o céu, a terra e tudo o que neles existe? 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”.⁴¹

Como muito bem sublinha Michel de Certeau, é como se o desdobramento que, na primeira parte, ocorre com a entrada em cena dos restantes irmãos e do seu discurso atestador da omnidireccionalidade do olhar do quadro, proporcionando assim uma passagem do dizer ao fazer, ocorresse também na passagem da primeira parte (a experiência do olhar) para a segunda parte (a transformação do olhar em discurso) ou no decurso da segunda parte (passagem da experiência íntima à experiência discursiva dialógica), consumando assim um processo que se revela, afinal, como uma passagem do fazer ao dizer: “Desde o prefácio até ao capítulo 25 do tratado, há, assim, a passagem de um ‘fazer’ para um ‘dizer’, de um exercício comum para um discurso que pergunta para ser acreditado pelos seus ouvintes”.⁴² Não é, pois, de estranhar que a própria reflexão de Nicolau de Cusa sobre o olhar e sobre a visão de Deus se inflicta, em momentos significativos do seu discurso, numa reflexão sobre a palavra, sobre a força da palavra e sobre os limites da palavra⁴³, fazendo deste texto não apenas um discurso sobre a contemplação, mas também um discurso sobre a linguagem.

⁴¹ *Idem, ibidem*, cap. 7, h VI, n° 25, pp. 26-27

⁴² Michel de CERTEAU, “The Gaze. Nicholas of Cusa”, p. 21.

⁴³ Sobre a força da palavra em Nicolau de Cusa, cf. João Maria ANDRÉ, “Nicolau de Cusa e a força da palavra”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 29 (2006), pp. 3-32.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

Cena 2: a força e os limites da palavra no *De visione Dei*

Se, na encenação cusana, o segundo acto corresponde ao primado da palavra no solilóquio com Deus, depois de um primeiro acto em que ao longo das três cenas se experiencia o olhar, primeiro na sua imobilidade, depois no seu movimento e, finalmente, na interacção com os outros no espaço social da comunidade, nesta nossa reflexão sobre a encenação cusana empreendemos neste segundo acto um aprofundamento da filosofia da linguagem implícita na marcha discursiva cusana sobre as diversas vertentes cobertas pela experiência do ícone do olhar omnividente.

Toda essa filosofia da linguagem nasce de uma constatação: o olhar de Deus não é um olhar silencioso, mas antes um olhar que fala: “E ocorre-me o pensamento, Senhor, de que o teu olhar fala. Na verdade, o teu falar não é diferente do teu ver, porque não diferem realmente em ti, que és a simplicidade absoluta”.⁴⁴ É porque o olhar fala que a experiência do olhar se converte numa experiência do ouvir e a reflexão sobre a visão se completa numa reflexão sobre a palavra. E a razão pela qual olhar é o mesmo que falar prende-se com a absoluta simplicidade de Deus: onde a simplicidade é absoluta, a alteridade coincide na identidade e a multiplicidade coincide na unidade.

É essa absoluta simplicidade que está por detrás da circularidade de todos os atributos divinos, pela qual a afirmação de um atributo é, simultaneamente, a afirmação de todos os outros: “ainda que atribuamos a Deus vista, ouvido, gosto, odor, tacto, sentido, razão, intelecto e outras coisas semelhantes segundo razões sempre diferentes, próprias do significado de cada um destes vocábulos, todavia nele o acto de ver não é diferente do acto de ouvir, de gostar de cheirar, de tocar, de sentir e de compreender”.⁴⁵

Essa coincidência dos atributos divinos na sua absoluta simplicidade significa, assim, não só a sinonímia entre olhar e falar, mas também entre falar e ouvir e entre ouvir e ser ouvido: “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

⁴⁴ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, h VI, cap. 10, n° 38, p. 35.

⁴⁵ *Idem, ibidem*, cap. 3, n° 8, h VI, p. 12.

tocado, falar com ouvir e criar com falar”.⁴⁶ É nessa simplicidade que radica também a ideia de que “toda teologia tem uma natureza circular, dado que um dos atributos se afirma do outro”⁴⁷, retomando-se, assim, a ideia já apresentada no *De docta ignorantia*, de que “toda a teologia é circular e está colocada em círculo tanto mais que os termos que exprimem os atributos se verificam circularmente uns aos outros, de modo que a suma justiça é a suma verdade, e a suma verdade é a suma justiça, e assim sucessivamente”.⁴⁸

É sobretudo ao longo deste capítulo 10 do tratado que o poder da linguagem é tematizado, a partir da experiência do olhar, de uma forma mais consistente e explícita. Dessa tematização gostaríamos de extrair deste já, alguma notas extremamente significativas.

Em primeiro lugar, há que registar a analogia de que parte Nicolau de Cusa para toda esta equivalência estabelecida entre olhar e falar: a imagem dele próprio, enquanto prega à comunidade reunida em *ecclesia* e na igreja. Mais do que o olhar humano, que não tem a propriedade de ser um olhar omnividente, o que é semelhante ao omnividente olhar divino é a palavra humana, na sua multidireccionalidade e na singularidade com que fala a cada um daqueles que a escutam: “Experiençio 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. Assim, pois, falas a cada uma delas e vês aquelas a quem falas”.⁴⁹ Deste modo, na nossa palavra se realiza e se percebe o que no olhar divino se consuma numa absoluta simplicidade e numa intensa experiência da equivalência entre ser, ser olhado e escutar.

Em segundo lugar, torna-se extremamente relevante como Nicolau de Cusa, tirando partido do facto de que o nosso olhar ou ver o olhar divino não existe sem que o olhar divino incida sobre nós e retomando a equivalência entre

⁴⁶ *Idem, ibidem*, cap. 10, n° 40, h VI, p. 36.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, cap. 3, n° 8, h VI, p. 12

⁴⁸ *Idem, De docta ignorantia*, editio minor, L. I, cap. 21, n° 66, pp. 86-88.

⁴⁹ *Idem, De visione Dei*, cap. 10, n° 38, h VI, p. 35.

olhar e falar, por um lado e entre conceber (no duplo sentido de inteligir e gerar) e criar, por outro, passa de uma compreensão e interpretação da criação pelo olhar para uma compreensão e interpretação da criação pela palavra, inflectindo assim a sua reflexão para uma afirmação do poder criador da palavra: “O ser das criaturas é simultaneamente o teu ver e o ser visto. 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”.⁵⁰ Nicolau de Cusa retoma aqui um tema recorrente ao longo da sua obra, tratado profusamente em muitos sermões que aprofundam o mote do início do Evangelho de João, segundo o qual “no princípio era o verbo”, e fá-lo, neste passo, em termos que quase repetem as palavras do opúsculo *De genesi*, de 1447, a propósito da forma como o *Idem* absoluto realiza a sua acção criadora: “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 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*”.⁵¹

Em terceiro lugar, deve ter-se em conta que o cruzamento da metáfora do olhar com a metáfora da fala, para exprimir a força criadora divina, permite, desde logo, tirar partido para sublinhar a distância que separa a natureza de Deus da natureza da criatura. Ao contrário de Deus, no homem não coincide o ver com o falar, nem o ser ouvido com o ouvir, nem o ver com o ser visto, nem o falar com o ouvir. Por isso, a transposição da reflexão sobre o olhar para uma reflexão sobre a linguagem e sobre a palavra serve, de imediato, para sublinhar a improporcionalidade entre o finito e o infinito e, conseqüentemente, entre o modo como o homem é linguagem e o modo

⁵⁰ *Idem, ibidem*, cap. 10, nº 40, h VI, pp. 36-37.

⁵¹ NICOLAU DE CUSA, *De genesi*, cap. 1, h IV, nº 149, linhas 8-15. Cf., a este propósito, João Maria ANDRÉ, “Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, pp. 28-29.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

como Deus é linguagem, o que se traduz numa tomada de consciência dos limites da linguagem humana.

Por isso, depois de afirmar que “se em mim houvesse uma força tão grande que ser ouvido coincidissem com ouvir e o ser visto com o ver, assim como o falar e o ouvir, tal como em ti, Senhor, que és a suma virtude, então ouviria e veria simultaneamente todos e cada um dos indivíduos”, conclui que “se eu visse do mesmo modo como sou visível, não seria criatura” e que “se tu, ó Deus, não visses do mesmo modo como és visível, não serias Deus onipotente”.⁵² É neste contexto que a metáfora do muro do paraíso, que no *De visione Dei* é introduzida desde cedo para traduzir a inconceptuabilidade divina⁵³, se revela também fecunda no quadro de uma filosofia da linguagem. O muro é a coincidência dos opostos. Deus habita para lá desse muro, “onde 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”.⁵⁴

Aí é a complicação absoluta tanto do que é distintivamente diferente fora do muro, ou seja, na esfera da finitude, como do que é seriadamente sucessivo na esfera da temporalidade. Dentro do muro, o verbo ou o conceito é tudo na sua simultaneidade e simplicidade absoluta, sendo, por isso, o verbo ou o conceito absoluto a plenitude de todo o sentido na sua infinidade: “Pois o teu único conceito, que é a tua palavra, complica todas as coisas e cada uma delas. A tua palavra eterna não pode ser múltipla nem diferente, variável, nem mutável, porque é a eternidade simples”.⁵⁵

⁵² NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, h VI, cap. 10, nos 39-40, p. 36.

⁵³ Sobre a metáfora do muro do paraíso cf., entre outros, os seguintes estudos: Cf. R. HAUBST, “Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der ‘Mauer der Koinzidenz’“, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 167-191; Alois M. HAAS, “Nikolaus’ von Kues Konzept der Paradiesmauer”, in *Idem, Mystik im Kontext*, München Wilhelm Fink Verlag, 2004, pp. 279-291 e João Maria ANDRÉ, “A metáfora do muro do paraíso e a cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa”, in M. C. PACHECO e J. F. MEIRINHOS (eds.), *Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, III, Brepols, 2006, pp. 1639-1650.

⁵⁴ Nicolau de Cusa, *De visione Dei*, cap. 10, n° 40, h VI, p. 36.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, cap. 10, n° 41, p. 37.

O Verbo divino, que está dentro do muro, ao ser princípio, fonte, fundamento e fim de todas as coisas e de toda a linguagem⁵⁶ não é, por isso, susceptível de ser adequadamente traduzido pela linguagem e pelas palavras, que só são depois dele, o que faz com que o muro seja o limite de toda a conceptualização e de toda a linguagem: “Enquanto concebo um criador que cria, estou ainda para cá do muro do Paraíso. Do mesmo modo, enquanto concebo um criador criável, ainda não terei entrado, mas estou no muro.

Quando, no entanto, te vejo como a infinidade absoluta à qual não convém nem o nome de criador que cria nem o de criador criável, começo então a verte mais claramente e a entrar no Jardim das Delícias, porque nunca és nada de semelhante ao que pode ser dito ou concebido, mas absolutamente sobreexaltado ao infinito acima de tudo isso”.⁵⁷ Tem, pois, razão Ian Elpert quando considera o muro do paraíso como “a sebe-limite de toda a linguagem”⁵⁸ e quando afirma: “A linguagem e a conceptualidade param no muro do paraíso. Aqui é o lugar onde o homem se tem de libertar de toda a conceptualidade, de toda a imagem e de todo o intelecto. Aqui permanece apenas o silêncio, um silêncio sagrado”.⁵⁹

⁵⁶ Neste seu ser fonte, mas também fim de todas as coisas se revela a dimensão pragmática da palavra divina na sua capacidade dos que assimilam essa palavra como alimento e por ela se deixam transformar num processo conducente à “deiformitas” (*Idem ibidem*, cap. 24, n° 112, h VI, p. 85): “O intelecto alimenta-se com o verbo da vida, sob cuja influência é constituído [...]. Realiza-se, no entanto, o intelecto pelo verbo de Deus e cresce e torna-se continuamente mais capaz, mais apto e mais semelhante ao verbo. E esta perfeição, que assim provém do verbo, do qual recebe o ser, não é uma perfeição corruptível, mas é deiforme.”

⁵⁷ *Idem, ibidem*, cap. 12, n° 50, h VI, p. 43.

⁵⁸ Ian ELPERT, na sua obra intitulada *Loqui este revelare – verbum ostensio mentis. DiE sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002, em que dedica cada um dos capítulos a uma pesquisa sobre aos traços da filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa em cada uma das suas obras, intitula justamente o capítulo que se debruça sobre o *De visione Dei* “Die Mauer des Paradieses als Grenzzaun der Sprache” (pp. 213-253).

⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 231. A palavra aqui utilizada por Elpert é a palavra “schweigen”, deixando que nela ecoe uma ressonância da proposição 7 do *Tractatus* de Wittgenstein (“aquilo de que se não pode falar tem de calar-se”), o que lhe permite estabelecer uma analogia entre o regime discursivo do *De visione Dei* e a metáfora da escada do filósofo austríaco, quando, a propósito das suas palavras ele recomenda que “se deite fora a escada, depois de ter subido por ela”(prop. 6.54).



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

Há, assim, uma repercussão imediata da aplicação da metáfora do muro do paraíso à linguagem sobre a própria hermenêutica dos nomes divinos, pois aquele que é a fonte de todos os nomes não pode, pela sua infinidade, ser nomeado com nenhum nome: “Nem sei como chamar-te, porque não sei o que és. E, se alguém me disser que és denominado com este ou aquele nome, sei que, pelo facto de seres denominado, esse não é o teu nome. O termo de qualquer modo de significar dos nomes é o muro para lá do qual te vejo. E, se alguém exprimir um conceito com o qual possas ser concebido, sei que esse conceito não é o teu conceito.

Com efeito, todo o conceito tem o seu termo no muro do Paraíso. E, se alguém exprimir uma comparação e disser que deves ser concebido de acordo com ela, sei, do mesmo modo, não ser ela à tua semelhança. [...] 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”.⁶⁰ Com efeito, quem diz infinidade diz indeterminação, não no sentido de imprecisão, mas no sentido em que é infinito o que carece de termo e termo é justamente a designação que tanto designa fim, como designa palavra: o que carece de termo carece de fim, não por defeito, mas por excesso, é infinito e é, por isso, inominável.

Epílogo: “Revelam-se mutuamente os seus segredos os espíritos cheios de amor...”

A linguagem, precisamente devido à sua finitude e ao seu carácter perspectivístico, tem por essência uma dimensão comunicativa. Ou seja, não é apenas porque permite comunicar que a linguagem é comunicativa; é também devido ao facto de aquilo que comunica ser apenas uma parte do que é susceptível de ser comunicado que o que se diz reclama o que outros dizem, a fim de que, na complementaridade dos diversos discursos, se restabeleça uma dinâmica conducente à plenitude donde eles brotam. A metáfora da linguagem que o olhar fala cruza-se, pois, com a metáfora do pintor que, para melhor se

⁶⁰ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 13, h VI, n° 1, p. 44. É de sublinhar que estas afirmações constituem precisamente a abertura do capítulo dedicado à infinidade divina, no qual a visão é articulada com a “douta ignorância” (n° 53, p. 45) e em que a consciência da inominabilidade divina faz emergir a expressão “oposição dos opostos” para caracterizar a plenitude divina que se furta à linguagem humana (n° 54, p. 46).



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

poder exprimir, pinta de si diversas figuras multiplicando-se em muitas semelhanças, que só na sua aproximação e cruzamento potenciam a percepção de quem nelas se pretende representar.⁶¹

Cada ser humano é uma dessas figuras, captando em si e, através de si, naquele de que é imagem, algo que os outros não captam e que, por isso, não pode deixar de revelar aos outros: “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”.⁶²

O olhar consuma-se, assim, na partilha daquilo que é visto, contemplado e assimilado. A palavra volta, pois, no final, do tratado, a instaurar o espaço social e comunitário da experiência de Deus.

É como se, terminada a peça de que Nicolau de Cusa fez a encenação, os espectadores não pudessem partir e regressar ao seu lar e à sua interioridade sem conversarem com os outros sobre aquilo que viram: o teatro da visão de Deus só é plenamente visível e experienciável em comunidade, constituindo o registo discursivo o complemento incontornável do registo visual de um Deus que é *theos*, porque tudo vê, numa convergência semântica de Deus, visão, teoria e teatro.

Conclusão

Esta passagem, necessariamente breve e apressada, por duas obras nucleares do Cardeal alemão escritas no ano de 1453 permite-nos concluir que a figura do diálogo não é apenas uma forma externa que alguns escritos deste autor assumiram, dando sequência a uma tradição que lhe chegava dos escritos platónicos. O pensamento de Nicolau de Cusa é dialógico porque, para além

⁶¹ Cf. *Idem, ibidem*, cap. 25, n^{os} 116-117, h VI, p. 88.

⁶² *Idem, ibidem*, cap. 25, n^o 117, h VI, p. 88. Pressupõe-se aqui um cruzamento e uma potenciação entre o falar e o amar que tem por base o mesmo cruzamento e a mesma potenciação entre o olhar e o amar, subjacente á afirmação de que “ibi oculus, ubi amor” e de que “videre tuum est amare” (*Idem, ibidem*, cap. 4, n^o 10, p. 14): “E porque onde estão os olhos está o amor, experiencio que me amas, porque os teus olhos estão sobre mim, teu humilde servo, com a maior das atenções. Senhor, o teu ver é amar e assim como o teu olhar me contempla tão atentamente que jamais se desvia de mim, assim é também o teu amor.”



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

da forma, a sua essência é profundamente dialógica, a sua concepção de verdade é a concepção de uma verdade dialogal e a sua compreensão da experiência humana na sua finitude recoloca o encontro e o diálogo no coração da humanidade em processo de realização.

Se isso se aplica a textos que têm como ponto de partida a conflitualidade inter-religiosa como a que se verifica no prólogo do *De pace fidei*, não deixa também de se aplicar aos textos que traduzem a experiência de uma interioridade mística, que nunca é uma interioridade monológica, mas também uma interioridade dialogal. Dos primeiros textos podemos retirar lições não pequenas para um mundo como o nosso em que a multiculturalidade é a marca⁶³; mas dos segundos podemos também recolher o ensinamento de que, quando nos retiramos para o mais profundo de nós próprios, encontramos, nessa profundidade interior, o outro dentro do nosso coração, seja o outro o ser humano nosso igual, seja o outro misterioso, esse abismo insondável do ser, que os poetas e os santos celebraram com nomes diferentes mas com uma mesma poesia capaz de transfigurar a palavra em silêncio e o silêncio em palavra e o discurso em expressão multiforme da plenitude de que brota a fonte da vida.

Paradela da Cortiça, Maio de 2013
João Maria André

Bibliografia

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (1999): “Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa”. *La Ciudad de Dios*, CCXII/2 (1999), pp. 299-340.
- ANDRÉ, João Maria (2000): “Pluralidade de crenças e diferença de culturas: dos fundamentos filosóficos do ecumenismo de Nicolau de Cusa aos princípios actuais de uma educação intercultural”. In BORGES, A. PITA, A. P. e ANDRÉ J. M. (eds.), *Arx interpretandi. Diálogo e tempo*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, pp. 451-500.
- ANDRÉ, João Maria (2005): “Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa”. In MACHETTA, J. M. e

⁶³ Cf. o nosso trabalho, já anteriormente citado, “Pluralidade de crenças e diferença de culturas: dos fundamentos filosóficos do ecumenismo de Nicolau de Cusa aos princípios actuais de uma educação intercultural”.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

- Claudia D'AMICO, CLAUDIA (eds.): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 15-38.
- ANDRÉ, João Maria (2006): “A metáfora do muro do paraíso e a cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa”. In PACHECO, M. C. e MEIRINHOS, J. F. (eds.), *Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, III. Brepols, pp. 1639-1650.
- ANDRÉ, João Maria (2006): “Nicolau de Cusa e a força da palavra”. *Revista Filosófica de Coimbra*, 29 (2006), pp. 3-32.
- ANDRÉ, João Maria (2013): “E ocorre-me o pensamento de que o teu olhar fala...’ Registo visual e registo discursivo no *De visione Dei* de Nicolau de Cusa”. In SERRÃO, A. V. et alii, *Poética da razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 373-383.
- CERTEAU, Michel de (1984): “Le secret d’un regard”, in *Traverses*, 30-31 (Março de 1984), pp. 78-84.
- CERTEAU, Michel de (1987): “The Gaze. Nicholas of Cusa”, *Diacritics*, nº 3 (1987), PP. 2-38.
- CUOZZO, Gianluca (2012): *Raffigurare l’invisibile. Cusano e l’arte del tempo*. Milano: Mimesis Edizioni.
- CUOZZO, Gianluca, (2011): “Regard, proportion et perspective à partir du *De visione Dei*”. In PASQUA, Hervé (ed.), *Identité et différence dans l’oeuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*. Louvain/Paris : Éditions Peters, pp. 87-107.
- ELPERT, IAN (2002): Loqui este revelare – verbum ostensio mentis. *Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- EULER, Walter Andreas (1995): “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.
- FLASCH, Kurt (1998): *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HAAS, Alois M. (2004) : “Nikolaus von Kues als mystischer Theologe”. In HAAS, Alois M., *Mystik im Kontext*. München : Wilhelm Fink Verlag, pp. 262-278
- HAAS, Alois M. (2004): “Nikolaus’ von Kues Konzept der Paradiesmauer”. In HAAS, Alois M., *Mystik im Kontext*. München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 279-291
- HAUBST, R. (1989): “Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der ‘Mauer der Koinzidenz’ “. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 167-191
- Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 9 (1971) e 16 (1984)
- NICOLAU DE CUSA (1959): *De genesi*, in *Opera omnia*, IV. Hamburg: Felix Meiner.
- NICOLAU DE CUSA (1970): *De pace fidei*, in *Opera omnia*, VII. Hamburg: Felix Meiner.
- NICOLAU DE CUSA (1979): *De docta ignorantia*, L. I. Hamburg: Felix Meiner (Ed. Minor)
- NICOLAU DE CUSA (2000): *De visione Dei*, in *Opera omnia*, VI. Hamburg: Felix Meiner.
- NICOLAU DE CUSA (2002): *A paz da fé, seguida de carta a João de Segóvia*, tradução de João Maria André. Coimbra: MinervaCoimbra.
- NICOLAU DE CUSA (2012): *A visão de Deus*, tradução de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

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

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

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

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

SCHMIDT, M. (1989): “Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik”. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der CusanusGesellschaft*, 18 (1989), pp. 25-49.

VANSTEENBERGHE, E. (1955): “Autor de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIV (1955), pp. 107-162.