



Nicolau de Cusa: Olhar e Mística Nicholas of Cusa: Look and Mystic

Maria Simone Marinho NOGUEIRA ¹

Resumo: Partindo do pressuposto de que o *De visione dei* é um texto de caráter místico e tendo por base que a mística, na sua designação geral e em última instância, é uma experiência do divino, pensamos ser possível mostrar que, nesse opúsculo, Nicolau de Cusa (1401-1464) apresenta uma experiência mística, entendida no sentido de uma reflexão sobre o tema. Deste modo, a experiência sensível proposta por ele, e explicada no Prefácio do *De visione dei*, une a simplicidade de uma experiência visual com a mais alta e profunda especulação que o ser humano pode fazer: refletir de forma que possa experimentar sua relação com o divino.

Abstract: Assuming that *De visione dei* is a mystical text and that the mystic, both in its generic and ultimate interpretations, is an experience of the divine, we think it is possible to show that, at the mentioned publication, Nicholas of Cusa (1401-1464) presents a mystical experience, understood as the reflection about the subject. Therefore, the sensible experience proposed by him, and explained in the Preface of *De visione dei*, unites the simplicity of a visual experience with the highest and most profound speculation that human beings can do: reflect in a manner that you can experience your relationship with the divine.

Palavras-chave: Experiência – Reflexão – Olhar – Amar – Mística.

Keywords: Experience – Reflection – Look – Love – Mystic.

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

Recebido em 13.05.2012

Aceito em 15.05.2012

I. A importância da experiência

Partindo do pressuposto de que o *De visione dei* é um texto de caráter místico e, tendo por base que a mística, na sua designação geral e em última instância, é uma experiência do divino, pensamos ser possível mostrar que naquele texto Nicolau de Cusa apresenta uma experiência mística.

Não obstante, é preciso esclarecer esta nossa afirmação. Apresentar uma experiência mística não significa dizer que ele tenha tido um experienciar místico, no sentido de um êxtase ou de um arrebatamento como nos relatam, para citar somente dois grandes místicos, Plotino e Mestre Eckhart². Além

² Apenas para citar um dos aspectos da experiência mística em Plotino e Eckhart, compare-se, por exemplo, a exigência de simplicidade nos dois filósofos, ou seja, para que haja êxtase é necessário que toda a distinção seja suprimida e toda diferença apagada para que a alma/criatura una-se a Deus/Uno na sua pureza e simplicidade. Assim enfatiza Eckhart no *Sermão 21 – Deus é um, Ele é um negar do negar*: “[...] A alma em si mesma, ali onde está acima do corpo, é tão pura e tão leve que nada admite em si que não seja a mera e pura divindade. E o mesmo Deus ali não pode entrar, a menos que se lhe tire tudo que lhe tenha sido acrescentado [...]”. De forma muito semelhante, já houvera afirmado Plotino no passo VI 9, 9: 51-56 das *Enéadas*: “[...] e já nada necessita, senão que há-de renunciar a todo o resto e manter-se só nele e fazer-se um com ele, suprimindo toda a adição, de tal maneira que consiga sair de tudo isso e ver-se livre de tudo que possa atá-la às outras coisas, para voltar-se ao seu próprio ser e não ter em si parte alguma que não se una com Deus”. Alain de Libera, comentando a filosofia eckhartiana, aproxima-a da plotiniana dizendo: “O lassen, o “deixar” da Gelassenheit é indiferente, um deixar ser, um deixar ir, um deixar partir, um abandonar; com efeito, é uma “velha frase”, um velho slogan plotiniano – abandona tudo! [...] exprime o essencial do que tradicionalmente se chama “êxtase”: o lassen, como saída de si (aussgehen), que libera um lugar para Deus, que desobstrui a alma para abrir a Deus um espaço interior. Tal é a lei do pensamento segundo Eckhart, uma lei de troca, uma lei de compensação do vazio (ein gleich Widergelt und gelicher kuof): quem sai de todas as coisas que estão nele, quem sai de seu bem próprio, de seu “seu” – isto é, de seu eu –, em suma, quem deixa a si mesmo, deixa entrar Deus, nem mais nem menos”. Cf. NOGUEIRA, Maria Simone Marinho, *Plotino e Mestre Eckhart – uma mística da unidade*, in: *Ágora Filosófica* (1/2), Recife: FASA, 2003, p. 103-115, notas 25 e 26, p. 112. Segundo Porfírio, durante a sua estadia em Roma, Plotino atingiu o êxtase pelo menos quatro vezes, muito embora, o filósofo alexandrino relate tal experiência somente uma vez nas *Enéadas*. Por sua vez, pensamos que Eckhart leva até as últimas consequências o sentido do *apele panta* plotiniano, chegando mesmo a “despir” cada criatura da sua individualidade na imersão com o absoluto. Essa característica da mística eckhartiana vai em direção oposta ao caráter afirmador da individualidade na mística cusana, como podemos ver, insistentemente, em E.

disso, ele próprio afirma na sua *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee* não ter experienciado uma única vez qualquer êxtase místico³. Portanto, é preciso compreender que, quando fazemos referência ao *De visione dei* como um texto de aspecto místico e afirmamos que ali é apresentada uma tal experiência, queremos dizer tão somente, concordando com Haas, que Nicolau de Cusa apresenta uma reflexão sobre o tema, mostrando, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma tal experiência.⁴

Esclarecido este ponto, nossa proposta para este artigo é mostrar, em linhas gerais, a importância da experiência⁵ e do olhar no referido escrito, buscando com isto aproximarmo-nos do tema do amor, de modo que possamos, também, falar de uma experiência mística do amor de Deus naquele livro⁶.

HOFFMANN, Ernest, *Gottesschau bei Meister Eckhart und Nicolaus von Kues*, In: *Festschrift Heinrich Zangger*, Zürich: NHJ, 1935, p. 1033-1045.

³ Cf. *Carta de 22-9-1452*, in: In: VANSTEENBERGHE, Edmond. *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915. Por sua vez, Beierwaltes, analisa a ideia do *raptus*, em *De visione dei*, relacionando-a ao muro da coincidência ou ao muro do paraíso. Todavia, depois de contextualizar o *raptus* tanto na tradição filosófica quanto na teológica, bem como em outros textos de Nicolau de Cusa, conclui: “Trotz der von Cusanus aus der Intensität und Intelligibilität des über-begrifflichen „Gegenstandes“ heraus erfahrenen „Leichtigkeit“ mystischer Theologie erscheint aber die *reale Erfahrung* der mystischen ‚visio‘ im ‚raptus‘ auch für Cusanus als eine schwer erreichbare Extrem- und Grenz-Situation”. BEIERWALTES, Werner *Visio facialis, sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. München: Verlag, Heft 1, 1988. p. 32-33.

⁴ Cf. HAAS, Alois Maria *...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen. Nikolaus von Kues als Mystiker*, in: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 14, Trier: Paulinus-Verlag, 2008, p. 6-7. Nestas páginas o autor esclarece o que quer dizer com a segunda frase do título do seu estudo, ou seja, mostrar Nicolau de Cusa como místico implica entendê-lo como alguém que investigou e avaliou a mística. Neste texto, o autor refere-se à filosofia cusana como um todo e não só ao *De visione dei*. Não podemos deixar de referenciar, também, um outro estudioso de Nicolau de Cusa que destaca o *De visione dei* como uma contribuição importante para uma teoria da mística, o que reforça a ideia de ali ser encontrada uma reflexão sobre a experiência mística. Escreve: “Mystische Theologie war für Nikolaus von Kues die Theorie der Theorielosigkeit eben dieser Theologie. Sein Beitrag zur Mystik bestand darin, eine Theorie der Mystik denkend zu erfassen und sprachlich zu fassen, die nicht esoterisch, sondern kommunikabel ist. Seine Mystiktheorie gibt anhand gleichnishafter Bild-Erfahrung «ein Geleit in die heiligste Dunkelheit der geheimnisvollsten Theologie”. SENGER, Hans Gerhard. *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München: Artemis Verlag, 1988, p. 111-134, p. 130-131.

⁵ Não entendida no sentido da ciência moderna, mas no sentido daquilo que pode ser experienciável por alguém, no sentido de uma vivência.

⁶ Este texto deve ser compreendido como uma espécie de introdução ao tema do amor no *De visione dei*. Nosso objetivo é oferecer uma visão geral do referido escrito, apontando para

A compreensão de uma experiência mística em Nicolau de Cusa requer, como pressuposto, a ideia de que o texto em análise pode ser lido como a expressão de uma certa *praxis experimentalis*. Como apoio para essa ideia, podemos citar alguns estudiosos da filosofia do filósofo alemão. Beierwaltes, por exemplo, ao falar sobre o objetivo do *De visione dei* afirma:

A “visio facialis” é o motivo condutor experimentável sensivelmente [«sinnlich erfahrbare Leitmotiv»] e a meta do escrito “De visione dei”, proposta com toda a intensidade do pensamento e da contemplação afetiva⁷.

Por sua vez, Flasch reitera:

Ele descreve uma experiência para sugerir a própria experiência [«eine Erfahrung, um die Selbsterfahrung anzuregen»] dos monges de Tegernsee. Ele não quer somente resolver um problema abstrato. Nunca a sua língua fluiu de forma tão clara como junto desta meditação da imagem⁸.

Na mesma direção assevera Haas:

Nicolau de Cusa realiza o caráter experimental [«den experimentellen Charakter»] do seu acesso à experiência mística [«mystischen Erfahrung»] da *visio in tenebra* por meio do esforço didático de uma *eicona Dei*, uma imagem de Deus como vendo tudo⁹.

McGinn, por sua vez, num interessante estudo, chega mesmo a afirmar que o livro tem um caráter mistagógico que começa e termina de maneira experimental, constituindo, assim, um tratado prático de mística, fundado dogmaticamente na teologia trinitária e na cristologia.¹⁰ Sobre tudo isso podemos acrescentar, ainda, as palavras de Stock sobre a intenção de Nicolau de Cusa ao enviar o quadro à Abadia de Tegernsee:

a relação entre olhar e amar, posto que entendemos estes dois aspectos como possuindo uma relação direta com a mística explicitada no *De visione dei*.

⁷ BEIERWALTES, Werner. *Visio facialis, sehen...*, *op. cit.*, p. 10-11. Sobre o tema da experiência sensível, veja-se toda a parte II deste estudo (p. 10-33). A tradução de todas as citações, com exceção das citações do *De visione dei*, é de nossa responsabilidade.

⁸ FLASCH, Kurt. *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001, p. 385.

⁹ HAAS, Alois Maria *Deum mystice videre... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Basel/Frankfurt am Main: Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1989, p. 32.

¹⁰ Cf. MCGINN, Bernard. Nicolas de Cues sur La Vision de Dieu, in: *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris: CERF, 2006, p. 136-158. Este autor nomeia mesmo o *De visione dei* de «Summa dogmatico-mystique du cardinal».

Primeiro, o que Nicolau anexa no seu envio da imagem a Tegernsee é uma instrução detalhada para a apropriação experimental da imagem [«experimentellen Aneignung des Bildes»]. Ele expõe um exercício coletivo [«ein kollektives Exercitium»], que torna possível a cada um experimentar [«zur Erfahrung bringet»] as qualidades da imagem relevantes para tal especulação.¹¹

Por tudo isso, pensamos que a importância que exerce a experiência neste livro está devidamente justificada. Posto isso, passemos ao texto em questão.

II. A experiência do olhar

O *De visione dei* foi escrito em 1453 num contexto polêmico acerca da via de apreensão de Deus e é composto por vinte e cinco capítulos cuidadosamente intitulados e articulados¹². É um dos textos de Nicolau de Cusa que não foi escrito em forma de diálogo, mas, assim mesmo, é bastante representativo do caráter dialógico da sua filosofia.

O próprio título da obra já aponta para aquele caráter, uma vez que o genitivo utilizado pelo autor permite uma dupla compreensão do título: *visio dei* é tanto a visão que os homens têm de Deus (genitivo objetivo) quanto a visão que Deus tem das criaturas (genitivo subjetivo). Aliás, Beierwaltes compara o sentido deste duplo genitivo com um passo do *Sermão 12* de Mestre Eckhart que diz:

¹¹STOCK, Alex, *Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“*, in: *MFCG* (18), 1989, p. 55, p. 50-68.

¹²Para estudos relativos ao contexto histórico-filosófico em que o livro foi escrito, remetemos para seguintes obras: HOPKINS, Jaspers. *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism*. Text, translation and interpretative study of “*De visione dei*”. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1985 (o estudo centra-se no *De visione dei*, mas faz referência aos vários textos cusanos no que toca à experiência mística. Também apresenta e discute as várias interpretações da *Mystica theologia* de Dionísio, no século XV); HOYE, William. *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004, (situa o contexto do *De visione dei* exatamente na polémica gerada pela recepção da obra dionisiana); BEIERWALTES, Werner, *Elementos místicos en el pensamiento del Cusano*, in: *Cusanus-Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. A. Ciria, Pamplona: Eunsa, 2005, p. 255-281. (além do estudo sobre a teologia mística em Nicolau de Cusa, podemos encontrar referências a outros textos sobre o contexto do opúsculo em apreço); SCHMIDT, Margot, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: *MFCG* (18), 1989, p. 25-47 (para o conteúdo das Cartas e sua relação com a polémica acerca da teologia mística); HELANDER, Birgit. *Die ‘visio intellectualis’ als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1988.

Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selb ouge, dâ inne mich got sihet:
mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht und éin bekennen und
éin minnen

O olho com o qual eu vejo Deus é o mesmo olho com o qual Deus me vê:
meu olho e o olho de Deus são um único olho e uma única visão e um único
conhecer e um único pensar¹³.

Neste duplo aspecto, a obra articula-se do início ao fim nos vários matizes em que se expressa a experiência que podemos ter do divino, incluindo, neste experienciar, o olhar e o amor. Neste movimento, quer dizer, ao tencionar revelar aos Irmãos de Tegernsee o acesso mais fácil à teologia mística, como afirma na pequena apresentação da obra antes do Prefácio, o que é narrado é o próprio percurso feito pelo cardeal alemão, ou seja, é a sua própria reflexão sobre o tema que ali é apresentada. Deste modo, logo no início do *De visione dei* ele afirma:

Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter
in sacratissimam obscuritatem manuducere.

Tentarei, do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão duma forma
experienciável até à mais sagrada obscuridade¹⁴.

Partindo desta “condução”, parece-nos que o “experimental” no *De visione dei* segue uma gradação¹⁵ que parte da sensibilidade, passando pela razão e vai até

¹³ MESTRE ECKHART (Pred. 12, DEW I 201, 5-8, ed., Quint) *apud* BEIERWALTES, Werner, *Visio Absoluta oder absolute Reflexion, Cusanus*. In: *Visio Absoluta – Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*. Heidelberg: Carl Winter, 1978, p. 146, p. 144-175.

¹⁴ NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, 1: 11-13, p. 4. ANDRÉ, trad. p. 133. Utilizaremos, com pequenas correções, a tradução do *De visione dei* para o português de ANDRÉ, João Maria. Tradução de *A visão de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. Assim, logo depois de citarmos o texto da Edição Crítica (representado pela letra “h”), acrescentaremos “ANDRÉ, trad.,” e a página da tradução que está sendo utilizada. Sobre o tema da *manuductio* em *De visione dei*, veja-se YAMAKI, Kazuhiko, *Die „manuductio“ von der „ratio“ zur Intuition in „De visione Dei“*, in: *MFCG* (18), 1989, p. 276-295. Também o estudo de BAKOS, Gergely Tibor. *The mirror, the painter and infinity images and concepts in the manuductiv strategy of De visione dei*, in: *Spiegel und Porträt – zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Uitgeverij Shaker Publishing: Maastricht, 2005, p. 231-246. Este último é um texto bastante didático do ponto de vista da *manuductio* e das suas implicações no *De visione dei*.

¹⁵ O artigo de Yamaki, «Die „manuductio“ von...», *op. cit.*, por exemplo, fala, na sua primeira parte, dos graus da ascensão (Die Stufen des Ascensus), p. 276-280. Também em termos de uma gradação, McGinn assinala no seu artigo «Nicolas de Cues sur la...», *op. cit.*, três tipos de visão: *visio sensibilis*, *visio rationalis* e *visio intellectualis*, p. 149-150. Neste mesmo direcionamento, veja-se, igualmente, o estudo de KREMER, Klaus, *Größe und Grenzen der*

o intelecto (neste percurso o amor mantém-se presente). Sendo assim, a primeira vez em que aparece o termo *experimentare* (experienciar/experimentar), este deve ser compreendido ao nível da sensibilidade, uma vez que, como vemos no Prefácio, Nicolau de Cusa está a falar de um quadro enviado juntamente com a referida obra à Abadia de Tegernsee.¹⁶

Até a forma como ele narra a sua tentativa é reveladora da sensibilidade, pois afirma que conduzirá os seus leitores pela mão, do modo mais simples e comum. E nesta mesma via abre o Prefácio, afirmando:

Si vos humaniter ad divina vehere contendo, similitudine quadam hoc fieri oportet.

Se por vias humanas me abalço a conduzir-vos às coisas divinas é necessário que o faça recorrendo a uma comparação¹⁷.

Para tal comparação, ele escolhe a imagem de alguém que tudo vê, representada pela pintura de um rosto cujos olhos parecem acompanhar todos os movimentos que acontecem à sua volta. Passa depois a enumerar algumas imagens com as mesmas características da pintura em questão e termina por

Menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus. in: *Prægustatio naturalis sapientiae – Gott suchen mit Nikolaus von Kues.* Aschendorff: Münster, 2004, p. 179-224, sobretudo as páginas 208-221.

¹⁶ A imagem foi perdida, mas sabemos que se tratava da reprodução do rosto de Cristo, cuja perspectiva fazia com que seus olhos seguissem aqueles que o olhassem independentemente da posição que ocupassem, bem como da deslocação que fizessem. Para as possíveis relações do *De visione dei* com o autorretrato de Dürer que, ao mesmo tempo, é uma imagem de Cristo semelhante às imagens que Nicolau de Cusa descreve no Prefácio do seu livro, ou seja, no que diz respeito ao olhar que sai do quadro e acompanha o espectador, veja-se o *Addendum: Cusanus und Dürer* ao texto de BEIERWALTES, Werner, *Visio facialis, sehen...*, *op. cit.*, p. 51-56. Não podemos, no entanto, deixar de levar em consideração as palavras finais de Beierwaltes: “Durch meinen Hinweis auf die sachliche Verbindung von Dürers Selbstbildnis zu der philosophisch-theologischen Spekulation des Cusanus über die Korrelation des absoluten und endlichen Sehens möchte ich nicht implizit auch behaupten, daß zwischen beiden eine *historisch* nachweisbare Verbindung bestünde [...]”, p. 56. Acrescenta que sobre isso já existem alguns trabalhos empreendidos como os de Juraschek, Hempel e Endres e conclui: “– Von der Überzeugungskraft sachlicher Analogien abgesehen, müssen allerdings Behauptungen, die sich auf geschichtlich nachweisbare Verbindungen zwischen Dürer und Cusanus beziehen, einstweilen noch als *hypothetische* verstanden werden, die jedoch zu weiterem Nachdenken in diesem Bereich anregen sollten.” *Ibid.* p.56.

¹⁷ NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Prefatio, 2: 2-3, p. 5. ANDRÉ, trad., p. 135.

enviar um quadro que ele chama de ícone de Deus¹⁸ sugerindo, então, que se faça a seguinte experiência:

Hanc aliquo in loco, puta in septentrionali muro, affigetis circumstabitique vos fratres parum distanter ab ipsa intuebitisque ipsam, et quisque vestrum experietur, ex quocumque loco eandem inspexerit, se quasi solum per eam videri, videbiturque fratri, qui in oriente positus fuerit, faciem illam orientaliter respicere, et qui in meridie meridionaliter, et qui in occidente occidentaliter. Primum igitur admirabimini, quomodo hoc fieri possit, quod omnes et singulos simul respiciat.

Pendurai-o num lugar qualquer, por exemplo na parede do lado norte, e colocai-vos, irmãos, à sua volta, à mesma distância dele, olhai-o e cada um de vós experienciará, seja qual for o lugar a partir do qual o contemple, que é o único a ser olhado por ele. Ao irmão que se encontra a oriente parecerá que aquele rosto olha na direção de oriente, ao que se encontra a sul que ele olha na direção sul e ao que se encontra a ocidente que olha na direção de ocidente. Por isso, admirar-nos-emos em primeiro lugar de como é possível que olhe, ao mesmo tempo, todos e cada um.¹⁹

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

Neste campo, privilegia um dos sentidos, o olhar, e a partir deste sentido tenta conduzir os Irmãos Beneditinos à contemplação mística que inicialmente está envolta pela reflexão metafórica. Trabalhando com a metáfora do olhar, o moselano coloca-nos diante do olhar do criador e do olhar da criatura. Deste modo, o olhar é não só uma forma de ver o outro, como também uma forma de ser visto por outrem.

Entretanto, por se tratar de uma comparação, conforme afirmara no início do Prefácio, o cardeal alemão chama a atenção no final da parte I para a excelência do olhar absoluto, no sentido de que aquilo que aparece no olhar do ícone está mais próximo do conceito do que propriamente do olhar absoluto. Com isto não se pode pôr em dúvida que aquilo que aparece no quadro aparece de forma muito mais excelente e perfeita no olhar de Deus.

¹⁸ Por isso, o livro também é conhecido por *De icona*. A expressão *sive de icona* aparece em algumas Edições como, por exemplo, na *editio Basiliensis* (representada pela letra «b») e na *editio Parisiensis* (representada pela letra «p»), mas não existe no texto da Edição Crítica. No aparato desta edição é dito que a referida expressão foi acrescentada posteriormente.

¹⁹ NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Prefatio, 3: 1-8, p. 5. ANDRÉ, trad., pp. 135-136.

Nesta comparação já é possível perceber a gradação do caminho indicado aos monges e a ascese místico-religiosa que é percorrida no *De visione dei*.

Ascese que se encontra ainda no ponto de partida, ou seja, no âmbito do sensível, no capítulo IV quando aquele que experimenta o olhar do quadro especula sobre aquele e diz:

Domine, nunc in hac tua imagine providentiam tuam quadam sensibili experientia intueor.

Senhor, nesta tua imagem intuo agora, numa certa experiência sensível a tua providência.

E no parágrafo seguinte afirma:

Et quoniam ibi oculus ubi amor, tunc te me diligere experior, quia oculi tui sunt super me servulum tuum attentissimi .

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 atenções²⁰.

E assim, a experiência do olhar do quadro que não nos abandona, seja para que lado nos desloquemos, faz-nos especular e, portanto, faz-nos ultrapassar o plano do sensível, deduzindo a existência da providência divina a partir da comparação com um olhar absoluto que tudo abraça, tudo vê e tudo prevê.

Do mesmo modo, este olhar sensível (do quadro) que não nos abandona, nos faz deduzir/especular que nós somos amados porque ele dá-nos todas as atenções, dá-nos, assim, todos os cuidados, todos os afetos, todos os carinhos e, portanto, dá-nos provas de todo seu amor por nós, porque nunca nos abandona.²¹

Porém, quando se poderia pensar que Nicolau de Cusa tomaria o partido de Vicente de Aggsbach, ou seja, trilharia o caminho do puro afeto, ele conclui este capítulo pleno de amor com a via da unidade entre *affectus* e *intellectus*, afirmando sobre a felicidade eterna que ela é o máximo absoluto de todo o desejo racional, o qual não pode ser maior. De tal maneira, temos neste capítulo III gradações da experiência, ou melhor, uma ascese que parte da experiência sensível (o olhar do quadro), passando pela experiência do afeto

²⁰ NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. IV, 9: 7-8, p. 13 e 10: 1-2, p. 14. Respectivamente. ANDRÉ, trad., p. 142-143.

²¹ O amor enche a páginas restantes do referido capítulo.

que aquele olhar nos proporciona até a experiência do desejo racional que se impõe como necessário.

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

No entanto, não deve ser visto somente como um eco do pensamento eckhartiano, posto que Nicolau de Cusa não só conhecia a filosofia de Eckhart, como também foi muito influenciado por suas ideias, embora nem sempre o declarasse abertamente, por razões conhecidas de todos os estudiosos²². Mesmo assim, a ideia de Deus como atividade permanente é assumida por Nicolau de Cusa através daquela filosofia que afirma que Deus é porque entende.

Quer dizer, há um primado do entender (*intelligere*) sobre o ser (*esse*) e isso abre as portas para uma metafísica do sujeito (que a Modernidade estabelece e desenvolve através do conceito de subjetividade). Sujeito que compreende e que, portanto, estabelece relações e, aos poucos, vai afastando-se de uma

²² Esta influência recebe o estatuto de defesa, uma vez que em sua *Apologia doctae ignorantiae*, Nicolau de Cusa defende, abertamente, Mestre Eckhart. A obra foi escrita como resposta ao texto do aristotélico Juan Wenck, *De ignota litteratura*, que fez uma dura crítica às ideias contidas em *De docta ignorantia*, incluindo, mesmo, uma fervorosa acusação de panteísmo ao filósofo moselano. Para a apresentação, a contextualização e a discussão desta polêmica, veja-se: VANSTEENBERGHE, Edmond *Le "De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg*. Texte inédit et étude. Münster: Aschendorf, 1910. Também, HOPKINS, Jaspers. *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck. A translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*. Mineapolis: The Arthur J. Baning Press, 1988. Segundo Sanz, o texto de Hopkins além de levar em conta a edição de Vansteenberghé, baseia-se, também, num novo manuscrito descoberto na biblioteca municipal de Trier. Ademais, continua Sanz, Hopkins discorda da pouca importância que Vansteenberghé dá ao *De ignota litteratura*, mesmo concordando com a ideia de que a interpretação de Wenck do *De docta ignorantia* é superficial. Hopkins levanta, também, a possibilidade de Wenck ter usado uma cópia inexata do texto do cardeal alemão (cf. SANZ, Santiago. *Introducción, traducción y notas da Apologia de la docta ignorantia (Nicolás de Cusa) e de La ignorada sabiduría (Juan Wenck)*. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 24, Pamplona: Universidad de Navarra, 1995, p. 7).

ontologia da substância (pautada no *esse*) e vai formando uma ontologia relacional (pautada no *intelligere*). Feito este pequeno esclarecimento, voltemos à ideia de Deus enquanto suavidade do ser, da vida e do intelecto.

Enquanto ser, vida e intelecto, uma experiência mística de Deus não pode ser pensada, ou melhor, vivida em termos disjuntivos, onde as vias afetiva e racional sejam excludentes. Ter a experiência de um ser que é, ao mesmo tempo, vida e intelecto, implica ter a experiência do diverso no uno e isto é ser capaz de unir não só os semelhantes como também os diferentes, é ser capaz de perspectivar todos os aspectos possíveis de um determinado dado.

É o que faz Nicolau de Cusa no percurso para sua “experiência de Deus” no *De visione dei*, quando propõe aos Irmãos Beneditinos a experiência do quadro, principalmente no capítulo VI onde a forma como cada um olha para o quadro representa, numa relação causal, a forma como o quadro olha para cada um. Ou seja, nessa reciprocidade de olhares, como afirma McGinn:

De maneira tipicamente cusana, o cardeal tem resolvido o problema de saber como nós podemos ver Deus revertendo a equação – isto não é compreendido a partir de como Deus nos vê, mas somente a partir do modo que podemos perceber como nós vemos Deus²³.

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

²³ MCGINN, Bernard. *Nicolas de Cues sur la..*, art. cit., p. 158. Klaus Kremer chega mesmo a questionar se a exposição dessa ideia feita por Nicolau de Cusa não poderia aproximar-se da ideia da projeção do homem feita por Feuerbach: “„Wenn daher in der Hegelschen Religionsphilosophie auf dem Standpunkt der mystisch-spekulativen Vernunft der oberste Grundsatz der ist: ‚Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst‘, so gilt dagegen hier, auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft, der entgegengesetzte Grundsatz: *Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst*‘. Sieht der Mensch, so fragen wir Cusanus, nur sich selbst, wenn er Gott sieht, so daß Gott letzten Endes nichts anderes als eine Projektion des Menschen à la Feuerbach ist?“. KREMER, Klaus, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* („*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*“), in: MFCG (18), 1989, p. 230-231, p. 227-252.

Poder-se-ia pensar com isto, novamente, que Nicolau de Cusa representaria a corrente puramente afetiva, mas, mais uma vez, estaríamos enganados, pois *entrar na escuridão*²⁴, ou seja, depararmo-nos com a *impossibilidade* ou *nos elevarmos acima do intelecto*, só é possível com a potência intelectual, como podemos ver em uma das Cartas aos Irmãos de Tegernsee.²⁵

De toda forma, articulando os três momentos da experiência mística – sensível, racional, e intelectual – no capítulo XI Nicolau de Cusa mostra-os, ao mesmo tempo em que prepara o leitor para um outro elemento que sempre se manteve presente, mas que a partir de agora se revela mais explícito: o desejo e o amor. Assim, ao iniciar o capítulo XI, intitulado *Quomodo videtur in deo successio sine successione*, ele afirma:

Exterior bonitatem tuam, deus meus, quae me miserum peccatorem non solum non spernit, sed quodam desiderio dulciter pascit. Inspirasti similitudinem mihi gratam circa unitatem verbi mentalis seu conceptus tui et varietatem eiusdem in successive apparentibus

Experimento a tua bondade, Deus meu, a qual não só não me abandona, mísero pecador, mas de certo modo me alimenta docemente no meu desejo. Inspiraste-me uma agradável comparação a propósito da unidade do verbo mental, ou seja, do teu conceito e da sua variedade nas coisas que aparecem sucessivamente»²⁶.

E assim, a imagem do quadro faz aquele que o vê, experimentar não só o olhar que tudo vê e daí, racionalmente, comparar com outras imagens e cada vez mais afastar-se da imagem sensível e aproximar-se da imagem intelectual, não mais comparando e separando, mas unindo, como também permite-lhe, a partir daí, experimentar a bondade de Deus que, no seu olhar simultâneo sobre todos os seres, alimenta amorosamente o desejo de buscá-lo.

Todas aquelas experiências tornam a ser relatadas não só nos capítulos que se seguem, mas também ao longo do *De visione dei*, de diferentes maneiras, como se cada uma das experiências narradas não bastasse para dar conta da experiência mística vivida (por mais aproximativa que seja esta experiência) e como se todas juntas ainda não conseguissem ultrapassar o limite da linguagem que embora insuficiente, serve de alimento àqueles que a ouvem, e por isto deve-se sempre buscar a melhor linguagem, porque nela reflete-se a imagem daquilo que buscamos, experimentamos e vivemos.

²⁴ Para o conceito de escuridão (umbra, tenebra, caligo, nebula, nubes, obscuritas) nos textos cusanos veja-se, KREMER, Klaus, *Größter und Grenzen der...*, art. cit., p. 211-213.

²⁵ Cf. *Carta de 14-9-1453*, p. 115 (edição de VANSTEENBERGHE).

²⁶ NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. XI, 43: 3-7, p. 39. ANDRÉ, trad., p. 172.

Talvez por esse motivo, nos capítulos seguintes, a linguagem (es)colhida por Nicolau de Cusa para dizer/fazer a experiência de Deus, seja a linguagem do amor. Deste modo, dos capítulos XVII ao XXI o nosso filósofo mergulha e nos faz mergulhar na experiência do amor divino.²⁷

III. A experiência do amor

Deixemo-nos conduzir pela linguagem do amor e experienciemos com esta linguagem, com Nicolau de Cusa e com os Irmãos de Tegernsee, a experiência do amor de Deus:

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

Por isso, é o amor infinito que, sem o amante, o amável e o nexo de ambos, não pode ser visto por mim como amor perfeito e natural. Com efeito, como posso conceber o amor sumamente perfeito e natural sem o amável e a união de ambos? No amor contraído experiencio que o fato de o amor ser o amante, o amável e a união de ambos deriva da essência do amor perfeito. Mas aquilo que pertence à essência do amor perfeito contraído não pode faltar ao amor absoluto do qual o amor contraído recebe o que de perfeição comporta. Mas, quanto mais simples o amor tanto mais perfeito. [...] Aquelas coisas que ocorrem como sendo três, ou seja, o amante, o amável e o nexo, são a essência mais simples absoluta. Por isso não são três, mas uma só.²⁸

Assim, a partir da experiência do amor contraído que ao mesmo tempo é reveladora do amor absoluto (só podendo sê-la porque deste amor absoluto

²⁷ E nesta experiência, profundamente plena, abre o Cap. XVII apontando para a sua estrutura trinitária: «Ostendisti, domine, te mihi adeo amabilem, quod magis amabilis esse nequis; es enim infinite amabilis, deus meus. Numquam igitur poteris a quoquam amari, sicut amabilis es, nisi ab infinito amante. Nisi enim esset infinite amans, non esses infinite amabilis. Amabilitas enim tua, quae est posse in infinitum amari, est, quia est posse in infinitum amare. A posse in infinitum amare et posse in infinitum amari oritur amoris nexus infinitus ipsius infiniti amantis et infiniti amabilis». NICOLAUS DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 71: 3-10, p. 58.

²⁸ NICOLAUS DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. XVII, 72: 1-10 e 73: 1-3, p. 59. ANDRÉ, trad., p. 198.

recebe o que de perfeição tem), experienciamos a infinitude do amor divino que é simultaneamente amante, amável e nexo, é una e trina e, portanto, é o próprio Deus, uma vez que este, conforme o título deste capítulo XVII indica, *Quod deus non nisi unitrinus videre perfecte potest*. Mesmo sendo tocado pelo olhar amoroso de Deus, o máximo que Nicolau de Cusa experimenta e procura exprimir é *um certo antegosto da natureza divina*, e para mostrar o quão distante esta representação está de uma experiência direta e plena de Deus, passa a jogar, no final do referido capítulo, com pares de contrários para afirmar que a imagem do quadro (o olhar que tudo vê) permite a comparação e, a partir desta, a aproximação da experiência do divino, mas, jamais, a posse plena do absoluto e assim fala da irrepresentação de Deus por qualquer representação; de Aquele ser inexprimível por qualquer palavra; de tentar representar de modo visível, o invisível; e de, ao tentar expressá-lo, tornar pequeno o que é grande.²⁹

Deste modo, a linguagem é indicadora da experiência mística, mas é preciso ter Deus como guia e, portanto, é preciso amá-lo e, amando-o, escolher vê-lo, mas, para isto, é necessário também conhecê-lo, uma vez que amor e conhecimento andam juntos, já que não se pode amar ou desejar aquilo que não se tem conhecimento.³⁰

Nos capítulos finais, precisamente nos XXII, XXIV e XXV em que torna a aparecer o tema da experiência, percebe-se claramente o caminho de ascensão que se foi formando ao longo do texto ou do próprio experienciar que culmina na força do intelecto, mas não deixa de lado o amor³¹. Desta forma, o

²⁹ «Si enim dulcedo pomi incogniti manet omni pictura et figura infigurabilis et omni verbo inexpressibilis, quis sum ego miser peccator, qui nitor te inostensibilem ostendere et te invisibilem visibilem figurare et illam infinitam et penitus inexpressibilem dulcedinem tuam sapidam facere praesumum, quam nunquam adhuc gustare merui, et per ea, quae exprimo, eam potius parvam quam magnam facio». NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. XVIII, 78: 8-15, p. 62.

³⁰ Deste modo, a forma de aproximar-se de Deus ou a experiência mística em Nicolau de Cusa não pode ser somente afetiva ou somente intelectual, porque ela pressupõe a união dos contrários no olhar simultâneo do criador, olhar este que opera todas as coisas. No capítulo XXI, a linguagem enquanto indicadora torna-se o próprio alimento da experiência religiosa para todo aquele que crê, cf. *De visione dei*, h VI, Cap. XXI, 91: 14-20, p. 72.

³¹ Por exemplo, no capítulo XXIV em que Nicolau de Cusa faz um verdadeiro louvor ao intelecto, faz também um hino ao amor: «Quid fortius amore, ex quo omne amabile habet, quod ametur? Sic contracti amoris nexus aliquando tantus est, quod timor mortis eum rumpere nequit, qualis tunc est nexus gustati illius amoris, a quo omnis amor? [...] Non persuades nisi credere, et non praecipis nisi amare. Quid facilius quam credere deo? Quid dulcius quam ipsum amare? Quam suave iugum est iugum tuum et quam leve est onus tuum, praceptor unice!». IDEM, *ibidem*, 108: 5-8, p. 83 e 114: 4-8, p. 86.

percurso da experiência mostra, também, a via do amor, ou seja, o primeiro contato com o quadro é sensível e concentra-se num sentido em específico, o olhar.

Este, por sua vez, “provoca” um primeiro experienciar do amor, pois *onde estão os olhos está o amor*. Ao nível racional, o contato com o quadro nos permite pensar que o amor expresso por aquele olhar é, naturalmente, muito mais excelso e verdadeiro no olhar divino. Por último, a presença do quadro e o contato com os outros irmãos, que também fazem a experiência proposta por Nicolau de Cusa, torna possível a cada um observar o que não pode compreender apenas com os sentidos e a razão, ou seja, como Deus ama/olha, ao mesmo tempo, todos e cada um.

Desenha-se, assim, o processo crescente de chegar à visão intelectual que não mais compara e separa, mas une os contraditórios (coincidência dos opostos) a tal ponto que onde se depara a impossibilidade é o lugar onde aproximamos de Deus que abraça em si todas as diferenças, pois vê ao mesmo tempo todas as coisas e cada uma delas. Esboça-se, também, o caminho para alcançar a união com Deus por meio do amor já que, ao repensar a experiência, o que propõe o místico moselano é uma reflexão sobre a mística pautada no amor de Deus, representado aqui pela forma como o olhar do quadro olha para cada um que o contempla.

Deste modo, no início do texto temos a experiência de um quadro cujo olhar parece tudo ver e vários olhares que veem, cada um à sua maneira, o olhar que os olha. No final do texto, temos a experiência da virtude infinita, que por ser infinita abraça a todos, e a experiência particular e, por isto, diversa, que cada um tem de viver a experiência desta virtude infinita e deste modo, como Jesus *é o verbo de Deus humanizado e o homem deificado*, reúne em si os contraditórios. Os homens que buscam a Deus são manifestações dele, e, embora diversos, são iluminados pela mesma luz, cuja luminosidade, se for seguida como um guia, aproxima-os do abraço divino e, portanto, os faz viver a experiência mística que une amor e conhecimento ou afeto e intelecto:

Revelant sibi mutuo secreta sua amoris pleni spiritus et augetur ex hoc cognitio
amati et desiderium ad ipsum et gaudii dulcedo inardescit.

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
alegria³².

³² NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. XXV, 117: 7-9, p. 88. ANDRÉ, trad., p. 237.

Deste modo, esclarecida a experiência do olhar e do amor que é relatada em *De visione dei*, resta-nos, ainda, complementá-la com a ideia da contemplação mística, já que a *experiência mística do olhar de Deus* e a *experiência mística do amor de Deus* fazem parte da contemplação mística.

IV. Experiência da contemplação mística

Do que foi exposto, podemos notar que Nicolau de Cusa coloca-nos diante de um ícone do olhar divino e convida-nos a uma experiência da contemplação mística. Empregando a metáfora do olhar, o místico alemão procura cruzar, em vários sentidos, o olhar do criador e os olhares das criaturas num horizonte onde se cruzam as dimensões prático-intelectual-afetivas dos homens com a criação e o amor divinos. Neste sentido, o olhar divino é criador e amante.

O olhar de Deus vê, cria e ama. Nas ações de ver, criar e amar é possível traçar uma relação entre a unidade do olhar criador e a multiplicidade do olhar das criaturas. No entanto, não se trata de uma relação entre atividade ou passividade, mas sim de uma reciprocidade necessária entre o olhar do criador que tudo abraça e os olhares das criaturas que buscam, nas suas multiplicidades, aproximar-se do abraço divino. Mesmo assim, nos vários capítulos do *De visione dei*, é possível perceber a diferenciação que Nicolau de Cusa faz entre criador e criatura e conseqüentemente entre as ações de um e de outro.³³

No entanto, apesar dessas contraposições, existe um nexos necessário não só formador de uma dialética entre as categorias divinas e humanas, como também doador de um sentido entre as oscilações do finito ao infinito ou entre o humano e o divino. Vejamos, pois, como é possível estabelecer em meio a esta dialética uma relação de unidade, cujo sentido dinâmico passa, necessariamente, pelo movimento do criador à criatura e da criatura ao criador através do olhar.³⁴

³³ Cf. *De visione dei*, h VI, Cap. II, 7: 4-9, p. 11; Cap. VIII, 29: 6-12, p. 29; Cap. XV, 65: 2-5, p. 54 e Cap. XXII, 97: 1-14, p. 76.

³⁴ Para a influência teológico-filosófica sofrida por Nicolau de Cusa no que se refere à questão do olhar, leia-se a I parte do estudo já citado de BEIERWALTES, Werner, *Visio facialis, sehen...*, *op. cit.*, p. 5-9; para a passagem de Nicolau de Cusa a Hegel, a partir da metáfora do olhar, veja-se as reflexões do mesmo autor em *Visio absoluta oder...*, *art. cit.*, sobretudo a III parte e a nota 105, p. 166-175. Um outro estudioso, num artigo sobre o *De visione dei* já referenciado por nós, depois de retomar a importância do olhar ao longo da história e de mostrar que o desejo de ver o Deus invisível (central nas Escrituras) é exposto com materiais emprestados à especulação grega (por exemplo, a ideia da *theória*

Assim, o olhar da figura abraça em si todos os modos de ver, mas permanece desvinculado da diversidade³⁵, complica em si todas as razões, mas é a razão absoluta de todas elas. Nesse olhar, a ação de ver não difere das ações de ouvir, gostar, tocar e sentir, no entanto, ele (olhar/Deus) permanece sendo a suprema simplicidade.

Em meio à simplicidade divina representada pela imagem do olhar de Deus que tudo abraça simultaneamente, como podemos estabelecer ou pensar em termos de um único movimento³⁶ que vai do Uno ao múltiplo e do múltiplo

theon), afirma, também, que esse tema tem ocupado uma parte considerável da mística cristã a partir do século II. Mesmo assim, ele chega a seguinte conclusão: «En dépit du caractère central de cette trajectoire visionnaire et des analyses sur la *visio Dei* que l'on trouve chez un certain nombre de mystiques, il y a peu de traitements systématiques de la question de la vision de Dieu, en particulier ceux qui maintiennent le caractère profondément caché de la nature divine. Lorsque Nicolas de Cues entra dans le débat du Moyen Âge tardif sur le rapport entre amour et connaissance dans l'union mystique, il pensa que c'était l'occasion pour lui de repenser la *théologie mystique* à partir de ce point décisif qu'est la *visio Dei*. Le résultat en fut un apport important à l'histoire de la mystique». MCGINN, Bernard. «Nicolas de Cues sur la...», *art. cit.*, p. 146-147. Ora, além do tratamento sistemático da questão feito por Nicolau de Cusa, o que faz do livro em análise um contributo importante para a história da mística? O próprio McGinn levanta alguns itens, como o fato de ser um texto frequentemente analisado, por ser um clássico como as *Confissões* de Agostinho, por ter um caráter mistagógico e, o que mais nos interessa neste ponto da nosso artigo e que já estávamos a chamar a atenção, pela maneira como articula a vista com a escuta e com a palavra numa prática que visa conduzir seus leitores através de uma experiência. Ainda sobre o tema do olhar (seus modos e seus graus) não só em *De visione dei*, mas em outros textos cusanos, THIEL, Detlef, *Invisibilia conspiciuntur invisibiliter - Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus*, in: *Spiegel und Porträt...*, *op. cit.*, p. 263-286. Para o mesmo tema, entretanto, centrado apenas no *De visione dei*, cf. NOGUEIRA, Maria Simone Marinho, *La métaphore del mirar en Nicolás de Cusa*, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (20), Madrid, Universidad Complutense, 2003, p. 69-78. Há uma versão (não ampliada) em alemão deste texto: «Die Metapher des Sehens bei Nikolau von Kues», in: *Intellectus und imaginatio...*, *op. cit.*, p. 135-141.

³⁵ A ideia de que o Divino/Uno/Absoluto/Deus permaneça desvinculado de toda diversidade é recorrente, já o dissemos, no Neoplatonismo. Em Plotino, por exemplo, é muito conhecido o uso que faz do advérbio *epékeina* para designar a super-transcendência do Uno. Este está mais além (*epékeina*) de todas as coisas. Já no pseudo-Dionísio é comum o uso do superlativo para indicar a desvinculação de Deus de toda diversidade, como podemos ver pelo uso do advérbio *hyper* (mais, acima de), cf. *Teologia Mística*, I, § 1, 997A-B.

³⁶ Vasteenberghe também compreende os movimentos do Uno ao múltiplo e do múltiplo ao Uno como um único movimento: «En réalité, quand on considère Dieu et le monde, il n'y a pour Cusa qu'un seul mouvement, qui, parti de Dieu, retourne à Dieu: la "progression" et la "régression" se confondent. Le terme de droit, le terme idéal de la progression, c'est Dieu, parce que Dieu se communique tel qu'il est; le terme idéal de la régression, c'est encore Dieu, parce que le monde cherche à réaliser Dieu le mieux qu'il peut. D'autre part, le terme réel ou de fait de la progression, c'est le monde concret, et le

ao Uno num fluxo necessário da relação dinâmica entre o homem e Deus? Uma resposta possível é-nos oferecida através da experiência sensível, entendida como ponto de partida que, aos poucos, precisa ser ultrapassada para dar lugar ao ápice da experiência mística. Não é por acaso que Beierwaltes, ao comentar um estudo de N. Herold sobre o *De visione dei*, afirme:

Uma “manuductio” através da experiência dos fenômenos sensíveis – a partir do âmbito do sensível para o inteligível, para o âmbito da origem – é necessária, visto que um movimento semelhante deve ser introduzido como transição contínua, até que essa seja capaz da autotransposição do pensamento exigida ao “final” do “salto” no infinito. A pretendida imediatez para o Absoluto necessita da mediação sensível e conceitual³⁷.

Deste modo, a busca do Absoluto requer uma mediação não só sensível (o quadro e o olhar pintado no quadro), mas também conceitual (o que o quadro e o olhar do quadro podem significar) e, neste sentido, é possível falarmos de uma “experiência do olhar”, dando a devida importância a ambos os aspectos no texto do *De visione dei*. Logo, Nicolau de Cusa poderia ter optado por fazer a experiência de qualquer um dos outros sentidos; porém, elege a do olhar e, com isso, traz para o seu experienciar todos os outros sentidos, uma vez que o ato do olhar divino não difere do ouvir, do falar, do tocar, como também não difere do criar e do amar.

De igual modo, ele poderia discorrer sobre o olhar sem a necessidade de recorrer à experiência ou, mais especificamente, à experiência concreta de olhar um quadro, no entanto, optou por fazê-lo de forma experimental e, assim, enriqueceu a sua reflexão colocando os seus leitores e a si próprio numa práxis experimental³⁸ de um possível conhecimento de Deus que, ao

terme réel de la régression, c’est encore monde concret. Les deux mouvements ont même direction et même aboutissement». E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues...*, *op. cit.*, p. 369.

³⁷ BEIERWALTES, Werner. *Visio facialis, sehen...*, *op. cit.*, nota 20, p. 12.

³⁸ Sobre a práxis proporcionada pelo quadro enquanto objeto artístico, diz-no André: «É de uma estética existencial que se trata, e mais do que ao “quê” do representado, é ao “como” da representação e do seu aparecimento que se atende, ou seja, mais do que ao objecto em si, aquilo a que se apela ao longo de toda a reflexão é à experiência que o objecto artístico proporciona, à força “complicada” na sua “fenomenalidade”, à relação entre “visão artístico-intelectual” e “vivência ético-especulativa”, o que permite interpretar o movimento discursivo cusano como uma “pragmática figurativo-pictural”». ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 725-726.

mesmo tempo, possibilita o conhecimento de si próprio, já que olhar é também conhecer.

Considerações finais

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

Sto coram imagine faciei tuae, deus meus, quam oculis sensibilibus respicio, et nitor oculis interioribus intueri veritatem, quae in pictura signatur.

Estou perante a imagem da tua face, Deus meu, que vejo com olhos sensíveis, e tento intuir, com os olhos interiores, a verdade que está representada na pintura³⁹.

Em segundo lugar, refletir sobre o olhar que nos olha, transferindo o olhar omnividente da figura para o olhar divino, pois como nos chama atenção logo no início do texto:

Primo loco praessupponendum esse censeo nihil posse apparere circa visum eiconae dei, quim verius sit in veru visu dei .

Em primeiro lugar, julgo dever pressupor-se que nada pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus⁴⁰.

E, em terceiro lugar, é preciso unir-se a Deus superando os momentos sensitivo-reflexivo como nos mostra um passo do Cap. VI:

In omnibus faciebus videtur facies facierum velate et in aenigmate. Revelate autem non videtur, quandiu super omnes facieis non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptu faciei.

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

³⁹ NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. X, 38: 4-6, p. 35. ANDRÉ, trad., p. 168.

⁴⁰ NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. I, 5: 3-4, p. 10. ANDRÉ, trad., p. 138.

as faces, num secreto e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face⁴¹.

Desta forma, como escreve André, o movimento reflexivo só pode concluir-se num terceiro momento em que ultrapassa a dimensão metafórica do olhar para mergulhar na unidade que se intui como desvinculada de qualquer referência sensível, racional ou intelectual.⁴²

Portanto, a metáfora do olhar unida à experiência que o quadro proporciona permite refletir a relação do homem com Deus através do movimento que parte do Uno em direção ao múltiplo (de Deus às criaturas, através da criação) e do múltiplo em direção ao Uno (das criaturas a Deus, por meio da fé, do conhecimento e do amor) uma vez que Cristo, conforme relata-nos Nicolau de Cusa, só ensinou duas coisas, a fé e o amor:

Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei.

Pela fé o intelecto aproxima-se do verbo, pelo amor une-se a ele.⁴³

Assim, segundo a gradação da experiência do olhar que mostramos nos parágrafos anteriores e que deve culminar com o mergulho na unidade divina, podemos afirmar que é preciso que a razão domine, que pela fé se volte para as coisas divinas e pelo amor se una a Deus como o amante se une com o amado.

Logo, a metáfora do olhar no *De visione dei* deve apontar para a relação entre o humano e o divino através dos atos de ver e ser visto, conhecer e ser conhecido, amar e ser amado. Esta relação, experienciada por meio do olhar e do amor, se revela, também, enquanto relação mística, onde ver e a amar se mostram como aspectos indissociáveis da experiência mística em *De visione dei*.

⁴¹ NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. VI, 21: 1-4, pp. 22-23. ANDRÉ, trad., p. 152.

⁴² Cf. J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e...*, op. cit., p. 723.

⁴³ NICOLAU DE CUSA. *De visione dei*, h VI, Cap. XXIV, 113: 7-8, p. 86. ANDRÉ, trad., p. 233.

Fontes

- NICOLAI DE CUSA. *De visione dei*. Edidit A. D. Riemann, Hamburgi, 2000, vol. VI. *Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Felicis Meiner.
- NICOLAI DE CUSA. *Correspondence de Nicolas de Cues avec Gaspar Aindorffer et Bernard de Waging (1451?-1456)*. In: E. Vansteenberghé. *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915.
- NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Trad. e notas de J. M. André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

Bibliografia

- ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- BAKOS, Gergely Tibor. *The mirror, the painter and infinity images and concepts in the manuductiv strategy of De visione dei*, in: *Spiegel und Porträt – zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Uitgeverij Shaker Publishing: Maastricht, 2005, p. 231-246.
- BEIERWALTES, Werner *Visio facialis, sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. München: Verlag, Heft 1, 1988.
- BEIERWALTES, Werner, *Elementos místicos en el pensamiento del Cusano*, in: *Cusanus-Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. A. Ciria, Pamplona: Eunsa, 2005, p. 255-281.
- BEIERWALTES, Werner, *Visio Absoluta oder absolute Reflexion, Cusanus*, in: *Visio Absoluta – Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzip bei Nicolaus Cusanus*. Heidelberg: Carl Winter, 1978, p. 144-175.
- HOFFMANN, Ernest, *Gottesschau bei Meister Eckhart und Nicolaus von Kues*, in: *Festschrift Heinrich Zangger*, Zürich: NHJ, 1935, p. 1033-1045.
- FLASCH, Kurt. *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
- HAAS, Alois Maria, *...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen. Nikolaus von Kues als Mystiker*, in: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 14, Trier: Paulinus-Verlag, 2008.
- HAAS, Alois Maria. *Deum mystice videre... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Basel/Frankfurt am Main: Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1989.
- HELANDER, Birgit. *Die 'visio intellectualis' als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1988.
- HOPKINS, Jaspers. *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck. A translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*. Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988.
- HOPKINS, Jaspers. *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism*. Text, translation and interpretative study of "De visione dei". Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1985.
- HOYE, William. *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004.
- KREMER, Klaus, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit („Sis tu tuus, et Ego ero tuus“)*, in: *MFCG (18)*, 1989, p. 227-252.
- KREMER, Klaus, *Größe und Grenzen der Menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus*, in: *Praeognatio naturalis sapientiae – Gott suchen mit Nikolaus von Kues*. Aschendorff: Münster, 2004, p. 179-220.

- MCGINN, Bernard. *Nicolas de Cues sur La Vision de Dieu*, in: *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris: CERF, 2006, p. 136-158.
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho, *La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa*, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (20), Madrid: Universidad Complutense, 2003
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho, *Plotino e Mestre Eckhart – uma mística da unidade*, in: *Ágora Filosófica* (1/2), Recife: FASA, 2003, p. 103-115.
- SANZ, Santiago. Introducción, traducción y notas da *Apología de la docta ignorancia* (Nicolás de Cusa) e de *La ignorada sabiduría* (Juan Wenck). *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 24, Pamplona: Universidad de Navarra, 1995.
- SCHMIDT, Margot, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik*, in: *MFCG* (18), 1989.
- SENGER, Hans Gehard. *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München: Artemis Verlag, 1988, p. 111-134.
- STOCK, Alex, *Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“*, in: *MFCG* (18), 1989.
- THIEL, Detlef, *Invisibilia conspiciuntur invisibiliter - Stufen und Weisen des Visuellen bei Cusanus*, in: *Spiegel und Porträt – zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Uitgeverij Shaker Publishing: Maastricht, 2005, p. 263-286.
- VANSTEENBERGHE, Edmond. *Le “De ignota litteratura” de Jean Wenck de Herrenberg*. Texte inédit et étude. Münster: Aschendorf, 1910.
- YAMAKI, Kazuhiko, *Die „manuductio“ von der „ratio“ zur Intuition in „De visione Dei“*, in: *MFCG* (18), 1989, p. 276-295.