

Klédson Tiago Alves de Souza¹

Maria Simone Marinho Nogueira²

Ética e mística em Nicolau de Cusa (1401-1464): uma assimilação do conceito de interioridade agostiniano

Resumo: No presente artigo procura-se explicitar uma reflexão ético-mística a partir da Filosofia de Nicolau de Cusa (1401-1464), refletindo também a influência das ideias de Agostinho de Hipona (354 – 430) que foi uma das fontes mais cara ao filósofo alemão. Desta forma, o percurso a ser desenvolvido concentrar-se-á na interioridade como processo ético e místico de melhoramento de si para se alcançar a felicidade.

Palavras-chave: Ética. Mística. Agostinho. Nicolau de Cusa. Interioridade.

Abstract: The present article seeks to present an ethical and mystical reflection according to the philosophy of Nicholas of Cusa (1401-1464). Moreover, it is also intended to reflect on the influence of the ideas of Augustine of Hippo (354-430) on the thought of the German philosopher. Thus, the development of this work will be focused in the interiority as an ethics and mystical process of improvement of oneself, in order to reach happiness.

Keywords: Ethics. Mystical. Augustine. Nicholas of Cusa. Interiority.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. E-mail: magal.ic@hotmail.com

² Doutora em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professora Associada do Departamento de Filosofia e Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba. E-mail: mar.simonem@gmail.com

Alguns apontamentos preliminares

Nosso objetivo nesse texto é explicitar a possibilidade de uma reflexão ético-mística a partir de Nicolau de Cusa (1401-1464), com algumas luzes do pensamento de Agostinho de Hipona (354 – 430 E.C.). É fato que mais de 1000 anos separam estes dois autores, da morte do Bispo de Hipona à publicação da obra que impulsiona o Bispo de Brixen³, isto é *De docta ignorantia* (1440); mesmo assim, sabemos que Nicolau de Cusa era leitor de Agostinho⁴, por isso que entender a busca de Deus com os olhos do pensador alemão é, de certa forma, compreender também um pouco do olhar agostiniano. O Cardeal faz um interessante comentário numa pregação de 1455 que demonstra sua afinidade com o Bispo de Hipona: dizia, dado que o Africano chegou à perfeição por meio de São Paulo, é possível a ela chegarmos por meio dele [Agostinho]⁵. Não obstante a distância temporal entre ambos, se observarmos bem os dois autores, cada um a seu modo, na busca pela verdade, acaba traçando um caminho de interioridade. Um caminho como que de retorno a si para se encontrar não somente com Deus, enquanto Verdade absoluta, mas outrossim consigo mesmo. Ora, esta já seria uma certa definição do que se entende por mística neste texto⁶: um buscar ou caçar o

3 Para um pequeno percurso biográfico de Nicolau de Cusa, veja-se: Nogueira, M.S.M., «Nicolau de Cusa», in Bingemer, M.C. e Pinheiro, M.R. (orgs.), *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*, Paulus, São Paulo 2016, pp. 201-222.

4 Sabemos desta influência não só pelos muitos temas agostinianos abordados por Nicolau de Cusa, dentre eles o do *homo viator*, como também pela esmerada Edição Crítica da sua obra preparada pela Academia de Heidelberg.

5 *Sermo CCLXXXII* (h.XIX/6, 13): «Sanctus Augustinus habuit formam Christi, et vos si formam Augustini habueritis, similiter formam Christi induistis, sicut Paulus apostolus qui habet formam Christi. invitavit auditores ad formam suam». Para as citações em latim de Nicolau de Cusa, estamos utilizando a Edição crítica que aparece nas Referências ao final do artigo. Para as citações em língua portuguesa do *De visione dei* e do *De docta ignorantia*, utilizamos as traduções de João Maria André que também se encontram nas Referências.

6 Para a relação de Nicolau de Cusa com a mística, veja-se Haas, A.M., *Mystik im Kontext*, W. F. Verlag, München 2004, que chega a afirmar que o nome do grande homem da igreja e Cardeal não pode faltar quando se fala em mística renana, não por ter tido experiências místicas, mas por ter feito da teologia mística

princípio primeiro que transcende nossa realidade. O que entendemos por ética é abstraído do pensamento de Nicolau de Cusa, que é muito mais uma ética conjectural, em que nos permite pensar o ser humano como um ser que sempre está em processo de aperfeiçoamento de si. Esse modo de pensar torna a questão mais profunda, porque a ética não é vista no pensamento do filósofo alemão como uma dimensão separada de outras dimensões, muito pelo contrário, ele vê o homem integralmente, em sua dimensão gnosiológica, metafísica, antropológica e prática⁷. Nesse sentido, pensar um caminho místico-ético é pensar como o homem se coloca no processo de busca de Deus.

Assim, há, no campo das pesquisas em Nicolau de Cusa, três linhas –assim divididas como recurso metodológico, não significando, portanto, que não dialoguem entre si – em que aparece a relação entre o pensamento de Agostinho e o de Nicolau de Cusa. Uma primeira linha se ocupa em pensar esta relação a partir da corrente filosófica em que ambos pensadores são postos, a saber, o neoplatonismo cristão. Uma segunda linha preocupa-se no como o Cardeal alemão recebe e assimila conceitos agostinianos, alguns como *mens* humana, *imago* e seu significado ontológico, definição

objeto das suas reflexões. Também McGinn, B., «Nicolas de Cues: sur La Vision de Dieu», in Vannier, M.-A. (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, CERF, Paris 2006, que afirma que o nome de Nicolau de Cusa ainda não foi plenamente apreciado na história da mística cristã, e o coloca também no centro da discussão de problemas importantes da teologia mística. Lembremos que o próprio filósofo alemão diz em uma das suas *Cartas* aos Irmãos de Tegernsee (a de 22-9-1452) que nunca teve um experienciar místico. Em relação a Agostinho de Hipona, não há um ponto pacífico sobre considerá-lo um místico. De toda forma, podemos afirmar que há um viés acentuadamente místico no filósofo africano, isso para não falar que um dos grandes teóricos da mística, já referenciado nesta nota, McGinn, B., *As fundações da mística: das origens ao século V*, trad. de Louceiro, L.M., Paulus, São Paulo 2012 (Tomo I. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental), coloca Agostinho como “o pai fundador” da mística cristã.

⁷ Para a ideia de uma ética na filosofia do pensador alemão, remetemos à nossa Dissertação: *Liberdade, igualdade e amor: perspectivas para uma ética em Nicolau de Cusa (1401-1464)*, Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018, ainda não publicada.

de linguagem etc. Uma terceira linha de investigação parte da exegese da fórmula cusana “*sis tu tuus, et ego ero tuus*”. Fischer (2007), por exemplo, ressalta que o ser-mesmo é uma determinação tanto da filosofia da interioridade agostiniana quanto da filosofia cusana, e nesta encontra na referida expressão a síntese da resposta de Agostinho à pergunta sobre a verdadeira vida, isto é, a busca do ser-mesmo é uma etapa do aproximar-se de Deus (SCHMITT, 2017).

O homem traz consigo um desejo inato de felicidade. Essa felicidade do homem se realiza no encontro cognitivo com a verdade e esta, por sua vez, é transcendente, é Deus⁸. Assim, temos um homem, enquanto ser contraído, que busca uma verdade que lhe é anterior, fonte de todo o ser e pensar. O homem, ser contraído, está no âmbito da finitude, do delimitado. A verdade que ele busca está no âmbito da infinitude, do absoluto, do desligado. Notamos, portanto, a partir de Nicolau de Cusa, que há uma desproporção entre finito e infinito. Essa desproporção gera uma dinamicidade naquele que busca, pois o fato de não atingir plenamente o objeto amado faz com que o homem possa compreender sempre do melhor modo possível o que lhe permite a sua natureza. O que se tem, então, é que a mente humana é movimento em busca da verdade. Sua meta é infinita.

Somos natureza intelectual e temos inscrito em nós o desejo de verdade (*desiderium veritatis*). Agostinho afirma: «fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti» (*Confissões*, I, 1, 1). Daí, levantamos a questão do como podemos realizar este desejo, que nada mais é que o cumprimento de nosso fim ou, usando as palavras do *De docta ignorantia*, trata-se de atingir no objeto amado o repouso da nossa natureza. Partimos então da questão do como se dá o agir do homem para atingir o seu fim, isto

⁸ É perceptível que essa forma tanto em Agostinho (Cf. *De moribus ecclesiae*, I, 3, 4; *De trinitate*, XI, 6, 10; *De trinitate*, XIII, 20, 25; *De trinitate*, 8, 11) quanto em Nicolau de Cusa (Cf. *De visione dei*, h VI, XVIII, 80; *De pace fidei*, h VII, XIII, 44; *De ápice theorie*, h XII, 28) ganha um sentido novo, tendo em vista a matriz neoplatônica e cristã que dá base a afirmação. Este desejo que é inato é conferido por Deus, a fim de que o homem livremente escolha a este como fim, felicidade.

é, a verdade. E percebemos que existe uma dinâmica de experiência ascensiva do homem na busca pela verdade, não é um simples automatismo, como tão bem afirma Madrella (2006). O homem entra num processo de melhoramento de si para alcançar a sua perfeição que se dá no encontro com a verdade. A estudiosa citada resume bem este movimento que acontece a partir de duas condições ascensivas para o homem, quais sejam, ter uma razão (*mens*, *ratio* ou *intellectus*) e uma vontade livre (*Ibidem*, 2006).

***Cognitio sui* – caminho de interioridade**

*Tu estavas mais dentro
de mim do que a minha
parte mais íntima
Confissões (III, 6, 11).*

Essa afirmação de Agostinho de imediato nos suscita a ideia de que o caminho para encontrar Deus será o da interioridade, porque Deus não está fora, mas dentro. Agora é preciso entender bem o que é essa interioridade no pensamento agostiniano. Perscrutando um pouco da profundidade do pensar medieval, optamos pela via apofática para dizer que esta interioridade não pode ser concebida como um espaço geográfico descritível⁹. Quanto a isso muito nos ilumina o livro X (25, 36) das *Confissões*, quando afirma:

Onde habitas, Senhor, na minha memória? Em que recanto dela habitas? Que esconderijo aí reconstruíste, que santuário edificaste? Deste-me a honra de habitar em minha memória, mas em que parte? É o que estou procurando. Ao recordar-me de ti, ultrapassei as regiões da memória que também os animais possuem, porque aí, entre as imagens dos seres

⁹ *Confessiones*, X: 8, 15: «Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum». Para as citações das obras de Agostinho em língua portuguesa, estamos utilizando as traduções que aparecem nas referências no final do artigo. No entanto, optamos por colocar as passagens citadas em latim nas notas de rodapé. Neste caso, as referências encontram-se em <http://augustinus.it>

corpóreos, eu não te encontrava. Passei às regiões onde depusitei os sentimentos do espírito, e nem mesmo aí te encontrei. Entrei na sede da própria alma – pois o espírito também se recorda de si mesmo – e nem aí estavas. Como não és imagem corpórea, e tampouco sentimento de um ser vivente como alegria, tristeza, desejo, temor, lembrança, esquecimento e outros semelhantes, assim também tu não podes ser o próprio espírito, porque és o Senhor e Deus do espírito. E enquanto todas essas coisas são mutáveis, tu permaneces imutável acima de todas elas. E te dignaste a habitar na minha memória desde que te conheci. Mas por que procurar em que parte habitas, como se na memória houvesse vários compartimentos? É certo que nela habitas, pois recordo-me de ti desde o dia em que te conheci. E é aí que te encontro quando me lembro de ti¹⁰.

O uso da memória é curioso e aproxima o pensamento de Agostinho ao pensamento de Nicolau de Cusa. Obviamente, como já dissemos, é sabido que este era leitor daquele e assimilou muito do seu pensamento. Na citação acima podemos observar que o autor propõe um elevar-se para lá do espaço da memória e compreender que Deus não pode ser pensado no campo das coisas corpóreas. É possível observar uma espécie de dois mundos, um interior e outro exterior¹¹. Este mundo em que Deus habita é o mundo da meditação, do silêncio e da prece. É neste mundo que cada experiência humana irá se desdobrar e aprofundar por meio da dimensão espiritual e do processo de ascese (melhoramento de si ou assemelhamento) do

10 *Confessiones*, X, 25, 36: «Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneam in ea, sed in qua eius parte maneam, hoc considero. Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici. Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te».

11 Acerca de um exemplo mais claro sobre estes mundos, veja-se a experiência do êxtase em Óstia. Cf. *Confessiones*, X: 10, 23-24.

homem a Deus. Neste mesmo processo de busca de Deus, que irrompe numa busca de si, Mandrella¹² e Schmitt¹³ destacam que Nicolau de Cusa se apropria dessa concepção de interioridade para além dos conceitos de *mens* humana e *imago dei*. De fato, isso se percebe quando o moselano diz que ao se voltar sobre si, a mente pode conhecer a natureza intelectual do princípio.

Chama-nos a atenção o capítulo XVII da segunda parte do *De coniecturis* em que Nicolau de Cusa irá tratar acerca dos conceitos de unidade, alteridade e humanidade. O autor primeiro afirma que é próprio ao homem ser um ser único que participa da unidade na alteridade. Ora, se a humanidade é contraível individualmente na alteridade, esta é alteridade de uma unidade mais absoluta do que aquela unidade que está nos indivíduos¹⁴. No caminho do conhecimento de si o homem percebe que tem virtudes que são participadas na Unidade, Deus. Ora, no conhecimento de si o homem distingue três regiões presentes em si, e entende que a natureza intelectual, isto é, a mais alta nobreza do homem, participa da entidade suprema e da mais alta conexão, e este participar faz com que o homem seja mais justo e ame mais, pois Nicolau de Cusa aponta num determinado momento¹⁵ que a participação na entidade suprema corresponde ao ser justo. Do mesmo modo, a participação na conexão corresponde ao amar. Assim, temos uma natureza intelectual que participa do ser divino de onde brota as virtudes de ser justo e amar. Contudo, não se pode compreender essa participação de modo estático, há aqui um dinamismo presente. O homem não é semelhança a Deus e pronto, isto é, não é um ser acabado. Mas, como afirma Álvarez-Gómez¹⁶: «O homem é um peregrino cujo ser é mover-se num caminho infinito [...]». Ele

¹² Mandrella, I., *Viva imago Dei. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Aschendorff Verlag, Münster 2012, pp. 20-21.

¹³ Schmitt, A., *Interioridad y trascendencia, Asimilación de la interioridad agostiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna*, Biblos, Buenos Aires 2017, p. 104.

¹⁴ Cf. *De coniecturis*, h.III, II, XVII, 171.

¹⁵ *De coniecturis*, II, XVII, 174.

¹⁶ Álvarez-Gómez, M., 2004, p. 87.

precisa se aperfeiçoar. É processo. Isso fica claro no passo 178 da mesma obra em questão quando Nicolau de Cusa chama atenção para o esforço que o intelecto deve fazer para alcançar as artes intelectuais para nutrir-se, manter-se, aperfeiçoar-se e se enriquecer¹⁷. Desta forma, como afirma André: «o fim da humanidade é a própria humanidade, de tal modo que ela não sai fora de si quando cria, mas atinge-se a si própria nessa criação»¹⁸.

Nessa busca da verdade, será que o homem a pode fazer sem um conhecimento de si? Não! Porque um conhecimento de Deus (verdade absoluta) sem um conhecimento de si mesmo é impensável para Nicolau de Cusa¹⁹. Ora, Deus é fonte e princípio de todas as coisas. Assim, o conhecimento de Deus para o homem é um conhecimento de si, como afirma Álvarez-Gómez «Porque no conhecimento de Deus vai para o homem o conhecimento de si mesmo e, portanto, o ser o que é, daí que o conhecer a Deus não possa ser um conhecimento entre outros, senão fundamental»²⁰. O ser do homem é Deus. Então conhecer a Deus passa por um conhecimento de si. Se refletirmos bem, o conhecimento da existência de Deus vem implicitamente dado ao desejo de conhecê-lo porque ele é o seu fundamento, isto é, o desejo é radicado nele. Também podemos observar que o movimento do conhecer a Deus é um movimento incompreensível e inesgotável. O pensador de Cusa chega a chamar esse movimento de – compreender incompreensivelmente na douta ignorância a infinitude incompreensível – *gaudiosissima*²¹. Devido a esse não saber, e por não poder fazer de Deus um objeto de pensamento, assim como fazemos com a matemática, nem de experiência alguma, o que

17 *De coniecturis*, h.III, II, XVII, 178: «Ex quo evenit quod intellectus sibi intellectuales artes, quae speculationes sunt, studet adinvenire pro nutritione, conservatione, perfectione ornatu suo, quibus se iuvare possit».

18 André, J. M., *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Calouste Gulbenkian, Coimbra 1997, p. 452.

19 Cf. *Sermo X*, fol 33r-v.

20 Álvarez-Gómez, M., *Añoranza y conocimiento de Dios in Pensamiento del ser y espera de Dios*, p. 83.

21 Cf. *De sapientia*, h.V, I, 11.

podemos afirmar é que o que dele temos é uma *praegustatio connata*, e o nosso *desiderium intellectuale* é justamente o ignorar Deus, um não conhecimento em si de Deus. Temos, portanto um certo antegosto que desperta o desejo, pois, como afirma agostinho em *A trindade* (X, 1,1): «[...] o que se ignora totalmente não se pode amar, de forma alguma»²². Tendo em vista essa situação, Álvarez-Gómez realça o movimento que estamos tentando explicitar como necessário: «Conhecer a Deus é, neste sentido, um recordar, num esforço por fazermos presente o que nos é mais íntimo, o que se encontra na base e raiz de nosso ser e de nossa atividade, o que nos antecede e com esta sua presença nos dá essência e nos sujeita a si mesmo»²³. Conhecer a Deus é recordar aquilo que é em nós.

Sis tu tuus et ego ero tuus – caminhar pelo de visione Dei (1453)

Em *De visione dei*²⁴ podemos encontrar vários elementos que nos ajudam a compreender o percurso de melhoramento do homem em virtude de sua felicidade eterna, o encontro face a face com Deus ou olhos nos olhos, i.e., *visio facialis*. Este melhoramento de si é proposto de início com a máxima de um conhecer-se para melhor avançar nesse caminho da verdade, fruto da assimilação da interioridade que Nicolau de Cusa faz de Agostinho, pois de forma mais profunda podemos dizer que Deus está além da própria *mens* humana, como dissera o Africano: «Tu estava mais dentro do que a minha parte mais íntima. E eras superior a tudo o que eu tinha de

22 *De trinitate*, X, 1, 1: «Nam quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest». O amor *sub ratione boni* é um outro tema agostiniano caro a Nicolau de Cusa e retomado, sobretudo, na *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*.

23 Álvarez-Gómez, M., *Añoranza y conocimiento de Dios in Pensamiento del ser y espera de Dios*, p. 84.

24 Com maior cuidado já tratamos da chegada do *De visione dei* e do *icona dei* aos monges do mosteiro de Tegernsee em: Souza, K.T.A. de e Teixeira Neto, J., «Filosofia e Diálogo: o *De Visione Dei* e o Diálogo entre a Criatura e o Criador», *Filosofando: Revista de Filosofia da UESB*, 2-1 (2014).

mais elevado»²⁵ (*Confissões*, III, 6, 11). O Cardeal de Cusa propõe uma superação ou, arriscar-nos-íamos em dizer, uma libertação das imagens criadas de Deus, pois a proposta apresentada é ver a face de Deus desligada de qualquer contração. O olhar para Deus traz a imagem de si, porque Deus é o fundamento de tudo o que existe. Claro, a imagem nunca se identifica com o seu exemplar. É muito interessante essa metáfora do olhar aplicada por Nicolau de Cusa em sua obra, pois temos um olhar que nos acompanha e não nos abandona, claramente uma demonstração de amor puro. O porquê de afirmarmos isso é que do fato de Deus amar o homem não decorre ser amado por ele, daí podermos falar de o homem reconhecer-se capaz de Deus, porque mesmo Deus amando-o incondicionalmente, para que este O tenha é preciso escolhê-lo. Deus ama o homem de tal forma que nunca o abandona, enquanto ele, o homem, for *capax dei*²⁶. Conhecer a si mesmo é se reconhecer *viva imago dei* e, conseqüentemente, *capax dei* pela força do intelecto articulada à sua liberdade de escolha. A propositura da imagem que olha e não abandona está a representar o olhar que é a caridade, a misericórdia, a justiça e a bondade, como ressalta Nogueira: «que outra coisa poderíamos ver ao olhar o próprio amor absoluto e perfeito senão o exemplo maior do desprendimento, da tolerância, do respeito e do cuidado»²⁷. Agora, podemos nos questionar: o que esse olhar para Deus pode causar no nosso modo de olhar para o outro? - Tomamos aqui a mesma liberdade que já tomamos em outros trabalhos sobre *De visione Dei* para afirmar que a força amorosa e a profundidade do texto é tamanha que nos permite transcender a relação Deus-homem e pensar a relação do homem com os outros homens. – É certo que nunca conseguiremos olhar como Deus nos olha, mas após olhar sua face será que conseguiremos olhar da mesma forma que olhávamos para o outro? Ou será que podemos nos esforçar para tornar a nossa visão a mais semelhante possível de Deus, reconhecendo no outro sua dignidade, i.e., ver o outro com todas as

25 *Confessiones*, XIII, 6, 11: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*

26 Cf. *De visione Dei*, h.VI, IV, 10.

27 Nogueira, 2008, p. 203

suas virtudes, que é algo próprio ao olhar de quem ama, diríamos, inclusive, é ver o outro desnudo de preconceito. Provocamos e nos sentimos provocados ao perguntar: não será essa reflexão da relação do homem com os outros homens, fruto da relação Deus-homem, presente no *De visione dei* a meta de uma ética do amor?

A visão face a face requer uma profundidade de si. Olhar Deus nos olhos é encontrar-se consigo mesmo²⁸. É reconhecer-se nos olhos de Deus. Beierwaltes afirma brilhantemente:

Olhar o *rosto* de Deus, ver Deus “face a face”, especifica a contemplação de Deus: como meta do olhar eleva o centro de ambos os seres – de Deus e do homem – aquilo em que ambos se mostram por *inteiro* como eles próprios, como “pessoa” (πρόσωπον [„rosto“] –persona!). Por isso, “*olhar de olhos nos olhos*” é o olhar mais intenso, o vínculo mais forte entre duas pessoas que se olham, a garantia espontânea da realidade do outro. Expressão, também, de confiança sem reservas, de amor e de esperança. A “*visio facialis*” – “olhar de olho nos olhos” – é também para *Nicolau de Cusa* (ainda), o que é o propriamente pretendido em o ver de Deus²⁹.

Olhar nos olhos não é outra coisa que se entregar. Olhar de olhos nos olhos requer uma confiança e entrega de si. Para tal entrega é preciso um verdadeiro amor, pois só ele proporciona tal entrega. Assim, ser capaz de olhar de olhos nos olhos é sinal de reciprocidade, pois um recebe na mesma medida que se dá incondicionalmente. Para que haja esse movimento é preciso o conhecimento de si, mas mais que isso, a posse de si mesmo.

²⁸Acerca dessa procura por Deus, no sentido de encontrar-se consigo, é pensar no movimento de quando o homem busca e encontra a si mesmo, busca e encontra Deus ao mesmo tempo, como afirma KREMER 1989, p. 244-245 *apud* NOGUEIRA, 2008, p. 212, n. 139: “*Dieses Gut bzw. diesen unzählbaren und unerschöpflichen Schatz“findet der Mensch nirgendwo anders als in seinem Acker, so daß er sein ist. Beinhaltete das Sehen Gottes, daß Gott die Kreatur und diese ihrerseits zugleich Gott sieht, so ist auch das Suchen und Finden des Menschen in einer dialektischen Einheit zu sehen. Indem der Mensch sich sucht und findet, sucht und findet er zugleich Gott. Und indem er Gott sucht und findet, sucht und findet er zugleich sich, den Menschen. Darum macht die freie Liebe des Menschen – die recht verstandene Liebe ist für Cusanus immer nobilis et liber – zu Gott bzw. zu Jesus Christus des Menschen Glückseligkeit aus, wie anderseits Gott allein die Wahrheit ist, die frei macht*”.

²⁹ Beierwaltes, W., 1988, p. 92.

O capítulo VII de *A visão de Deus* que se ocupa de *Qual é o fruto da visão frontal e como se adquire*, inicia um movimento de mudança na experiência proposta aos monges do mosteiro de Tegernsee, isto é, no primeiro momento, ao que parece, Nicolau de Cusa propõe uma experiência sensível do ícone de Deus (quadro enviado junto com a obra em questão), depois uma experiência racional e, transcendendo esta, uma experiência intelectual. Ele deseja ver a face de Deus, e compreende que até onde Deus o conduziu foi para que percebesse que a face de Deus, que é absoluta, é a face natural de toda a natureza, é a face que é a identidade absoluta de tudo o que é, é a arte e a ciência de tudo o que é cognoscível. Daqui, surgirá um aparente impasse, posto que primeiro o autor afirma:

Quem merece ver a tua face vê tudo com clareza e nada lhe permanece oculto. Esse sabe tudo. Tudo tem, Senhor, quem te tem, tudo tem quem te vê. E ninguém te vê se não te possui. Ninguém pode chegar a ti porque és inacessível. Por isso, ninguém te pode captar se tu não te lhe deres³⁰(*A visão de Deus*, VII, 25).

Nicolau reafirma Deus como princípio de ser de tudo, de forma que deixa claro em sua primeira frase: “quem vê a face de Deus vê tudo”. Depois, esse princípio de ser é idêntico ao de conhecer, pois quem vê tudo em Deus sabe tudo. O impasse começa a ser desenhado quando aparece aqui o verbo possuir, ninguém vê Deus se não o possui. Depois, não se chega a ele porque ele é inacessível. Aqui há uma delimitação clara do ser imagem, isto é, Deus é inacessível. Mas é possível possuí-lo tendo em vista que é inacessível? É possível percebermos um movimento que não parte do homem, isto é, o alcance da verdade não se dá por meio do homem, é o mistério que se deixa captar. É Deus quem se permite dar³¹. Logo após vem uma sequência de perguntas que

30 *De visione Dei*, h.VI, VII, 25: «Qui igitur faciem tuam videre meretur, omnia aperte videt et nihil sibi manet occultum. Omnia hic scit. Omnia habet, domine, qui te habet, omnia habet, qui te videt. Nemo enim te videt, nisi qui te habet. Nemo potest te accedere, quia inaccessibleis. Nemo igitur te capiet, nisi tu te dones ei».

31 Cf. *Confessiones*, I, 1-2.

aparentemente causa um impasse em relação ao que fora citado acima: «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?» (*A visão de Deus*, VII, 25). É o “como” que torna as questões aparentes em impasses, pois nosso pensador primeiro afirma a inacessibilidade de Deus, mas o *desiderium intellectuale* é tão forte que o normal do homem é tender à verdade, pois tem um desejo do bem e da felicidade, que nesse contexto se identificam.

Todo o texto do *De visione Dei* deve ser lido no sentido do encontro do homem com Deus, através do olhar. Tudo isso acontece no processo de melhoramento de si que se dá no conhecimento e posse de si, que é o esforço. quede toda forma, mesmo que haja identidade entre o ver e o amar em Deus, isso não quer dizer que o homem somente encontre amor ao olhar para Deus:

O teu olhar, Senhor, é a tua face. Por isso, quem te olha com face amorosa não encontrará senão a tua face a olhá-lo amorosamente. E com quanto mais amor se esforçar por te olhar, tanto mais amor descobrirá na tua face. Quem te olhar com ira descobrirá igual expressão na tua face. Quem te olhar com alegria descobrirá a tua face também alegre como o é a daquele que te olha. Com efeito, tal como os olhos corpóreos que tudo vêem através de um vidro vermelho julgam que são vermelhas as coisas que vêem, e que são verdes ao vê-las através de um vidro verde, assim também os olhos da mente, velados na contracção e na paixão, te julgam a ti, que és o objecto da mente, de acordo com a natureza da contracção e da paixão³² (*A visão de Deus*, VI, 19).

Aqui acontece um movimento curioso, na perspectiva ou no como olhamos para Deus reflete o como percebemos que Deus nos

32 *De visione Dei*, h.VI, VI, 19: «Visus tuus, domine, est facies tua. Qui igitur amorosa facie te intuetur, non reperiet nisi faciem tuam se amorese intuentem, et quanto studebit te amorosius inspicere, tanto reperiet similiter faciem tuam amorosiozem; qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem; qui te laete intuetur, sic reperiet laetam tuam faciem, quemadmodum est ipsius te videntis. Sicut enim oculus iste carneus per vitrum rubeum intuens omnia, quae videt, rúbea iudicat et, si per vitrum viride, omnia viridia, sic quisque oculus mentis obvolutus contractione et passione iudicat te, qui es mentis obiectum, secundum naturam contractionis et passionais».

olha. Obviamente que estamos tomando como referência o nosso olhar contraído, o olhar humano, já que é só humanamente que podemos julgar, como afirma Nicolau de Cusa. Daí a necessidade de transcender a todo conceito e a toda imagem que fazemos de Deus, pois são sempre conceitos e imagens limitadas. Assim, esse transcender o modo como percebemos o olhar de Deus para nós é um ir além de si mesmo. Quer dizer, é o esforço para olhar a Deus e o outro com mais amor. Como já afirmamos em outro texto:

A metáfora dos olhos especulares expressa, naturalmente, a imagem da grandeza e da onipotência do seu possuidor, mas exprime também a ideia de que o conhecimento do homem, ou o seu autoconhecimento, é um passo importante para o conhecimento não só de Deus, mas também do outro e para uma convivência que respeite as diferenças³³.

O conhecimento de si é um passo importantíssimo para a convivência pacífica com as diferenças. Mas, como já havíamos anunciado, o segundo passo complementa o primeiro, posto que é preciso também a posse de si para a manutenção dessa convivência amorosa. Essa posse de si se dá no constante exercício do aperfeiçoamento ou no assemelhamento a Deus, que nada mais é que a realização da natureza humana predita no *De docta ignorantia*³⁴. A expressão de Nicolau de Cusa que mais representa isso que estamos chamando de posse de si aparece no já anunciado capítulo VII do *De visione dei*, expressamente no passo 25 em que após levantar algumas questões ligadas a inacessibilidade de Deus, o Bispo de Brixen lança a questão chave: «E como te darás a mim, se também me não deres a mim próprio?». Observemos que a ordem da pergunta está pautada no movimento do homem querer possuir Deus primeiro e como consequência, Deus faz o homem possuir a si mesmo. Mas, eis que afirma Nicolau de Cusa: «E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim,

³³ NOGUEIRA, 2008, p. 206.

³⁴ Cf. *De docta ignorantia*, w., I, I, 2. Cf. também *De visione dei*, h. VI, IV, 12; *De pace fidei*, h. VII, XIII, 45.

respondes dizendo: sê tu teu e eu serei teu»³⁵. A lógica inverte. Nessa resposta dada por Deus ao Cardeal, é preciso primeiro que o homem se pertença para que seja capaz de Deus. O próprio autor levanta mais uma questão: como pode o homem ser de si mesmo? Aqui é preciso se ater a gradação que se segue entre sentidos, razão e o verbo de Deus. É quando a razão domina os sentidos que sou de mim próprio, diz Nicolau de Cusa.

Ora, é o verbo de Deus quem orientará todas as demais faculdades, mas é no livre exercício da razão que o homem obtém a posse de si e pode assemelhar-se a Deus, ou ser cada vez mais e da melhor forma possível, num exercício contínuo de melhoramento de si, *capax dei*. Beierwalter afirma:

Um “pertencer a si mesmo”, consciente de uma livre auto-apropriação do homem, é um pressuposto necessário para que Deus “pertença” ao homem. O imperativo de Deus: “Sis tu tuus et ego ero tuus” [...], certamente não significa uma autoconstituição própria e original, senão a incitação a uma decisão para aquilo que, *a priori*, é “dado” ao homem por Deus [...]³⁶.

É a posse plena de si, mediante a *libera voluntas*, orientada pelo Verbo divino, um passo importante para alcançar o seu fim, o repouso do seu *desirerium intellectuale*. Quer dizer, o homem para ser livre deve desejar o querer Deus, pois é ele o exemplar e o fundamento de sua vida. É assim que se prossegue a liberdade humana, isto é, na ligação com o Verbo divino, seu fundamento. Quanto mais o homem se pertence, quanto mais tem a posse plena de si, pode escolher a Deus e vê-lo com mais amor, como também perceber de forma mais evidente, nunca absolutamente, o amor com que Deus o ama. É-nos sabido que o *De visione dei* trata explicitamente da relação Deus e homem, porém, este movimento pode nos suscitar, outrossim, um apelo, no sentido de olhar também para o outro e, mesmo contraidamente, fazer com que despertemos do sono do egoísmo e pensemos a partir dessa relação com Deus, à

³⁵ *De visione Dei*, h. VI, VII, 25: «Immo quomodo dabis tu te mihi, si etiam me ipsum non dederis mihi? Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego erro tuus».

³⁶ Beierwalter, 2005, p. 277 *apud* NOGUEIRA, 2008, p. 211.

luz da *mens*, a relação com as outras criaturas. Esse é um caminho possível de se enxergar na metáfora do olhar. O cume de uma mística ou ética de justiça e amor não poderia ser diferente que não fosse a capacidade de olhar para o outro depois de ter olhado para Deus. Aliás, poderíamos nos questionar: é possível olhar para o outro após olhar para Deus? Para se entregar ao outro é preciso ter a posse plena de si – *sis tu tuus* – para depois ter o outro – *et ego ero tuus*. Talvez esse seja o maior desafio do cristianismo: ter a capacidade de olhar para o outro após sentir-se olhado por Deus.

Considerações finais

O percurso aqui feito serve para nos mostrar, a partir do pensamento de Agostinho de Hipona e de Nicolau de Cusa, que o caminho da busca da felicidade se dará quando nosso intelecto se encontrar com o fim de seu desejo natural, isto é, a verdade absoluta. Outro fator que podemos destacar neste percurso é o agir até esse fim, pois o que se pode abstrair do que foi dito é que o homem não é um ser acabado, pronto, feito, mas está sempre em processo de melhoramento, de aperfeiçoamento. Desta forma, tanto a filosofia de Agostinho, no que diz respeito ao movimento de interioridade, quanto a de Nicolau de Cusa, com o movimento de caça da verdade absoluta, confluem para uma mesma perspectiva de busca da felicidade a partir de uma filosofia prática que não exclui a espiritualidade humana. Ora, a verdade é encontrada num movimento de retorno a si, é encontrada, pois, no interior do homem. Entendido esse processo, seremos capazes de olhar para o outro sem qualquer forma de preconceito, pois somos capazes de olhar de olhos nos olhos. Esta dinâmica ética e mística pode ser considerada como um processo ascético para o encontro do homem com a verdade (Deus) e, para além disso, pode ser a experiência do homem encontrar-se consigo mesmo e com o outro: maior desafio possível ao ser humano.

Referências bibliográficas

Edições em latim

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Felicis Meiner.

_____, *De coniecturis*, edidit Koch, J. et Bormann, C., Felicis Meiner, Hamburgi 1972, vol. III.

_____, *Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis*, ediderunt

Steiger, R. et Baur, L., Felicis Meiner, Hamburgi 1983, vol. V.

_____, *De visione Dei*, edidit Riemann, A.D., Felicis Meiner, Hamburgi 2000, vol. VI

_____, *Sermo CCLXXXII*. Disponível em <http://www.cusanus-portal.de/>. Acesso em 12 de maio de 2019.

_____, *Sermo X*. Disponível em <http://www.cusanus-portal.de/>. Acesso em 12 de maio de 2019.

Edição bilingue consultada

Nikolaus von Kues, *Philosophisch-teologische Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, Band 1.

De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit. Übersetzt und herausgegeben von P. Wilpert und H. G. Senger, Buch I – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1994.

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

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

Obras traduzidas para o português

Nicolau de Cusa, *A visão de Deus*, trad. e introd. de André, J.M.; prefácio de Baptista Pereira, M., 4 ed. revista, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2012.

_____, *A douta ignorância*, 2 ed., trad., introd. e notas de André, J.M., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2008.

Agostinho, Santo, *Confissões*, trad. de Amarante, M.L.J., revisão cotejada de acordo com o texto latino por Mendonça, A. da S., Paulus, São Paulo 1984.

_____, *A Trindade*, trad. e introd. de Belmonte, A.; revisão e notas complementares Oliveira, N. de A., Paulus, São Paulo 1995.

Bibliografia complementar

Álvarez-Gómez, M., «Añoranza y conocimiento de Dios», in *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Sígueme, Salamanca 2004, pp. 67-101.

André, J.M., *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Calouste Gulbenkian, Coimbra 1997.

Beierwaltes, W., *Visio facialis, sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, Verlag, München, Heft 1, 1988.

Fischer, N., «Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins *Confessiones* und Martin Heideggers *Sein und Zeit*», in Fischer, N. y Hermann, F. von (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Meiner, Hamburgi 2007, pp. 55-90.

Haas, A. M., *Mystik im Kontext*, W. F. Verlag, München 2004.

Mandrella, I., «La liberte de la volonté d'après Eckhart et Nicolas de Cues», in: Vannier, M.-A. (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, CERF, Paris 2006, pp. 121-137.

_____, *Viva imago Dei. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Aschendorff Verlag, Münster 2012.

Mcginn, B., *As fundações da mística: das origens ao século V*, trad. De Louceiro, L.M., Paulus, São Paulo 2012 (Tomo I. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental).

_____, «Nicolas de Cues: sur La Vision de Dieu», in Vannier, M.-A. (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, CERF, Paris 2006, pp. 137-158.

Nogueira, M.S.M., *Amor, caritas e dilectio – elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa*,

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, (Dissertação de Doutoramento em Filosofia), 2008. Disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/9688/5/MSimoneMNogueira_Tese.pdf>

_____, «Nicolau de Cusa», in Bingemer, M.C. e Pinheiro, M.R. (orgs.), *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*, Paulus, São Paulo 2016, pp. 201-222.

_____, «O olhar e a reflexão sobre o Outro em *De visione dei* de Nicolau de Cusa», in *Contemplatio: ensaios de filosofia medieval*, EDUEPB, Campina Grande 2013, pp. 171-192.

Schmitt, A., *Interioridad y trascendencia, Asimilación de la interioridad agostiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna*, Biblos, Buenos Aires 2017.

Souza, K.T.A. de e Teixeira Neto, J., «Filosofia e Diálogo: o De Visione Dei e o Diálogo entre a Criatura e o Criador», *Filosofando: Revista de Filosofia da UESB*, 2-1 (2014) 13-23.

Souza, K.T.A. de, *Liberdade, igualdade e amor: perspectivas para uma ética em Nicolau de Cusa (1401-1464)*, Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.