

**A MÍSTICA ESPECULATIVA A PARTIR DA METÁFORA DO OLHAR
EM *DE VISIONE DEI* DE NICOLAU DE CUSA (1401-1464)**

[SPECULATIVE MYSTIC BASED ON THE METAPHOR OF GAZE IN *DE VISIONE DEI*
BY NICHOLAS OF CUSA (1401-1464)]

Klédson Tiago Alves de Souza

<https://orcid.org/0000-0002-0422-3506>

magal.ic@hotmail.com

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Membro dos grupos de pesquisa: Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Medieval - PRINCIPIUM/UEPB e do Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística – NEFHEM da UERN/Campus Caicó. Professor na Faculdade Católica Santa Teresinha.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2402](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2402)

Recebido em: 12 de março de 2020. Aprovado em: 11/04/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 147-165
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2402](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2402)
Dossiê Filosofia e Mística



Resumo: Este artigo busca discutir acerca da experiência místico-especulativa que Nicolau de Cusa (1401-1464) propõe aos monges de Tegernsee para os conduzir à “sagrada obscuridade” ou “teologia mística”. O autor estava motivado pela discussão do século XV, sobre se se deveria entender a visão contemplativa de forma meramente afetiva ou intelectual. Esse debate envolvia dois grandes partidários de ambas perspectivas, respectivamente, Vicente de Aggsbach e Gerson. Após troca de cartas, Nicolau de Cusa envia aos monges beneditinos o *De visione dei* (1453) e um quadro que representa “a figura de alguém que tudo vê” denominado por ele “Ícone de Deus”. Destarte, a partir da experiência de olhar um quadro, cuja pintura traz a peculiaridade de o olhar pintado acompanhar aquele que o olha, Nicolau os leva a especular sobre a experiência do olhar de Deus que não abandona e acompanha todos e cada um. Logo, o caminho proposto no *De visione dei* é uma verdadeira “condução pela mão” (*Manuductio*) para que os monges, segundo as suas capacidades, alcancem a experiência mística: do olhar finito do quadro ao olhar infinito que é o próprio olhar de Deus. O artigo, portanto, dentro do âmbito da filosofia de Nicolau de Cusa mostra a via reflexiva que parte da experiência da finitude até a mais alta e profunda especulação que o homem pode vir a fazer: contemplar o divino.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa. Mística. Especulação. O olhar de Deus.

Abstract: This article explains the mystical-speculative experience that Nicholas of Cusa (1401-1464) proposes to the monks of Tegernsee to lead them to "sacred obscurity" or "mystical theology". The author was motivated by the prominent discussion from fifteenth century, about whether one should understand the contemplative view in a merely affective or intellectual way. This debate involved two major thinkers from both perspectives, Vicente de Aggsbach and Gerson, respectively. After an exchange of letters, Nicholas of Cusa sent to the Benedictine monks the *De visione dei* (1453) and a painting that represents "the figure of an omnivoyant" that he called "Icon of God". Thus, from the experience of looking at a painting, whose technique brings the peculiarity of the painted look accompany the one who looks at it, Nicholas leads them to speculating about the experience of the gaze of God that does not abandon and accompanies each and every one. Therefore, the path proposed in *De visione dei* is a true “guiding by hand” (*Manuductio*) so that monks, according to their abilities, reach the mystical experience: from the finite look of the painting to the infinite gaze that is the very God’s gaze. Therefore, the article, within the scope of the philosophy of Nicholas of Cusa, shows the reflexive path that starts from the experience of finitude until the highest and deepest speculation that man can make: contemplating the divine.

Key-words: Nicholas of Cusa. Mysticism. Speculation. The gaze of God.

1. INTRODUÇÃO

Mística é um termo assaz complexo para ser apressadamente definido. Assim, a pergunta “o que é mística?” não pode ser respondida de forma descuidada. Também percebemos que mística pode ser apontada como um elemento do vasto campo da religião. Ora, ninguém é místico separado de um contexto religioso. Pelo contrário, alguém está posto no âmbito religioso - *religare* (seja cristãos, islâmico, budista, judaico, etc.) - e tem uma consciência ou experiência mística. Contudo, para este recorte que pretendemos trabalhar neste texto, apresentamos, mesmo que heurísticamente, um sentido ou caminho que diga, sem contudo precisar, o que é mística. Portanto, ao tentar tratar de mística estamos a grosso modo tratando da relação transcendental do homem, enquanto natureza finita, com Deus, Princípio Primeiro ou Verdade absoluta, enquanto natureza in-finita. Poderíamos ainda dizer que é refletir sobre uma consciência da presença divina, como é definida a teologia mística por Teresa de Ávila, mística cristã¹. Mas estudiosos como Bernard McGinn e Hans Urs von Balthasar apontam para uma divisão tripartite das definições: mística, teologia mística e mistagogia; a primeira como uma experiência de Deus, a segunda como uma reflexão categoria e a terceira como uma instrução teórico-prática. Obviamente que é preciso destacar que há uma intrínseca relação entre as três partes que não pode ser negligenciada².

A mística ao que se percebe é esse elemento que compõe um campo maior que é a religião (*re-ligare* – movimento de ligação do finito com o in-finito). Do ponto que iremos falar, localizamos nossa pesquisa no campo de uma mística especulativa com base cristã católica, entendendo por mística especulativa um movimento que toma a necessidade do exercício das capacidades cognitivas humanas, que pesa suas potencialidades e seus limites no que diz respeito ao discurso filosófico-teológico para um aproximar-se da transcendência. Tal movimento teve seu início com Mestre Eckhart (final do Séc. XIII) que tem raízes tanto em Agostinho com em Dionísio Pseudo-Areopagita.

Nicolau de Cusa (1401-1464)³ está temporalmente entre os limites do que chamamos de período medieval e renascença (Século XV), portanto considerado um autor fronteiriço. A obra que iremos tomar por base, a saber, o *A visão de Deus*⁴ (1453) é tida aqui como um texto que

¹ Cf. *Obras completas – Teresa de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1995.

² Cf. BEIERWALTER, Werner; BALTHASAR, Hans Urs von, HAAS, Alois M., *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.

³ Na história da humanidade muitos são os pensadores que, por algum motivo, são esquecidos ou negligenciados. É o caso de Nicolau Krebs que nasceu no ano de 1401 na cidade de Kues (Cusa), aldeia que se encontra ao sul da Alemanha às margens do rio Mosela. Ingressou na Faculdade das Artes da Universidade de Heidelberg (1416). Depois, entre 1417 e 1423, formou-se em Direito pela Universidade de Pádua, em que conseguiu o grau de *Doctor decretorum*, Pádua (Itália) foi onde também Nicolau de Cusa conheceu o movimento do primeiro humanismo. Na Universidade de Colônia (1425) estudou Filosofia e Teologia aprofundando o neoplatonismo cristão. Foi em Colônia que Nicolau de Cusa estudou a fundo: o aristotelismo de Alberto, profundamente neoplatonizado, o pensamento de Lullo com a forte presença da investigação simbólica, assim como Emerico, também ligado a Dionísio o pseudo-areopagita. Estas são algumas fontes apontadas por Santinello (1987) como relevantes na formação da filosofia e da teologia de Nicolau de Cusa, além destas é possível detectar outras como S. Agostinho e Mestre Eckhart. Em 1449 Cusano foi nomeado Cardeal e no ano seguinte recebeu o chapéu cardinalício e o título de S. Pedro in Vincoli. Nicolau de Cusa morreu na cidade de Todi na Itália, no ano de 1464, sendo o corpo sepultado na igreja de S. Pedro in Vincoli e o coração na capela do asilo que mandara construir na cidade de Cusa.

³ Esta troca de cartas segundo se pode observar na obra de Vansteenbergh (1915) se estende por volta do ano de 1451 até 1456, cinco anos antes da morte do abade Aindoffer (1461).

⁴ O *De visione dei* foi escrito em 1453 em meio a uma polêmica acerca da possibilidade de apreensão do divino. Um dos poucos textos de Nicolau de Cusa que não fora escrito em forma de diálogo, contudo traz aspectos dialógicos assaz

apresenta uma experiência ou uma proposta de experiência mística. Deixando claro que tratar acerca disso não é afirmar que o autor tenha tido um experienciar místico, o mesmo relata nas *correspondências aos irmãos de tegernsee* (1452) que não logrou experienciar qualquer êxtase místico. Nesse sentido, há muito mais uma tentativa de condução dos seus interlocutores – no presente caso, os monges do mosteiro de Tegernsee - a tal experiência, isto é, pretendeu conduzi-los de uma forma experienciável à sagrada obscuridade. Dito isto, é objetivo deste artigo investigar o modo como Nicolau de Cusa gradativamente conduz os monges à experiência do divino a partir da metáfora do olhar⁵.

2. MÍSTICA ESPECULATIVA E METÁFORA DO OLHAR

O século XV foi marcado por muitos conflitos. Foi o período em que o mundo chegou a ter três papas, Urbano VI em Roma, Clemente VII em Avignon e depois Clemente V eleito pelo concílio de Pisa em 1409. Foi também o século da Queda de Constantinopla (1453) e da expulsão dos judeus da Espanha, bem como a colonização ou ‘encobrimento’⁶ da América Latina. Havia ainda na Europa um grande debate acerca da supremacia papal. João Gerson e Pedro de Ailly, membros da Universidade de Paris que eram, abriram o ‘cisma conciliar’, por que haviam se decepcionado com o então Papa Matinho V, eleito no concílio de Constança em 1417. No concílio de Basileia (1431-1439) Eugênio IV que era o sucessor de Martinho V foi deposto para colocar em seu lugar Félix V. E com isso afirma Libera (2011, p. 470) que “a solução definitiva só veio com a morte de Félix, quando o papa era Nicolau V”. É nesse cenário que se passou o debate que ora apresentamos sobre a mística especulativa de Nicolau de Cusa.

Tratar sobre filosofia e mística é na verdade discutir sobre a possibilidade de investigar acerca de uma experiência do divino ou uma experiência religiosa⁷. Em meados do século XV estava no bojo do debate filosófico, teológico e místico a problemática do como a alma acessava, experienciava ou encontrava-se com Deus. Estavam em cena dois partidários dessa discussão, Jean de Gerson (1363-1429) e Vicente de Aggsbach (1389-1464). Gerson, foi teólogo e chanceler da Universidade de Paris e tido pelos historiadores da filosofia como o *homo academicus* desse mesmo século. Vicente de Aggsbach, da ordem dos cartuxos, desejava fortemente a reforma da Igreja e continuava fervoroso seguidor de teorias conciliares, apesar que não tinha uma grande cultura lógica e filosófica. Não podemos esquecer que ambos vinham de um contexto em que naquele momento dominava a querela das vias (*via antiqua et via moderna*) que era a substituição do interesse pelo debate das ideias à luta doutrinária. Eram muitos e fortes os embates naquele momento, inclusive muito mais do ponto de vista de poder político que de ideias. Assim, a controvérsia entre eles, podemos dizer, era uma tentativa de superação daquele estrutura ainda vigente. Gerson era

interessante. As citações em português da obra correspondem a esta tradução: NICOLAU DE CUSA. *A Visão de Deus*. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

⁵ *De visione dei*, h, Tractatus de visione dei ad abbatem et fratres in tegernsee, 1, linhas 7-11: “*orans imprimis mihi dari verbum supernum et sermonem omnipotentem, qui solum se ipsum pandere potest, ut pro captu vestro enarrare queam mirabilia, quae supra omnem sensibilem, rationalem et intellectualem visum revelantur*”.

⁶ Esse termo pertence a Enrique Dussel.

⁷ Acerca dessa temática há um artigo da professora Simone Marinho muito interessante que busca investigar esse caminho da experiência religiosa em *De visione dei* a partir do conceito de *experimentare*. Cf. NOGUEIRA, 2006, p. 55-71.

partidário duma concepção da contemplação como visão intelectual; Vicente de Aggsbach⁸ era defensor de uma perspectiva mais afetiva.

O cerne da problemática dessa pesquisa encontra-se quando Nicolau de Cusa (1401-1464) em troca de cartas⁹ com o abade do monastério beneditino de Tegernsee, Gaspar Aindorffer¹⁰, discute a respeito da polêmica que estava em vigor, movido pela pergunta geradora feita pelo próprio Aindorffer: “*uma alma devota, sem conhecimento intelectual (...) pode, somente pela afecção, isto é, por este apex mentis que se chama synderesim, alcançar Deus e ser movida ou levada para Ele de maneira imediata?*”¹¹.

A primeira tentativa de responder a essa problemática se deu através de uma carta escrita por Nicolau, feita às pressas devido ter o uma ordenação próxima a celebrar, a 22 de setembro de 1452. Primeiramente ele indicou o seu primeiro sermão sobre o Espírito Santo, cujo o título é: *Sedete donec impleamini*¹². Depois, no decorrer de seus argumentos encontramos já presente a hipótese de que é impossível um puro afeto (*affectus*) separado do conhecimento (*intellectus*). Desponta ali um certo axioma importante para a compreensão do pensamento de Nicolau de Cusa. Afirma o Bispo de Brixen: “Tudo o que é amado é amado na razão da bondade” (*quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi*). O afeto, como bem diz ele, é movido apenas pelo amor, mas o amor é tão somente para o que é bom. Ora, parece que é preciso saber o que é bom para poder amar, e assim, só é possível amar apenas o que sabemos primeiro ser bom. Naquele afeto que nos conduz a Deus deve haver sempre algum conhecimento, mesmo que o objeto de nosso amor, isto é, Deus, permaneça por nós desconhecido ou ignorado. O movimento da alma em direção a Deus implica tanto o conhecimento, quanto a ignorância, *i.e.*, a coincidência entre conhecimento e ignorância, ou doutra ignorância (*docta ignorantia*). Outro elemento interessante é o desdobramento dessa reflexão, pois sem o conhecimento da bondade, não seríamos capazes de gostar da coisa boa, porém não a conhecemos, porque o amor supõe a privação do objeto amado. Se atingisse o fim de seu desejo, portanto seu próprio fim, o movimento afetivo cessaria, iria deixar de buscar ou caçar o objeto de seu desejo¹³ – para usar um termo que o próprio cusano traz no *De venatione sapientiae* (1462).

⁸ Sobre a relação de Vicente de Aggsbach com Nicolau de Cusa, afirma Vansteenberghé (1915, p. 24): “Jamais il n'avait rencontré Nicolas de Cuse; il le connaissait cependant par le rôle que lui faisait jouer Aeneas Sylvius dans un de ses dialogues, et non opinion sur lui était nettement défavorable”.

⁹ Esta troca de cartas segundo se pode observar na obra de Vansteenberghé (1915) se estende por volta do ano de 1451 até 1456, cinco anos antes da morte do abade Aindorffer (1461).

¹⁰ Aindorffer com apenas 24 anos de idade foi nomeado abade, após renúncia do seu antecessor. E por todo o seu empenho que durou 35 anos à frente do Mosteiro de Tegernsee, recebeu a alcunha de ‘alter fondator monasterii’. Morreu em 1461. A ele o seu sucessor, Bernard Waging disse: “Restaurador do convento, no sentido material e no sentido moral”.

¹¹ **GASPAR AINDORFFER A CUSA**, Avant le 22 septembre 1452. IN: VANSTEENBERGHE, 1915, p. 110: “*Est autem hec quaestio utrum anima devota sine intellectus cognitione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveria ut ferri*”.

¹² Este sermão no Cod. Vat. Lat. 1244. Bem como no portal cusano. Cf. **Sedete, quoadusque induamini virtute ex alto**. 1446 in die Pentecostes. Disponível em: <http://www.cusanus-portal.de/>

¹³ **CUSA A GASPARD AINDORFFER**. Brixen, 22 septembre 1452. In: VANSTEENBERGHE, 1915, p. 111-112: “*Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi; nemo autem bonus nisi Deus, ut ait Veritas. Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur. Inest igitur in omni tali dilectio qua quis vebitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur sciret quid bonum, non amaret bonum, et tamen quid sit bonum ignorat qui amat: amor enim boni ostendit bonum uti est nondum apprehensum, cessaret enim motus spiritus qui est amor, si finem attigisset*”. Numa outra perspectiva, mas com o mesmo movimento filosófico essa discussão está presente n’O *Banquete* de Platão. Quando está Sócrates, por meio da dialética, questionando Agatão, seu interlocutor, sobre a natureza do amor: “guarda contigo, lembrando-te de que é que ele é amor; agora dize-me apenas o seguinte: será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não?” ‘Perfeitamente’, respondeu o outro. ‘É quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?’ ‘Quando não tem, como é bem provável’, disse Agatão. ‘Observa bem’, continuou Sócrates, ‘se em vez de uma probabilidade não é uma necessidade que seja assim, o que deseja deseja aquilo de que é carente’ [...]’ (PLATÃO, 200a – 200b, grifo nosso). Para Platão Amor é desejo, e desejo é o que falta. Assim, o desejo conduz

Nessa mesma carta Nicolau não descarta o elemento da fé. Inclusive chega a afirmar que a visão de Deus pressupõe a fé em Cristo; está ao alcance de todos aqueles que estão no cristianismo. Afirma ainda que a visão pode escapar àquele que somente deposita sua fé no conhecimento (*scientia*). O que se percebe é que Nicolau não quer dar prioridade a nenhum dos dois, como se apenas um fosse capaz de promover a *visio Dei*, tanto é que mesmo dando a primazia à fé, ele mostra o perigo que a fé sozinha corre, que é ter visões da imaginação e colocá-las no patamar da realidade, e isso se dá porque a verdade só pode ser vista invisivelmente¹⁴. Por fim, Nicolau encerra a carta com o desejo que um dia possa debater com mais profundidade essa problemática, referindo-se à visão de Deus.

Até aquele momento a explicação dada pelo Cusano na carta de 22 de setembro de 1452 e a indicação de seu sermão *Sedete donec impleamini* bastara aos monges. Sucedeu que 1453 chegou ao mosteiro de Tegernsee um tratado de Vicente de Aggsbach contra Gerson. Essa nova situação exigiu um novo posicionamento de Nicolau de Cusa, acerca da mesma problemática. É com relação ao esclarecimento desta, que neste mesmo ano é destinada aos monges de Tegernsee a obra *De visione dei* com o intuito de auxiliar nas reflexões dos temas vigentes que compõem a teologia mística. Para um melhor esclarecimento, Nicolau promete conduzir os monges pedagogicamente – por isso que usa o termo “conduzir pela mão” (*manuducere*) do modo mais simples e comum numa forma experienciável (*experimentaliter*) até à sagrada obscuridade¹⁵. Para cumprir esse objetivo pedagógico e também para mostrar que a problemática envolve uma certa experiência do percurso, isto é, um envolvimento de quem busca Deus com o próprio Deus, porque a relação sujeito-objeto meramente não consegue conduzir com profundidade à sagrada obscuridade, que envia-lhes

aquele que o sente até o fim de seu desejo, e o faz porque o fim do desejo lhe está em falta. Esse desejo é o amor. Em outro momento Platão traz a ideia de amor como mediação, usa as categorias de ignorância e sabedoria para dizer que ele está na mediania desses dois. Nesse momento o filósofo grego irá colocar Sócrates para trazer à memória o que lhe dissera Diotima, a sacerdotisa: “Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é –, assim como se alguém mais sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, que não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja, portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso.’ [Sócrates questiona] ‘quais então, Diotima [...] os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes?’ [Diotima responde] ‘É o que é evidente desde já [...] até a uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o amor. Com efeito, uma das coisas mais bela é a sabedoria, e o amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o amor ser filósofo e, sendo filósofo estar entre o sábio e o ignorante” (PLATÃO, 204a-204b). Com isso queremos apenas fazer dialogar a ideia de Platão de que o objeto de desejo não pode ser conhecido, porque se o fosse cessaria o desejo e consequentemente o amor; em Nicolau de Cusa, o movimento é próximo, pois se o homem chegasse ao conhecimento de Deus em si, cessaria tudo. O que move o homem em busca de Deus é o desejo que está em sua alma, desejo esse que é amor.

¹⁴ **CUSA A GASPARD AINDORFFER**. Brixen, 22 settembre 1452. In: VANSTEENBERGHE, 1915, p. 113: “*Si igitur reperimus simplicem christianum, eum ad visionem uti Paulus rapti posse credimus: sed in raptus multi decipiuntur, qui imaginibus inherant, et visionem fantasticam putant veram. Veritas autem obiectum est intellectus et non nisi invisibiliter videtur, de quo grandis sermo restat pro nunc, neque forte unquam satis explicabilis*”.

¹⁵ Para um maior aprofundamento no aspecto pedagógico do termo *manuducere* no contexto da filosofia cusana, indicamos a tese doutoral de Constanza Kaliks Guendelman, defendida no ano de 2014, pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, sob o título “Desejo e percurso na construção do conhecimento: aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa”: (<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-13102014-142934/publico/CONSTANZA_KALIKS_GUENDELMAN.pdf>). Nessa tese a autora relaciona a noção de desejo com o termo *manuductio* como aspectos mobilizadores frente ao conhecimento que se sabe sempre provisório. José Teixeira Neto e Jennifer Lopes Batista no artigo “Conduzir pela mão’ e o ensino-aprendizagem de filosofia: uma perspectiva a partir de Nicolau de Cusa (1401-1464)”, publicado pela Trilhas Filosóficas (ano 12, n. 1, 2019, p.99-123), (<<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTE/article/view/27/23>>); partem da presença do termo *Manuductio* em *De coniecturis* (Parte I, n. 4) para refletir acerca sobre a via simbólica como caminho possível para o processo ensino-aprendizagem da filosofia.

também um quadro¹⁶, denominado por ele como ícone de Deus, pintado por Roger Van der Weyden, cujo o olhar acompanha àquele que lhe dá atenção.

Acompanhemos agora o percurso filosófico e místico que o bispo de Brixen propõem aos monges.

O primeiro passo proposto pelo autor é a experiência sensível de olhar o quadro e do olhar do quadro¹⁷, este que está no âmbito do sensível. Nicolau de Cusa no capítulo primeiro do *De visione dei* chama de *Theos*¹⁸ aquele que tudo vê¹⁹. Deixa ele claro que daquilo que se pode perceber ou experimentar no olhar do ícone é mais perfeito e verdadeiro no próprio olhar absoluto de Deus²⁰, que é *theos*. Partindo desse pressuposto pode-se adentrar na investigação sobre esta via mística do olhar se fazendo necessário transcender à força das palavras²¹. Assim, é pedido aos monges de Tegernsee que pendurem o ícone de Deus (o quadro) numa parede em que todos possam olhá-lo.

Pendurai-o [o ícone] 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 vós experienciará, seja qual for o lugar a partir do qual o contemple, que é o único a ser olhado por ele. [...] Por isso, admirar-nos-emos, em primeiro lugar, de como é possível que olhe, ao mesmo tempo, todos e cada um²². (*A Visão de Deus*, Prefácio, 3)

¹⁶ É possível especular que o envio do quadro fora devido troca de correspondência com outro monge, Bernard de Waging, que era bacharel em artes e estava no mosteiro de Tegernsee para estudar e se deparando com o *De docta ignorantia* escreve o *Laudatorium doctae ignorantiae*.

¹⁷ Nogueira (in: **Mirabilia: Mística e Milenarismo na idade média**, 2012, p. 210) tratando sobre a etimologia do título da obra afirma: “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)”.

¹⁸ Sobre a discussão etimológica da palavra Blanc (in: **Philosophica** 14, Lisboa, 1999, p. 32): “Retomando uma bem conhecida interpretação da patrística e da teologia medieval acerca da radicação etimológica da palavra grega $\delta\epsilon\omicron\varsigma$ (“Deus”) no verbo $\delta\iota\omicron\kappa\alpha\iota\omicron$ que significa ver com inteligência ($\delta\iota\omicron\kappa\alpha\iota\omicron$), cuidar e olhar por ($\delta\iota\omicron\kappa\alpha\iota\omicron$), considera o Cusano, com efeito, que o Absoluto se determina como uma inteligência criadora e providente, sendo o fim do filosofar a iluminação e divinização ($\delta\iota\omicron\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$) do intelecto humano por assimilação e transmutação na Visio divina. Não se trata, porém, de uma fusão despersonalizante -rejeitando o Cardeal a doutrina averroísta da unidade do intelecto em todos os homens ou aqueloutra, de certos platônicos, da unidade das almas na unicidade da *anima mundi* - mas, pelo contrário, de uma *gnose* possibilitante da própria ipseidade, que restitui a cada um a tarefa prático-poética da realização de si mesmo. Na verdade, na sua *intendo* criadora não visa o pensar divino a universalidade abstracta de um indiferenciado ser, mas a singularidade concreta do existente, “(...) estando com cada um como se de nenhum outro cuidasse”, de tal modo que **existir é ser visto por Deus** e saber-se pelo seu olhar amado e confirmado na própria *haecceidade*”.

¹⁹ Cf. Haas *apud* NOGUEIRA (in: **Mirabilia: Mística e Milenarismo na idade média**, 2012, p. 209): “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 *eiconae Dei*, uma imagem de Deus como vendo tudo”.

²⁰ **De visione dei**, h, cap. I, 5: *Primo loco praesupponendum esse censeo nihil posse apparere circa visum eiconae dei, quin verius sit in vero visu dei.*

²¹ **De docta ignorantia**, w, L. I, cap. II, 8: *Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt.*

²² **De visione dei**, h, praefatio, 3: *Hanc aliquo in loco, puta in septentrionali muro, affigetis circumstabitisque vos fratres parum distanter ab ipsa intuebitisque ipsam, et quisque vestrum experietur, ex quocumque loco eandem inspexerit, se quase 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.*

Cada um fará a experiência de que o olhar do ícone é penetrante e é como se olhasse apenas para si e para mais ninguém. Assim, aquele que está à oriente percebe que o olhar do ícone atinge somente a si, como aquele que está a ocidente percebe que o olhar atinge somente a si e mais ninguém. Michel de Certeau (1987, p.12) interpreta essa cena como um labirinto, onde os olhares atônitos ou sustentados se encontram. Particularmente não a interpretamos dessa forma, porque a ideia de um labirinto remete à noção de alguém que está perdido, e a aflição que vem desse sentimento de se estar num labirinto não provoca uma ascensão do pensamento; causa um certo desespero de encontrar apenas a saída. Preferimos, pois, enxergar essa atmosfera das trocas de olhares como que uma costura ou teia ontológica e até fenomenológica; cumpre um papel de construção, de relação. A linha da costura, nesse sentido, cumpre o papel referente ao desejo de saber que estar presente nessa metáfora. Além disso há outro elemento que é a associação que Certeau faz entre o espaço cénico criado pelo Cusano para conduzir os monges à percepção do olhar absoluto ou experiência mística com a visão mística que Hildegarda de Bingen tem. Entendemos que essa associação pode ser perigosa se não percebermos que há uma distinção fundamental que é o fato de Nicolau não está narrando uma visão que ele tenha tido²³, mas está criando um espaço que possibilitasse aos monges a experiência mística, diferentemente de Hildegarda que está narrando sua própria experiência mística²⁴. Experiência essa que percebemos inclusive como que um êxtase²⁵.

Vejamos, a cena interpretada: o olhar isolado de quem estava à oriente olha para o olhar do quadro, depois olha para o outro olhar de quem estava isolado à ocidente após este ter olhado também para o olhar do quadro. Percebamos que há algo que move os olhares, porque bastava que cada um olhasse para o quadro, mas eles precisam saber se continuam olhados como se o quadro não olhasse para mais ninguém, esse movimento é, pois, o desejo de saber-se olhado unicamente pelo olhar do quadro que faz com que haja o movimento e o diálogo entre os pares ali presentes. Outro detalhe interessante, que faz emergir uma admiração, é o fato de que o olhar do ícone de Deus olha para todos e para cada um e é aqui que se pode afirmar que a mística cusana não é meramente afetiva²⁶, devido não esbarrar apenas na sensibilidade do olhar e, sim, transcender a partir da admiração à especulação (*speculatio*), sendo assim, uma mística especulativa.

²³ É preciso deixar claro que o próprio Nicolau de Cusa afirma na mesma carta já citada nesse artigo (carta, esta, escrita a Gaspar Aindorffer em 22 de setembro de 1452) que ele mesmo não ter experi mentando algum êxtase místico.

²⁴ Certeau (1987, p.12) afirma: “The preface imposes the atmosphere of a place. In its lexicon, verbs that have to do with looking proliferate (see, seem-videri-look, examine, observe, follow with the eyes, fix one's gaze, and so forth). These multiple visual activities are extended little by little to all the actors, resulting in the progressive constitution of a labyrinth not of things but of gazes which meet, astonished or sustained, immobile or traveling, instantaneous or continuous. A fantastic of the gaze haunts this enclosed place, with its accompaniment of surprises, of what is unimaginable and unbelievable. This forest of eyes recalls many ancient visions, including the famous Rhenish one of Hildegard of Bingen, struck by the sudden appearance of a body covered with eyes [see Saint Hildegardis and Schomer]. The gaze fixed on the spectator also has the cultural value of a miracle”

²⁵ No texto que de Hildegarda (2015, p. 161) ao qual nos referimos sobre a visão, trazemos um fragmento do capítulo sobre a quarta visão, onde ela afirma: “Então vi um imenso e sereno esplendor, chamejante, por assim dizer, com muitos olhos, com quatro chifres apontando em direção aos quatro cantos do mundo, o que me foi manifesto no maior mistério, para mostrar-me o segredo do Criador Supremo; e nele apareceu outro esplendor como a aurora, contendo em si mesmo um brilho de púrpura radiante”. Perceba o leitor que a mística renana está falando de uma experiência pessoal, de uma visão que ela mesma foi agraciada.

²⁶ Nogueira trata sobre a relação entre *affectus* e *intellectus* no pensamento de Nicolau de Cusa, e mostra que o *affectus* não pode ser entendido com uma instância simplória, ou apenas um mero sentimento. Ao comentar sobre uma carta que em 1452 Nicolau envia a Aindorffer respondendo ao mesmo sobre se uma alma devota pode somente pela afecção alcançar a Deus, afirma Nogueira (in: **Perspectiva Filosófica**, Vol. I, N. 35, 2011, p. 73-74): “É certo que a pergunta

A perspectiva do olhar sensível do quadro é tão profunda que é a partir desta experiência sensível que Nicolau afirma: “Senhor, nesta tua imagem intuo agora, numa experiência sensível, a tua providência” (*A Visão de Deus*, cap. IV, 9). Com essa providência entende-se que, a partir da experiência de se olhar o ícone e sentir-se olhado por ele, como se não olhasse para mais ninguém, intui-se que o olhar do ícone não abandona, mesmo quando aquele que o contempla muda de lugar. O olhar do ícone não abandona quem quer que o olhe, o que nos leva a intuir que mais perfeitamente é o verdadeiro olhar de Deus que não desampara ninguém. Cuida de cada um como de nenhum outro, ao mesmo tempo que cuida de todos.

Nicolau em *O complemento teológico* (1453)²⁷, num fragmento que é considerado uma variante do seu capítulo 12²⁸ e que segundo Hopkins (1988, p. 785, n. 132) não compõem a versão final da mesma obra, traz de forma nítida o mesmo movimento filosófico presente na construção da cena, mas que aponta alguns elementos assaz interessantes:

Deus deriva de *Theos*, que significa ver, pois Deus vê todas as coisas, e assim através de uma intuição única e fixa vê todas as coisas através de suas diferentes posições, espacial e temporal. E, o que quer que seja por ele intuído, ele vê deste modo, como se ele não visse outra coisa, mas estivesse completamente voltado na direção de ver somente aquela coisa específica e nada mais. Esse modo divino de ver é muito mais verdadeiro do que o modo como o sol brilha totalmente através de todas as janelas, de tal modo que aquele que está em Roma em sua casa, vê o sol brilhar totalmente pela janela, como se o sol não brilhasse por nenhuma outra janela, e então é lícito dizer que brilha por todos os lados e em cada lugar, não obstante apareça por todos os lados para se espalhar totalmente assim naquele lugar em que é visto, como se ele não parecesse ter cuidado de nenhum outro, mas somente daquele em que é visto e não de outro²⁹. (*De theologicis complementis*, Br, tradução nossa)

de Gaspar Aindorffer a Nicolau de Cusa e também a forma como foi conduzida a “disputa dos místicos” leva a compreender o termo *affectus* como um mero sentimento (ou uma mera paixão) desvinculado ou mesmo contraposto a qualquer razão ou ao intelecto, não oferecendo outra alternativa para além desta compreensão dicotômica. Todavia, quando se refere ao *affectus* em Nicolau de Cusa, com exceção dos contextos em específico em que ele próprio faz um contraponto entre os termos (por exemplo, quando se refere ao *affectus*, ao *amor* e ao *intellectus*), estar-se compreendendo-o como amor e este amor não pode ser entendido como um simples sentimento ou um simples impulso irracional, completamente desvirtuado de uma mínima capacidade de discernimento, própria do ser humano”.

²⁷ *De theologicis complementis*. Este texto encontra-se sendo traduzido para o português pelos tradutores José Teixeira Neto, William Davidans Sversutti e Klédson Tiago Alves de Souza.

²⁸ Essa variante está presente na edição crítica de Heidelberg nas páginas 70-75. Quanto a presença desse fragmento na presente edição, explica-nos os editores Riemann e Bormann (1994, p. XIII-XIV): “Tractatus *De theologicis complementis* foliis 68r-78v codicis Bruxellensis a Petro de Erkelenz anno 1453, ut suspicamur, scriptus et correctus plurimum valet in textu constituendo; nam dubitari nequit, quin pluribus locis solus textum sanum praebeat; accedit, quod capitis n. 12, 3-85 verba cum iis, quae in ceteris codicibus sunt, discrepantia «Deus enim a theos dicitur... quae gerit similitudinem dei omnia videntis», a Nicolao non reiecta sed accepta, non per errorem in caput n. 12 irrepsertunt, sed a Nicolao inserta sunt; haec ita esse intellegemus, si ad ea, quae Nicolaus abbati monachisque Tegernsensibus scripsit [...], respexerimus: «... et inserui capitulum quomodo ex ymagine simul omnia et singula videntes, quam depictam habeo, quodam sensibili experimento ducamur ad misticam theologiam...». Nihilominus et capitis n. 12 verba, quae in ceteris codicibus memoriae prodita sunt, chalcographorum prelo commisimus; tractatus *De theologicis complementis* caput n. 12 duabus formis ad hanc mansisse aetatem videtur, quarum una in codicis omnibus praeter Bruxellensem, altera in Bruxellensi exstat”.

²⁹ **De theologicis complementis**, II, 2a, Br: *Deus enim a theos dicitur, quod est videre, quia omnia videt, et ita único intuitu fixo omnia videt per omnes differentias positionis loci et temporis, ita quod omnia, quae intuetur, sic videt, quae non alia videat et totaliter sit conversus ad solum videndum istud et non aliud multo verius, quam sol lucet totaliter per omnes fenestras, ita quod qui est Romae in domo sua, taliter per fenestram videt solem totaliter lucere, ac si per nullam aliam fenestram luceret, et licet sic undique luceat in omni loco, tamen*

Esta obra foi escrita no mesmo ano em que o Cusano escreveu *A visão de Deus*. Neste fragmento percebe-se uma proximidade muito forte no que diz respeito à imagem criada pelo autor com a que foi exposta no fragmento anterior. Assim, parece que a temática da metáfora do olhar lhe estava muito viva. A cena desenhada é a mesma. Um quadro pintado afixado e os monges circunvagantes. Contudo, esse fragmento traz alguns detalhes a mais que incrementam o que Nicolau de Cusa talvez queira transmitir ao leitor ou fazê-lo ter uma experiência do olhar. É o caso dos elementos do espaço e do tempo, do sol e do cuidado. O olhar absoluto que vê a todos torna-se uma experiência particular quando aquele que olha para o olhar do quadro se sente olhado de forma especial, como se o olhar não olhasse para nada mais ou ninguém, apenas para si, mesmo que aquele que olha se mova, o olhar olha fixamente sem contar o tempo. É como se houvesse uma certa imbricação ou confusão entre dois olhares (daquele que olha e do olhar olhado que também olha de volta). Algo no sentido do que o próprio Cusano afirma: “o teu ser visto não é senão o teu ver aquele que te vê” (*A visão de Deus*, V, 13), que dialoga profundamente com o que Mestre Eckhart no sermão 12 afirma: “[...] o que vê e o que é visto com o olho são assim o mesmo. O olho com que vejo Deus é o mesmo olho com que Deus me vê; meu olho e o olho de Deus são *um* olho e *um* ver e *um* conhecer e *um* amar” (2006, p. 105). O olhar absoluto é penetrante e causal daquele que olha ao ponto de percebermos que o esvaziamento ou a não importância da questão espaço-temporal se dá porque o olhar absoluto está no olhar que o olha. Como a experiência é particular daquele que experiencia, a metáfora do sol demonstra que a quem está em sua janela vê o brilho do sol se espalhar e toma conta de todos os recantos de sua casa, e parece que isso só acontece ali; do ponto de vista subjetivo é isso mesmo, é uma experiência de unidade; porém, do ponto de vista do sol ele está se espalhando por todas as outras janelas, de todas as outras casas e de todos os seus recantos. O sol brilha em todas as janelas (unidade) e em cada uma delas (pluralidade). Como num movimento de complicação (*complicatio*) e explicação (*explicatio*). O sol, representando de forma contraída Deus, é complicado quando brilha em todos os lugares e se explica quando brilha em cada um. O último elemento presente, que aproxima-se, outrossim, do fragmento eckhartiano quando neste aparece a dimensão do amor, é o do cuidado. Olhar é cuidar. Nosso coração está onde estiver o nosso olhar. Cuidar é uma *praxis amoris*. Assim, daquele olhar pintado e da metáfora do sol nos é provocada a especulação ou provocação de que: daquela atenção irrestrita e única que aquele que é olhado sente, ele sente que é amado devido toda a atenção recebida, e por isso sente recebido também todo cuidado e todo afeto por parte do olhar afixado. O que nos conduz a intuir como se manifesta o amor através do olhar que nunca abandona.

A partir da experiência que cada um pode fazer do olhar sensível do ícone é que se poderá transcender a sensibilidade e entender que nada pode aparecer em relação ao olhar do quadro que não seja ainda mais verdadeiro, no sentido absoluto, no verdadeiro olhar de Deus, tendo em vista que o olhar contraído segue as paixões do órgão que o representa:

[...] considera que o olhar varia naqueles que vêem, segundo a variedade da sua contracção. Na verdade, o nosso olhar segue as paixões do órgão e do ânimo. Daí que alguém veja ora com alegria e mais tarde com dor e com cólera, veja

undique apparet se totaliter ita ad illum locum effundere, ubi videtur, quod non ad alium, ac si solum de illo, ubi videtur, curam habeat et non de aliis.

ora como criança, depois como adulto e a seguir dum modo grave e senil³⁰. (*A Visão de Deus*, cap. II, 7)

Não há como o olhar não estar ligado às paixões do olho. O modo de perceber do olho é de acordo com seu ânimo. Se se estar triste se vê triste. Aquilo que é olhado reproduz o sentimento daquele que olha ou aquele que olha transfere ao objeto olhado o seu sentimento, isto é, aquele que olha lança sobre o que é olhado sentimentos presentes em si e não propriamente e de forma clara vê as características do próprio objeto visto, isso ao que compete ao modo de olhar do homem, ou o olhar contraído³¹. No mesmo sentido, há também o limite do pintor. A forma artística (neste caso o quadro) não consegue trazer a beleza em si, ela apenas participa da beleza, e participa contraidamente a partir dos limites do artista e do material usado. Assim, temos o olhar contraído de quem olha o quadro, e o olhar do quadro que está contraído porque o seu autor o fez contraidamente.

O quadro cumpre naquele contexto uma mediação experiencial. Portando, o olhar presente no quadro artístico, como destaca André (1997, p. 725) trata de uma estética existencial e “mais do que ao ‘quê’ do representado, é o ‘como’ da representação e do seu aparecimento que se atende”. Então, o quadro em si é secundário, o que naquele contexto está em xeque é a experiência que o olhar do quadro proporciona. É algo de existencial. O que nos propõe pensar quase que como uma fenomenologia do olhar. Como os olhares aparecem ali na cena? Há presente aqui uma figura trinitária: a) o olhar de quem olha, b) o olhar do quadro, c) a relação dos olhares ou os olhos-nos-olhos. A pergunta cerne para o contexto da cena e da experiência existencial, fenomenológica e mística (porque trata de uma experiência transcendental) é: o que ocorre quando estão fixados os olhares de quem olha (criatura) nos olhos do que olhado (Deus)? O que é olhar nesse sentido?

Está presente aqui um dinamismo relacional profundo entre criador e criatura, porque – recuperando o que já dissemos acima ao fazer paralelo entre Nicolau e Eckhart – na medida que Deus vê, as criaturas são vistas; as criaturas veem na medida em que Deus é visto. A metáfora do olhar usada por Nicolau especula na verdade sobre a relação profunda e ontológica entre criatura e criador. É esse movimento que está como pano de fundo epistemológico e filosófico na experiência proposta por Nicolau.

Avançando na especulação proposta nesse texto, vamos como num processo de ascender em busca de entender o movimento filosófico que Cusano faz em busca do olhar divino. Diferente do olhar sensível do homem está o olhar absoluto de Deus. Por mais que se diga sobre Deus ou se especule a partir de um ícone isso não pode ser tido como Deus. Porque Deus é a razão absoluta de todas as razões formáveis³². Deus é unidade simplíssima, ou seja, nele há distinção. Ouvir, ver, falar e ser em Deus é a mesmo. Em Deus tudo coincide:

³⁰ **De visione dei**, h, cap. II, 7: *Advertas post haec visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius; nam sequitur visus noster organi et animi passiones. Unde iam videt aliquis amore et laete, post dolorose et ira cunde, iam pueriliter, post viriliter, deinde seriose et seniliter.*

³¹ O conceito de *Contractio* aparece definido por Nicolau de Cusa em **De docta ignorantia** (h, L. II, cap. IV, 116) quando afirma: “*Contractio dicitur ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud*”. É possível afirmar que o reino da contração é o reino da pluralidade, é o que marca o universos e todas as coisas criadas.

³² **De docta ignorantia**, w. L. I, cap. VIII, 22: “*Et est unitas quae entitas. Deus manque ipsa est rerum entitas. Forma enim essendi est, quare et entitas*”. **De docta ignorantia**, w. L. II, cap. VII, n. 130, p. 52-54, linhas 10-22: *Est igitur unitas universi trina, quoniam ex possibilitate, necessitate complexionis et nexu, quae potentia, actus et nexus dici possunt. Et ex hoc quattuor modos universales essendi collige. Nam est modus essendi, qui absoluta necessitas dicitur, ut scilicet Deus est forma formarum, ens entium, rerum ratio sive quidditas; et in hoc essendi modo omnia in Deo sunt ipsa necessitas absoluta. Alius modus est, ut res sunt in necessitate*

Por isso, ainda que atribuamos a Deus vista, ouvido, gosto, odor, tacto, sentido, razão, intelecto e outras coisas semelhantes segundo razões sempre diferentes, próprias do significado de cada um destes vocábulos, todavia, nele o acto de ver não é diferente do acto de ouvir, de gostar de cheirar, de tocar, de sentir e de compreender. E assim se diz que toda a teologia tem uma natureza circular, dado que um dos atributos se afirma de outro.³³ (*A Visão de Deus*, III, 8)

Com esse direcionamento, é possível ver traços da especulação ascendente do sensível para um pensamento racional que pensa acerca da experiência que lhe fora provocada ao olhar o ícone. É possível notar que Nicolau no cap. IV do *De visione dei* começa a especular sobre a experiência mística do olhar que não abandona, relacionando o olhar de Deus ao seu amor: “E porque onde estão os olhos está o amor, experiencio que me amas, porque os teus olhos estão sobre mim” (*A visão de Deus*, IV, 10). Assim, após elencar vários deleites ou delícias que o homem pode vir a desejar ou saborear, elenca a felicidade eterna como o máximo desejo, felicidade esta que é própria apenas ao Filho de Deus. E, essa felicidade eterna é o máximo absoluto do desejo racional³⁴. Mas se esse movimento já começa aqui, é no cap. VI do *De visione dei* onde Nicolau de Cusa explicita o processo da experiência mística do sensível ao racional:

O teu olhar leva-me, todavia, a considerar como esta imagem da tua face foi, por isso, pintada de uma forma sensível, porque uma face não poderia ter sido pintada sem cor e *a cor não existe sem quantidade*. Vejo, no entanto, não com os olhos carnis, que olham para este ícone, mas com os olhos mentais e intelectuais, a verdade invisível da tua face que na sombra é aqui significada em contracção³⁵. (*A Visão de Deus*, cap. VI, 17)

complexionis, in qua sunt rerum formae in se verae cum distinctione et ordine naturae, sicut in mente; an autem hoc ita sit, videbimus infra. Alius modus essendi est, ut res sunt in possibilitate determinata actu hoc vel illud. Et infimus modus essendi est, ut res possunt esse, et est possibilitas absoluta. Sobre este conceito, muito bem o diz Machetta (1999, p. 825): “El término hace referencia a lo determinado, a lo delimitado, a lo circunscrito. Pero ello se destaca un matiz especial: la realidad contracta no muestra sino una realidad de un orden superior, en cuanto éste ha descendido y se há hecho presente, de un modo peculiar, en un orden o realidad inferior. La contracción marca, precisamente, este descenso. Lo máximo, el principio, lo descendente se da en la creatura, cuyos rasgos propios, respecto de lo máximo, no muestra sino la imperfección que le es inherente: corruptibilidad, divisibilidad, imperfección, diversidad, pluralidade, etc., [...]”.

³³ *De visione dei*, h, cap. III, 8: *Unde quamvis deo visum, | auditum, gustum, odoratum, tactum, sensum, rationem et intellectum et talia attribuamus secundum alias et alias cuiuslibet vocabuli significationum rationes, tamen in ipso videre non est aliud ab audire et gustare et odorare et tangere et sentire et intelligere. Et ita tota teologia in circulo posita dicitur, quia unum attributorum affirmatur de alio [...]*.

³⁴ *De visione dei*, h, cap. IV, 12: *caelestis et altissimi atque maximi regni gloriam immarcescibilem condonare, hereditatis illius, quae solius filii est, participem facere et aeternae felicitatis possessorem constituere, ubi est hortus deliciarum omnium, quae desiderari poterunt, quo nihil melius non solum per omnem hominem aut angelum excogitari, sed nec omni essendi modo esse potest. Nam est ipsa absoluta maximitas omnis desiderii rationalis, quae maior esse nequit.*

³⁵ *De visione dei*, h, cap. VI, 17: *Agit autem intuitus tuus, ut considerem, quomodo haec imago faciei tuae eapropter est sic sensibiler depicta, quia depingi non potuit facies sine colore nec color sine quantitate existit. Sed video non oculis carnis, qui hanc eiconam tuam inspiciunt, sed mentalibus et intellectualibus oculis veritatem faciei tuae invisibilem, quae in umbra hic contracta significatur.*

A partir da experiência sensível de olhar o ícone de Deus nasce a perspectiva da experiência de especular sobre o verdadeiro olhar de Deus. Acima foi afirmado que Deus enquanto infinito não está no âmbito da proporção ou da quantidade, o verdadeiro olhar de Deus está desligado³⁶ de toda e qualquer quantidade, qualidade, tempo e lugar. Isto é, o olhar de Deus é um olhar absoluto. A razão cumpre seu papel quando julga³⁷ conforme sua natureza humana, e o faz humanamente. Não faz errado o homem ao atribuir uma imagem a Deus, pois ele o faz mediante sua razão que o impulsiona a julgar. Afirma Nicolau de Cusa: “quando um homem te atribui uma face, não a procura fora da espécie humana, porque o seu juízo está contraído na natureza humana e ao julgar não abandona a paixão desta contracção” (*A Visão de Deus*, cap. VI, 20). O homem julga a imagem de Deus mediante a si próprio e nisso cumpre ou experiencia a razão como caminho especulativo ascensivo ao divino.

O ponto alto da experiência mística proposta por Nicolau está quando na especulação sobre o divino, sabendo da distância infinita entre Deus e o homem, começa uma sequência de questionamentos e dentre esses, um se sobressai: “E como te darás a mim, se também me não deres a mim?” (*A Visão de Deus*, cap. VII, 25), no silêncio da sua reflexão, a partir de uma inspiração divina, surge: “Sê tu teu e eu serei teu” (*A Visão de Deus*, cap. VII, 25). Interessante que a ordem das palavras é invertida pela inspiração divina, pois a questão que Nicolau levanta é como Deus se dará ao homem sem que o próprio Deus dê o homem a ele mesmo, ou seja, dê ao homem a sua autonomia. Porém, a inspiração divina mostra que não é Deus quem tem que dá o homem a si mesmo, e sim primeiramente o homem deve se pertencer para depois querer Deus. Um movimento evidentemente de retorno do homem a si. Nicolau propõe ao homem um caminho de ordenação para que possa se pertencer: “que os sentidos obedeçam à razão e que a razão domine. Por isso, quando os sentidos servem a razão, eu sou de mim próprio” (*A Visão de Deus*, cap. VII, 26). O homem se pertence quando pela razão ele consegue dominar seus sentidos e estes servem à razão.

Até aqui, construímos um caminho no sentido de perceber o movimento filosófico do percurso do experienciar místico presente n’*A Visão de Deus* que partiu do sensível ao racional. Agora é possível avançarmos num outro movimento que sai do racional (*ratio*) e vai ao intelectual (*intellectus*). Nas nuances do percurso místico podemos identificar como que graus que podem ser simbolizados a partir de um par de conceitos *transfere* e *transsumptio*³⁸ presente n’*A douta ignorância* (I, XII, 33). Ali o Cusano apresenta os graus a partir da matemática mostrando a necessidade de considerar as figuras na sua finitude com suas paixões e razões, depois transferir as razões para figuras infinitas, e por fim, transpor as razões das figuras infinitas para o infinito simples onde não há mais qualquer figura. Esse passo que estamos dando n’*A visão de Deus* corresponde ao segundo momento, pois aquelas imagens finitas terão suas razões transferidas para outra lógica que obedece à coincidência dos opostos, a saber o *intellectus*.

Neste ponto é importante perceber que a especulação faz parte da experiência racional, porém, deve-se atentar que a racionalidade obedece a uma lógica comparativa e nesta está o aspecto da quantidade e da separação³⁹. No capítulo VI Nicolau de Cusa inicia um preâmbulo para a

³⁶ *De visione dei*, h, cap. VI, 17: *Quae quidem facies tua vera est ab omni contractione absoluta. Neque enim ipsa est quanta neque qualis neque temporalis neque localis. Ipsa enim est absoluta forma, quae et facies facierum.*- *Idem*, cp, cap. IX, 35: *Nec tamen moveris nec quiescis, quia es superexaltatus et absolutus ab omnibus illis, quae concipi aut nominari possunt.*

³⁷ *De docta ignorantia*, w, L. I, cap. I, 2: *[...] quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit.*

³⁸ Cf. SOUZA; TEIXEIRA NETO, 2017, p. 43-80. Nesse artigo apresentamos uma importante discussão dentro do contexto da filosofia de Nicolau de Cusa acerca da discussão sobre o conceito de *transsumptio* e o uso de enigmas como uma saída para um discurso sobre do princípio primeiro.

³⁹ Já no *De docta ignorantia*, primeira obra de cunho especulativo-filosófico que projetou Nicolau de Cusa na história da filosofia, afirma-se que não há proporção entre o infinito e o finito, pois toda investigação está no âmbito da proporção

discussão de uma nova lógica de especulação que deve ser fora do âmbito da quantidade ou da separação. Essa nova lógica é a do intelecto, ou a lógica da coincidência dos opostos:

Em todas as faces aparece a face das faces de modo velado e enigmático. Não aparece a descoberto, enquanto se não penetra, para além de todas as faces, num secreto e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face. Esta escuridão, névoa, trevas ou ignorância em que mergulha aquele que procura a tua face quando supera toda a ciência e conceito, é aquela aquém da qual a tua face não pode ser vista senão veladamente⁴⁰. (*A Visão de Deus*, cap. VI, 21)

Deus não aparece de modo desvelado, aparece de forma velada para além da ciência e do conceito, ou seja, para além da razão. Deve ser por isso que racionalmente não se pode compreender Deus como ele O é. Se faz necessário ultrapassar a lógica da razão que separa e conceitua para continuar a specular essa experiência mística do olhar, isto é, atingir a lógica da coincidência dos opostos em que Deus se manifesta, outrossim, ainda de modo velado.

No início do capítulo IX do *De visione dei* Nicolau de Cusa aponta o que seja a lógica do intelecto quando se admira de como na virtualidade visual de Deus coincidem o universal com o singular, mostrando assim que em Deus os opostos coincidem. Porém, é no passo 36 do mesmo capítulo que confirma a tese de que além da lógica da razão, que separa os opostos, há uma lógica do intelecto que une. Afirma o autor: “Por isso experiencio como é necessário entrar na escuridão, admitir a coincidência dos opostos sobre toda a capacidade racional [...]”. A lógica do intelecto é a que permite a *Coincidentia Oppositorum*. Esta nova lógica é apresentada através da metáfora do muro do paraíso em que Deus habita, mesmo que de modo velado. É para além deste muro que Nicolau diz ser possível ver Deus desvelado, ou seja, Deus se mostra na impossibilidade, ou melhor, Deus está aonde se depara a impossibilidade para o homem: “é para lá da coincidência dos contraditórios que poderás ser visto e nunca aquém dela. E se a impossibilidade é necessidade no teu olhar, Senhor, nada há que o teu olhar não veja” (*A Visão de Deus*, cap. IX, 37). Em Deus não há distinção entre ver, ter e ser porque Deus é a simplicidade absoluta, e a *Coincidentia Oppositorum* é o muro que indica onde Deus está. Porém, cabe specular acerca do que seja essa coincidência que é posta como muro. No capítulo X do *De visione dei* é perceptível que Nicolau conduz o leitor para que compreenda que Deus está para além do muro do paraíso. O muro circunda Deus, mas não é Deus. A *Coincidentia Oppositorum* não é Deus:

comparativa - *Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit. Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est (De docta ignorantia, w, L. I, cap. I, 3)* - seja ela fácil ou difícil, que tenha excedido ou excedente. Assim, não é por acaso que no início de seu prefácio ao *De visione dei* Nicolau afirme que é necessário recorrer a comparação se se pretende conduzir às coisas divinas por vias humanas. Toda comparação está para quantidade, dada uma coisa que não seja o próprio infinito é possível se ter algo maior: “Portanto, medida e medido, por mais iguais que sejam, permanecem sempre diferentes” (*A visão de Deus*, cap. III, 9).

⁴⁰ *De visione dei*, h, cap. VI, 21: *In omnibus faciebus videtur facies facierum velate et in aenigmate. Revelate autem non videtur, quamdiu super omnes facies non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptu faciei. Haec enim caligo, nebula, tenebra seu ignorantia, in quam faciem tuam quaerens subintrat, quando omnem scientiam et conceptum transilit, est, infra quam non potest facies tua nisi velate reperiri.*

E assim aqueles que se aproximam de ti deparam com o muro que circunda o lugar em que habitas na coincidência. Com efeito, o agora e o então coincidem no círculo do muro do Paraíso. Mas tu, Deus meu, que és a eternidade absoluta, existes e falas para além do agora e do então.⁴¹ (*A Visão de Deus*, cap. X, 42)

Em Deus todas as coisas coincidem, porém, Deus não é a *Coincidentia Oppositorum*, Deus se encontra para além dela e nunca aquém. O muro O circunda, mas não quer dizer que seja o local onde Deus possa ser visto desvelado, pelo contrário, no muro do paraíso Deus é visto veladamente em sua coincidência. Isto porque Deus é inefável e ininteligível. É preciso entender que para Nicolau de Cusa é complexo afirmar o que Deus é ou o que ele não é, tendo em vista a sua anterioridade com relação a qualquer um dos modos de discurso, seja ele afirmativo ou negativo.

Dado todo o processo de especulação acerca do ícone de Deus que nosso filósofo propõe em sua obra *De visione dei*, é possível afirmar que a partir de uma única ação que é a de olhar para o quadro pode-se especular sobre o princípio, que é o olhar de Deus. Há presente no que concerne à obra passos ou gradações de especulação que parte do sensível ao intelectual (passando pelo racional) e para além, a impossibilidade, e é aí aonde Deus habita desveladamente de forma simplíssima. Se faz necessário ultrapassar o muro do paraíso para ver Deus como ele é. Porém, como comunicar essa visão beatífica e mística se a linguagem está no âmbito da razão e a lógica da razão ainda não consegue dizer nada de Deus? Eis um paradoxo importante no âmbito da filosofia cusana. Como crer nessa unidade absoluta quando a ignoramos? Essa mesma questão Nicolau a trabalhou no *Dialogus de deo absconditus* (1453)⁴² no sentido de nos apresentar o que interpretamos como o último grau desse processo místico que é o movimento de perceber Deus além daquilo que se pode dizer. Vejamos uma pequena parte inicial do diálogo:

Gentil: Vejo-te assim prostrado, com grande devoção, a derramar lágrimas de amor, não fingidas, mas sinceras; dize-me quem és tu?

Cristão: Sou cristão.

G: A quem adoras?

C: A Deus.

G: Quem é esse Deus que adoras?

C: Não sei.

G: Como é que adoras tão seriamente o que ignoras?

C: Adoro porque ignoro.

G: Admiro-me que um homem se afeiçoe por aquilo que ignora.

C: Pois é muito mais para admirar que um homem se afeiçoe àquilo que julga saber⁴³. (*O deus escondido*, 1964, p. 440)

⁴¹ *De visione dei*, h VI, cap. X, 42: *Nam nunc et tunc sunt post verbum tuum et ideo accedenti ad te occurrunt in muro, qui circumdat locum, ubi habitas in coincidentia. Coincidit enim nunc et tunc in circulo muri paradisi. Tu vero, deus meus, ultra nunc et tunc exsistis et loqueris, qui es aeternitas absoluta.*

⁴² Existem duas traduções para a língua portuguesa dessa obra, uma em Portugal feita por Alberto Alves de Souza, publicada na *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 20, Fasc. 4, No V Centenário de Nicolau de Cusa (Oct. - Dec., 1964), p. 436-453; e uma no Brasil publicada na *Scintilla* – revista de filosofia e mística medieval. Curitiba: Faculdade de Filosofia. São Boaventura, v.1, n.1, 2004.

⁴³ *Dialogus de deo abscondito*, h. IV, 1-2: *GENTILIS: Video te devotissime prostratum et fundere amoris lacrimas, non quidem falsas sed cordiales. Quaero, quis es? CHRISTIANUS: Christianus sum. GENTILIS: Quid adoras? CHRISTIANUS: Deum. GENTILIS:*

Esse trecho resume bem o percurso místico que o Cusano indica. É preciso salientar que esta obra é do mesmo ano que *A visão de Deus*, e dialoga bem com o caminho que traçamos. É na ignorância da palavra perfeita que não conseguimos dizer o que é Deus, nem o que não é com precisão. Lembremos que o termo ignorância tem a acepção que tem na *Douta ignorância*, isto é, não é uma carência de conhecimento, mas é um saber de não saber. Nesse sentido, é reconhecer que sobre Deus ou sobre a experiência mística com ele nada pode ser dito que diga totalmente sobre o mesmo ou a mesma, respectivamente. No maior esforço que podemos fazer, com os recursos pedagógicos e metafóricos propostos por Nicolau de Cusa, podemos chegar, por meio do intelecto, ao muro do paraíso, à coincidência dos opostos, e diante de tal experiência mística, resta apenas o silêncio.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O silêncio advindo dessa experiência não é sinal de carência de palavras, mas é sinal que diante da experiência de amor sentida a partir do olhar amoroso de Deus, o ser humano não é capaz de formular uma palavra que abarque a experiência. Assim, interpretamos esse silêncio em sua relação com um outro conceito caro a Nicolau de Cusa, que é o de conjectura. Pois, a palavra é o que resta ao homem quando quer expressar sua experiência, nesse sentido a palavra proclamada é uma conjectura. A ideia de conjectura surge primeiro no *De docta ignorantia* a partir do momento em que o Cusano aprofunda a *disproportio* entre a mente divina (infinita) e a mente humana (finita), mostrando, pois, por isso que a verdade é inatingível. No entanto, a origem desse conceito é explicitada com mais exatidão e aprofundamento no *De coniecturis*. Nicolau de Cusa faz uma analogia afirmando que a origem da conjectura é a nossa mente, como a origem do mundo real é a razão divina infinita. A chave de leitura para a compreensão desse movimento intelectual é o conceito de participação, pois a mente humana participa como imagem de Deus (*viva imago dei*) da fecundidade criadora, e de si mesma, enquanto imagem, deriva entidades racionais semelhantes a entidades reais. Assim, afirma Cusano: “A mente humana é forma conjectural do mundo, como aquela divina é [forma] real”⁴⁴. Precisamos perceber que a entidade absoluta é toda a possibilidade de ser e todo o ser em tudo que é, e a mente humana, que está no âmbito do finito, é tudo o que pode ser de modo conjectural. Em suma, o conceito de conjectura presente no *De coniecturis* é o esforço para investigar e explicitar um caminho possível em que a mente humana, humanamente ou finitamente, possa se vincular à verdade inapreensível. Assim sendo, concluímos com Nicolau: “a conjectura é, portanto, uma afirmação positiva que participa da verdade na alteridade”⁴⁵.

Por fim, queremos encerrar esse artigo com uma imagem interessante feita por Nicolau de Cusa no final do capítulo X d’*A visão de Deus* (X, 42) onde ele diz:

Quis est deus quem adoras? CHRISTIANUS: Ignoro. GENTILIS: Quomodo tanto serio adoras quod ignoras? CHRISTIANUS: Quia ignoro, adoro. GENTILIS: Mirum video hominem affici ad id quod ignorat. CHRISTIANUS: Mirabilis est hominem affici ad id, quod se scire putat.

⁴⁴ *De coniecturis*, hIII, I, I, 5.

⁴⁵ *De coniecturis*, hIII, I, XI, 57.

E assim aqueles que se aproximam de ti deparam com o muro que circunda o lugar em que habitas na coincidência. Com efeito, o agora e o então coincidem no círculo do muro do paraíso. Mas tu, Deus meu, que és a eternidade absoluta, existes e falas para além do agora e do então⁴⁶.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, João Maria. Introdução. in: NICOLAU DE CUSA. **A visão de Deus**. Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- BLANC, Mafalda de Faria, A construção da visão em Nicolau de Cusa. In: **Philosophica**, 14. Novembro de 1999, p. 31-49.
- CUSA A GASPARD AINDORFFER. Brixen, 22 septembre 1452. In: VANSTEENBERGHE, Edmond. **Autour de la docte ignorance** - une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Münster, 1915. p.111-113.
- ECKHART, Mestre. Sermão 12: Qui audit me non confundetur. In: ECKHART, M., **Sermões alemães: sermões 1 a 60**. Tradução e introdução, Enio Paulo Giachini. Revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 102-105.
- GASPAR AINDORFFER A CUSA, Avant le 22 septembre 1452. In: VANSTEENBERGHE, Edmond. **Autour de la docte ignorance** - une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Münster, 1915. p. 109-111.
- HILDEGARDA, Santa. **Scivias: (scito vias domini): conhece os caminhos do senhor**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulus, 2015
- KUES, Nikolaus von. **Philosophisch-Theologische Werke**. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2002. Band I: *De docta ignorantia*.
- LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. 3ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2011;
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. O *De visione Dei* como expressão da experiência religiosa em Nicolau de Cusa. IN: **Scintilla**. Revista de Filosofia e mística medieval. Vol. 3 – nº1 – jan./jun. 2006; p. 55-71.
- _____. Entre o affectus e o intellectus: a experiência humana do divino no pensamento de Nicolau de Cusa. **Perspectiva Filosófica** – Revista dos Programas de Pós-graduação em

⁴⁶ **De visione dei**, h. VI, X, 42: [...]*et ideo accedenti ad te occurrunt in muro, qui circumdat locum, ubi habitas in coincidentia. Coincidit enim nunc et tunc in circulo muri paradisi. Tu vero, deus meus, ultra nunc et tunc existis et loqueris, qui es aeternitas absoluta.*

A mística especulativa a partir da metáfora do olhar em *De visione dei* de Nicolau de Cusa
ALVES DE SOUZA, Klédson Tiago

Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e da Universidade Federal da Paraíba. Vol. I, N. 35, 2011. p. 73-90.

_____. Nicolau de Cusa: Olhar e Mística. In: **Mirabilia**, 14. Mística e Milenarismo na Idade Média/Mística y Milenarismo en la Edad Media/Mystic and Millenarianism in Middle Ages. ROSSATTO, Noeli Dutra (org.). Jan-Jun 2012/ISSN 1676-5818.

_____. O olhar e a reflexão sobre o Outro em *De visione dei* de Nicolau de Cusa. In: NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. **Contemplatio**: Ensaios de filosofia medieval. Campina Grande/PB: EDUEPB, 2013. p. 171-192.

NICOLAI DE CUSA. **De deo abscondito**. In: NICOLAI DE CUSA. **Opuscula I: De deo abscondito, De quaerendo deum, De filiatione dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi, 1959.

_____. **De coniecturis**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. III. Edidit J. Koch et C. Bormann. Hamburgi: Felicis Meiner, 1972.

_____. **De theologicis complementis**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. X, Opuscula II, Fasciculus 2 a. Ediderunt Adelaida Dorothea Riemann et Carolus Bormann. Hamburgi: Felicis Meiner, 1994

_____. **De visione Dei**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. VI. Edidit A. D. Riemann. Hamburgi: Felicis Meiner, 2000.

NICOLAU DE CUSA. **A Doutra Ignorância**. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **A Visão de Deus**. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. **De deo abscondito/O Deus escondido**. Trad. Alberto Alves de Souza. Revisão, introdução e notas: Júlio Fragata. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. No V centenário de Nicolau de Cusa. Tomo XX, Fasc. 4. Braga (Outubro/Dezembro 1964), p. 436-453

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.

MACHETTA, Jorge Mario. Nicolás de Cusa: perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de dios. In: **Veritas**, Vol. 44, n. 3, Porto Alegre: PUC, 1999. p. 823-830.

DOI: [10.25244/uf.v13i1.2402](https://doi.org/10.25244/uf.v13i1.2402)

A mística especulativa a partir da metáfora do olhar em *De visione dei* de Nicolau de Cusa
ALVES DE SOUZA, Klédson Tiago

PLATÃO. **O banquete**. Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

RIEMANN, Adelaida Dorothea; BORMANN, Carolus. Praefatio. In: NICOLAI DE CUSA. **De theologicis complementis**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. X, Opuscula II, Fasciculus 2 a. Ediderunt Adelaida Dorothea Riemann et Carolus Bormann. Hamburgi: Felicis Meiner, 1994, p. IX-XXV.

VANSTEENBERGHE, Edmond. **Autour de la docte ignorance** - une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915