

ISSN 1984 - 5561



**incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura  
diálogo - democratização do saber filosófico**



ISSN 1984 – 5561

*DOSSIÊ*

*FILOSOFIA E MÍSTICA*

ANO 13, NÚMERO 1, 2020

DOI: 10.25244/tf.v13i1

Revista Acadêmica de Filosofia  
Departamento de Filosofia  
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte  
Campus Caicó  
Caicó – RN



## UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

### **Reitor**

Prof. Dr. Pedro Fernandes Ribeiro Neto

### **Vice-reitora**

Profa. Dra. Fátima Raquel Rosado Moraes

### **Diretor do Campus Caicó**

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

### **Coordenador do Curso de Filosofia**

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva

### **Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO/UERN**

Prof. Dr. José Teixeira Neto

### **Capa**

Luli Esteves

### **Revisão**

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

### **Contatos**

[trilhasfilosoficas@uern.br](mailto:trilhasfilosoficas@uern.br)

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

### **Como citar este número**

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. In: **Trilhas Filosóficas**: Dossiê Filosofia e Mística, v. 13, n. 1, 2020, p. XX-XX. Disponível em: url completa. DOI: <https://doi.org/10.25244/tf.v13i1>. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do  
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

**Editor-Chefe**

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

**Editor Assistente**

Klédson Tiago Alves de Souza (FCST)

**Conselho Editorial**

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)  
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)  
José Teixeira Neto (UERN)  
Klédson Tiago Alves de Souza (FCST)  
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)  
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

**Conselho Científico Nacional**

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)  
Aldo Dinucci (UFS)  
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)  
Antonio Lisboa (UFCG)  
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Dax Moraes (UFRN)  
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)  
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSM)  
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)  
Filipe Ceppas (UFRJ)  
Flávio Carvalho (UFCG)  
Fransmar Costa Lima (UMESP)  
Gilvan Fogel (UFRJ)  
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)  
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)  
Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)  
Jorge Miranda de Almeida (UESB)  
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Luciano Silva (UFCG)  
Marcio Gimenes de Paula (UnB)  
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)  
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)  
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)  
Miguel Antonio do Nascimento (UFPB)  
Narbal de Marsillac (UFPB)  
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)  
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)  
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)  
Robson Costa Cordeiro (UFPB)  
Rossano Pecoraro (UNIRIO)  
Sílvio Gallo (UNICAMP)  
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)  
Ulysses Pinheiro (UFRJ)  
Walter Omar Kohan (UERJ)

### **Conselho Científico Internacional**

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)  
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)  
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)  
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)  
Rita María Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)  
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

## INDEXADORES



PKP|INDEX



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença  
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhamento 4.0 Internacional.*

**TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI 10.25244/tf**

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó  
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)  
[trilhasfilosoficas@uern.br](mailto:trilhasfilosoficas@uern.br)

*Trilhas Filosóficas*

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> <i>Klédson Tiago Alves de Souza</i>	<b>9</b>
<b>História da mística e modernidade do sublime</b> <i>Eduardo Guerreiro Brito Lasso</i>	<b>13</b>
<b>Hildegard von Bingen e Elisabeth von Schönau: a correspondência (Cartas 201-201r) entre duas místicas visionárias do século XII</b> <i>Ana Rachel Gondim Cabral de Vasconcelos Maria Simone Marinho Nogueira</i>	<b>35</b>
<b>La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín</b> <i>Alexia Schmitt</i>	<b>55</b>
<b>Sem imagem, sem mediação, sem comparação – Uma abertura para dentro do pensamento de Eckhart</b> <i>Enio Paulo Giachini</i>	<b>79</b>
<b>A alegria do desprendimento em Mestre Eckhart</b> <i>Saulo Matias Dourado</i>	<b>93</b>
<b>Distinción e indistinción del ejemplar y la imagen: Eckhart y Cusano</b> <i>Claudia D'Amico</i>	<b>111</b>
<b><i>Fiat lux. Anima del mundo, natura e creazione nell'opera di Nicola Cusano</i></b> <i>Andrea Fiamma</i>	<b>129</b>
<b>A mística especulativa a partir da metáfora do olhar em <i>De visione dei</i> de Nicolau de Cusa (1401-1464)</b> <i>Klédson Tiago Alves de Souza</i>	<b>147</b>
<b>El valor de la experiencia mística en el pensamiento de Marcilio Ficino</b> <i>Andrea Paul</i>	<b>167</b>

**Libre Albedrío, libertad cristiana y misticismo en el pensamiento temprano de Martín Lutero** 189  
*Paula Pico Estrada*

**Henri Bergson e a descoberta do misticismo como método em filosofia** 217  
*Rildo da Luz Ferreira*

### Tradução

**CATAPANO, Giovanni. Na origem da imperscrutabilidade do princípio: Plotino e Agostinho** 237  
*Tradução de Fabrício Klain Cristofoletti*

**NICOLAU DE CUSA. Tu quem és? O princípio** 243  
*Tradução de José Teixeira Neto, William Davidans Sversutti e Klédon Tiago Alves de Souza*

### Fluxo Contínuo

**Escrita do eu e inscrição narcísica em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus** 259  
*Jacqueline Oliveira Leão*

**Arendt, Voegelin e a análise sobre os movimentos totalitários: diferentes pressupostos filosóficos** 275  
*Rodolfo Rodrigues Medeiros*  
*Galileu Galilei Medeiros de Souza*

**A filosofia e seu ensino** 303  
*Gilvan Fogel*

## EDITORIAL

O mundo vive um momento muito difícil e triste em sua história. Estamos diante de uma complexa pandemia de COVID-19 que tem revelado-nos o verdadeiro rosto egoísta de um sistema ao qual estamos submetidos e que não somente nos explora, mas vai até o limite dessa exploração em suas duas bases: o homem e a natureza. A desnaturalização do homem e a desumanização da natureza, fruto da modernidade, talvez tenha sido um gatilho para esse desastre que estamos assistindo e que ainda não sabemos como lidar. A pandemia nos des-velou um cenário de tempestade onde todos e todas estamos a enfrentando, porém enfrentamo-la de barcos diferentes, e alguns estão sem um barco sequer. O Brasil já passou das 120 mil mortes por COVID-19. É lamentável que isso esteja ocorrendo.

Apesar desse momento triste da pandemia e seus efeitos, é com profunda alegria e espírito filosófico que a Revista *Trilhas Filosóficas* inicia mais um ciclo de publicações. Temos o orgulho de abrir o ano de 2020, em seu volume 13, número 1, com este *Dossiê Filosofia e Mística*. Neste número inauguramos o novo *modus operandi* da revista, a saber: publicaremos os fluxos contínuos dentro de dossiês. Todos os números, a partir deste, serão organizados por meio de dossiês, porém, terão a seção de fluxo contínuo anexada aos mesmos, no intuito de garantir as publicações de artigos que forem submetidos e, após avaliação duplo-cega, devidamente aprovados. Este número está dividido, pois, em três seções, a saber: seção de artigos do Dossiê, seção de traduções e seção de artigos de Fluxo Contínuo. Esperamos que o leitor possa fazer um mergulho profundo, quiçá uma experiência de si, no pensamento místico-filosófico. Aqui, nesse editorial, tomamos o termo mística como um movimento transcendental que é próprio do homem, é uma dimensão de seu ser. Cada artigo com muito esmero e fineza tenta apresentar muito mais do que simples caminhos conjecturais, apresenta modos de vida que nascem a partir da filosofia.

Para abrir este número, na seção dos artigos do Dossiê, apresentamos o título *História da mística e modernidade do Sublime* de **Eduardo Guerreiro Brito Losso**. Nesse artigo o autor traz a arquitetônica filosófica do conceito de mística a partir dos vários tipos de teologia mística e estética do sublime. É, de fato, um mergulho para além do sentido gramatical do termo mística, é uma ida ao fundo da alma e lá fazer uma experiência do sublime ao longo da história medieval, bem como da história moderna. Nossa segundo artigo é *Hildegard von Bingen e Elisabeth von Schönau: a correspondência (Cartas 201-201r) entre duas místicas visionárias do Séc XII* produzido em co-autoria por **Ana Rachel Gondim Cabral de Vasconcelos** e **Maria Simone Marinho Nogueira**. Neste artigo, as autoras a partir de cartas trocadas entre Hildegard von Bingen (1098-1179) e Elisabeth von Schönau (1129-1164) apresentam a relação de amizade entre ambas, bem como mostram a influência da Sibila do Reno sobre a Elisabeth e delimitam algumas das suas diferenças, inclusive no que se refere à mística. O terceiro texto é de **Alexia Schmitt**. Com o título *La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín* a autora apresenta-nos três grandes coincidências entre a mística de Nicolau de Cusa e o pensamento de Agostinho. A primeira é que antes do momento místico é necessário preparar-se para conhecer o que se busca amar. A segunda é sobre a infinitude divina, e sua incompreensibilidade que culmina com uma doura ignorância. Ao passo que a autora verifica que ao aprofundar o significado de incompreensibilidade divina e doura ignorância em cada um destes pensadores, veremos que eles adquirem alcances diferentes. A terceira e última coincidência é que para ambos sem o amor não se alcança a posse perfeita nem a assimilação ao exemplar, isto é, tanto o conhecimento como o amor são necessários para alcançar a verdadeira união com Deus. Na sequência, o quarto artigo é de **Enio Giachinni**, sob o título *Sem imagem, sem mediação, sem comparação – uma abertura para dentro do pensamento de Eckhart*. O título é uma proposta de comentário a três sermões de Mestre Eckhart com o intuito de conduzir o leitor a percorrer a trilha do pensamento eckhartiano. Nesse sentido, o autor nos propõe pensar a partir

## EDITORIAL

de Eckhart a alma humana como imagem (Bild) do protótipo originário (Urbild), Deus, bem como essa mesma alma como semelhança, que precisa ser trabalhada para unificar-se com seu criador. Em seguida, temos o artigo *A alegria do desprendimento em Mestre Eckhart* de **Saulo Matias Dourado**. Neste texto à luz da analogia de que se Deus for bondade, caberia ao homem ser maximamente bom e se Deus for justiça, caberia ao homem ser maximamente justo, o autor busca aprofundar e problematizar a ausência de determinação da natureza humana, bem como o tornar-se maximamente desprendido (*Abgeschiedenheit*) de ser, assim como Deus o é, já que o mesmo não o pode ser definido, dada a sua anterioridade às coisas. Nossa sexto artigo é de **Claudia D'Amico** com o título *Distinción e indistinción del ejemplar y la imagen: Eckhart y Cusano*. A autora aborda a controvérsia entre Wenck e Nicolau de Cusa. Este sendo acusado por aquele de cometer os mesmos erros que algumas doutrinas condenadas, de modo particular a de Mestre Eckhart. Nesse sentido, D'Amico destaca especialmente a objeção que aparece como “quarta conclusão” que atende ao tema da identidade entre o exemplar e a imagem e as relativas consequências à possibilidade de divinização da alma. A partir disto, explica a noção de imagem em Eckhart a fim de traçar alguns vínculos de semelhança e diferença com o apresentado pelo Cusano no escrito questionado e consequentemente extrair algumas conclusões acerca da consideração do objetor. O sétimo artigo está sob o título de *Fiat lux. Anima del mondo, natura e creazione nell'opera di Nicola Cusano* de autoria de **Andrea Fiamma**. Neste texto, o autor mostra a reelaboração dos lineamentos da doutrina filosófica de Platão e Aristóteles feito por Nicolau de Cusa, no sentido de aprofundar como Cusano redefine o conceito platônico de alma do mundo e aquele aristotélico de natureza com o intuito de apresentar uma metafísica da criação que não rejeite a filosofia antiga, mas que a leve à perfeição numa nova síntese cristã. O oitavo texto é por conta de **Klédson Tiago Alves de Souza** (este que vos escreve), que sob o título *A mística especulativa a partir da metáfora do olhar em De visione dei de Nicolau de Cusa (1401-1464)* 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”, e assim dentro do âmbito da filosofia de Nicolau de Cusa, o autor 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. No nono, **Andrea Paul** com o título *El valor de la experiencia mística en el pensamiento de Marsilio Ficino* busca desenvolver o problema do amor e da mística no pensamento de Marsilio Ficino fazendo um percurso pelas suas principais teorias: sua cosmología e sua concepção sobre a natureza humana, sua teoria sobre a *prisca theologia*, vinculada à sua defesa de uma *pia philosophia* e, por último, o furor divino e a melancolia em sintonia com a experiência mística. A autora desenvolve também o significado do amor em relação com a beleza, compreendendo que o amor não é outra coisa que desejo de beleza e a beleza, por sua vez, não é outra coisa que o esplendor da bondade divina. Assim sendo, segundo a autora, será possível avaliar até que ponto em cada uma das teorias mencionadas, encontra-se relação com a contemplação e a via mística dirigida até o conhecimento da divindade. Feito esse percurso, será possível por fim, examinar o papel que o misticismo desempenha no pensamento de Marsílio Ficino. O décimo artigo, da primeira seção, cujo o título é *Libre albedrío, libertad cristiana y misticismo en el pensamiento temprano de Martín Lutero* de autoria de **Paula Pico Estrada**; investiga, por sua vez, a presença das noções de livre arbítrio e de liberdade agostinianas em duas obras de Lutero, em relação ao seu constante interesse por um trabalho anônimo de mística, *Teología germánica*. Com este fim se analiza a *Cuestión disputada acerca de la fuerza y de la voluntad del hombre sin la gracia* de 1516, (2) se mostra que a questão supõe a distinção agostiniana entre livre arbítrio e liberdade; (3) se apresenta a noção de liberdade própria da *Teología germánica* e (4) se determina-se a presença da dita noção em *La libertad del cristiano* (1520). No décimo primeiro texto, **Rildo da Luz Ferreira**, sob o título *Henri Bergson e a descoberta do misticismo como método em filosofia*, pretende mostrar como, ao final da obra e da vida de Bergson, a temática religiosa surge como campo privilegiado para a realização e a compreensão da totalidade e da essência do projeto refundador da filosofia. O autor preocupa-

## EDITORIAL

se também com a indagação bergsoniana acerca da morte da religião como agente ativo no diálogo intelectual ocidental.

Na seção de tradução, temos a obra *Quem és tu? O princípio* de Nicolau de Cusa (1401-1464) datada de 1459, de domínio público. A obra foi traduzida por **José Teixeira Neto, William Davidans Sversutti e Klédson Tiago Alves de Souza**. Ainda nessa seção, contamos com a tradução do artigo *Na origem da imperscrutabilidade do princípio: Plotino e Agostinho* de Giovanni Catapano. A obra está publicada originalmente na *Endoxa – Prospettive sul presente*, n. 23, pp. 45-51, jan. 2020. Quem assina a tradução, com a devida autorização do autor, é **Fabrício Klain Cristofoletti**.

Na seção de artigos de Fluxo Contínuo, contamos com o artigo *Escrita do Eu e inscrição narcísica em Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de **Carolina Maria de Jesus de Jacqueline Oliveira Leão**. A autora se propõe travar um diálogo entre Literatura e Psicanálise, por meio da obra ficcional, *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus. O recorte que foi dado à análise centra-se, sobretudo, nas questões teórico-literárias que se acercam da escrita do eu, especificamente, dos escritos nomeados por diário e autobiografia, e o desdobramento da leitura de tais produções na perspectiva psicanalítica, mais precisamente sobre a esteira teórica de Sigmund Freud. Logo após, os autores **Rodolfo Rodrigues Medeiros e Galileu Galilei Medeiros de Souza** apresentam, no artigo *Arendt, Voegelin e a análise sobre os movimentos totalitários: diferentes pressupostos filosóficos*, de forma profunda e extensa algumas das características da perspectiva filosófica de Hannah Arendt e Eric Voegelin bem como de algumas das suas reflexões a respeito dos elementos que colaboraram para o advento dos movimentos totalitários. O desenvolvimento desse objetivo se dá a partir do esforço em responder duas questões. A primeira “quais as características da atividade filosófica de acordo com as visões de Arendt e de Voegelin?” e a segunda é “quais fatores contribuíram para o surgimento e ascensão dos regimes totalitários na Europa do século XX?”. E, para encerrar de forma magistral este grandioso e potente (cheio de vida, cheio de vontade de viver e transcender) número, temos o texto *A filosofia e seu ensino* de **Gilvan Fogel**. O texto foi originalmente escrito para a Aula Magna de abertura do semestre 2020.1 do Departamento de Filosofia da UERN, Campus Caicó, que ocorreu no dia 09/09/2020. Este texto apresenta a filosofia como um bálsamo ao existir. O objetivo de Fogel é conduzir ou convidar o leitor/ouvinte a um percurso possível da filosofia como compreensão de realidade enquanto fundamento. Filosofia como gênese, como aquela que sempre nasce e é a fonte própria desse nascimento, e isso não é coisa banal, mas é de fato, um acontecimento. Ao passo que faz o leitor pré-saborear dos sentidos filosóficos presente em seu texto, Fogel apresenta o caminho prático do ensino dessa delícia que é a filosofia: ler os textos dos filósofos. Com efeito, ensinar filosofia não é fazer da aula historiografia, catalogação de dados e informações, mas, antes, o professor deve possibilitar ao estudante o mesmo espírito com que os filósofos escreveram os textos filosóficos. Aula de filosofia não é outra coisa que realizar a leitura dos textos dos próprios filósofos meditativamente, com lentidão e vagar, deixando de lado, ou lendo pouco a bibliografia secundária ou comentadores.

Parafraseando o general romano Pompeu que no século I a.e.c. encorajava seus marinheiros com a expressão: “*Navigare necesse, vivere non est necesse*”, digo: “Filosofar é necessário, viver não é necessário”. Posto tudo isso, desejo a você leitor ou leitora da *Trilhas Filosóficas* a possibilidade de um engajamento profundo nos excelentes textos presentes nesse número; sejam-lhe um símbolo de provocação.

Prof. Me. Klédson Tiago Alves de Souza (FCST)  
*Editor Auxiliar da revista Trilhas Filosóficas*  
*Coordenador do Dossiê Filosofia e Mística*



**HISTÓRIA DA MÍSTICA E MODERNIDADE DO SUBLIME**

[HISTORY OF MYSTICISM AND MODERNITY OF THE SUBLIME]

**Eduardo Guerreiro Brito Losso***edugbl@msn.com*

*Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Faculdade de Letras – UFRJ; Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPQ; Licenciatura em Letras (USU 1999), Mestrado em Ciência da Literatura (UFRJ 2002), Doutorado em Teoria Literária (UFRJ/Universität Leipzig 2007), Pós-Doutorado no PPG-Letras (UERJ 2009). Autor do livro *Sublime e Violência: Ensaios sobre poesia brasileira contemporânea* (Azcōngue, 2018) entre outros.*

**DOI:** [10.25244/tf.v13i1.2010](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2010)

Recebido em: 15 de junho de 2020. Aprovado em: 04/09/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 13-33  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2010](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2010)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Resumo:** As reações extremas de fascínio e rejeição pelo termo “mística” se explicam pela história de seu uso, que é apresentado desde o ponto de vista mais comum de associá-lo ao Oriente até o sentido que ele tomou na história da mística ocidental. O presente artigo oferece uma reflexão sobre os vários tipos de teologia mística e estética do sublime ao longo da história medieval e moderna.

**Palavras-chave:** História da mística. Ocidente e Oriente. Estética do sublime. Teologia negativa. Erotismo e espiritualidade.

**Abstract:** The extreme reactions of fascination and rejection of the term “mysticism” can only be explained by the history of its use, which is presented from the most common point of view of associating it with the East, until the meaning it took in the history of Western mysticism. This article offers a reflection on the various types of mystical and aesthetic theology of the sublime throughout medieval and modern history.

**Keywords:** History of the mysticism. West and East. Aesthetics of the sublime. Negative theology. Eroticism and spirituality.

## REVELAÇÃO DO NOME

A palavra **mística** é uma das mais traiçoeiras da história da filosofia e da teologia, sendo ambas disciplinas matriciais que preparam o legado para as ciências humanas. Em tempos pós-modernos ela atrai adoradores de saberes secretos e irrita personalidades desencantadas.

Até pouco tempo atrás, a universidade não tinha grande penetração na sociedade brasileira. Livros de autoajuda eram muito procurados e livros universitários eram muito especializados. A diferença entre os dois era imediata e nítida. O leitor de uma ala não se permitia ser de outra. “Mística” era o lugar da literatura da Nova Era e de seu imenso sucesso comercial. Seria inimaginável para o que vou chamar aqui de **senso comum universitário** suspeitar que algo ligado à mística pudesse ser motivo de estudo sério na universidade, a não ser em departamentos de sociologia e psicologia e tratada como patologia social ou credice individual.

Se estamos falando da espiritualidade de outras religiões, especialmente a hinduista ou budista, **mística** vira sinônimo de Oriente e talvez encontre algum vago sentido positivo. Mas também cabe se referir à mística na cosmovisão indígena e africana. Por conseguinte, **mística** se refere ao que não é racional, científico ou eclesiástico, dogmático. **Mística**, nesse caso, é tudo aquilo que não é **ocidental**: nem científico nem cristão. Daí o sentido positivo: a palavra está impregnada de uma aura exótica, que por ser diferenciada é libertadora dos constrangimentos ocidentais dominantes. Dentro da ciência, ser místico é uma calamidade, dentro da Igreja, é uma descabida pretensão, mas fora da ciência e da Igreja, fora do **Ocidente**, tudo o que é extático, mágico, numinoso, encantador, misterioso e secreto é interessante. Quem pode praticar magia ou pretender iluminar-se é um homem portador de etnia exótica. Ao homem branco não é permitido alimentar essas expectativas: ele deve se ocupar de profissões pragmáticas e, de sua própria religião, não esperar outra coisa senão equilíbrio entre razão e fé e guia para a conduta moral. O sobrenatural fica para depois da morte.

Onde estaria o lugar da teologia nessa dicotomia? De fato, é na teologia que se estuda o legado histórico da mística cristã e é nela que a dicotomia encontra algum abalo. É na teologia que alguém pode lembrar que há uma mística cristã. Mas é nela também que o efeito conflituoso da mística fica mais transparente: há um pendor racionalista na teologia que até no século XX procurou rebaixar a mística dentro de sua própria área; uma espécie de neoescolástica congelada, rígida e desligada de suas próprias origens. Por outro lado, há uma defesa da mística enquanto lugar de cultivo de uma espiritualidade sufocada pelo pragmatismo, moralismo e racionalismo dominante. A mística é o que restou de um espaço poético do cristianismo, apagado ou evitado de todas as formas pelo dogmatismo eclesiástico e seu controle de corpos e almas. Logo, há, sim, um ressurgimento do interesse pela mística feito por defensores de uma teologia sem enrijecimentos lógicos e apostolares.

Tais reanimadores da espiritualidade cristã encontram dificuldade de mostrar para os entusiastas do orientalismo que o cristianismo, logo, o Ocidente, possui uma longa e abundante tradição mística. Curioso constatar como é necessário defender, nesse nível elementar do senso comum, que existe uma mística ocidental, como se juntar “mística” com “ocidental” fosse um estranho oxímoro.

Para começarmos a sair do senso comum e adentrar na história do conceito, Michel de Certeau comprova o contrário: ao longo da história da palavra, mística sempre foi um adjetivo, que significava várias coisas: segredo dos iniciados nos cultos místicos gregos, sentido alegórico da

Escritura na patrística, o lado espiritual e oculto de alguma coisa. Empregá-la como substantivo foi uma invenção do século XVII que buscou delimitar uma área do saber: assim como passou a existir física, química, dever-se-ia surgir a mística (CERTEAU, 2015, p. 168-170). Ela teria de dar conta da recolha e estudo de um *corpus* de santos doutores que escreveram sobre experiências de contato imediato com Deus ou tratados e sermões de ascensão da alma. Tais textos haviam surgido especialmente entre o século XI e XVII. A maioria deles continha uma influência explícita de um dos grandes escritos da alta Idade Média, o *corpus dyonisiacum* (escrito entre 485 e 528), com livros atribuídos a Dionísio Areopagita, sendo um deles intitulado *Teologia mística*, que é um exemplo nítido de discurso apofático, ou teologia negativa. É nesse contexto que nascem e crescem autores e obras especificamente místicas.

Certeau insiste que o conceito é completamente ocidental: ao mesmo tempo em que há uma valorização de alguns autores e obras, há o apagamento de outros, ao mesmo tempo em que se coloca o anseio espiritual em primeiro plano, isola-o das outras áreas da religião e da reflexão teológica. O desconforto com o conceito de mística serve, então, a uma permanente tensão que o Ocidente criou diante de desejos de divinização, visões, audições e afetos intensos em torno do contato com Deus, bem como com a contemplação gratuita da natureza e um ócio que se leva muito a sério, pois nele busca o absoluto.

A região do desconhecido, inefável, inapreensível, incognoscível, indizível é permeada de uma plethora de novos e extravagantes modos de dizer. Tal paradoxo é central na escrita mística e rege o uso abundante, estilístico até, de oxímoros, hipérboles, exageros, convicções e negações. O místico costuma erigir construções e desconstruções de patamares espirituais feitos para serem alcançados, afirmados, e negados, ultrapassados. Há um processo permanente de autossuperação, uma renovação constante do olhar, enfim, uma instabilidade emocional e cognitiva que se coloca numa arriscada aventura existencial.

De qualquer forma, ainda estamos colocando traços da mística em geral, mas tal caracterização cai em algumas armadilhas. Se chamamos de mística muitos acontecimentos históricos distintos, precisamos diferenciá-los. Aqui não é o lugar de esmiuçá-las nem todos nem a maioria, mas é imprescindível esclarecer as principais tendências da mística e os jogos de saber e poder envolvidos em cada uma e na relação entre elas.

## **HISTÓRIA DA MÍSTICA OCIDENTAL**

Em termos históricos, as primeiras manifestações elencadas pelos historiadores devem ser vistas como fundações da mística e não uma busca orientada de contato direto com o divino. Mistérios gregos (Eleusis, dionisismo e orfismo), Platão (428-348 a. C.) (especialmente *Banquete*, *Íon*, *Teeteto*, *República* e *Timeu*), certos elementos do *Velho* e do *Novo Testamento* (especialmente na escada de Jacó, *Cântico dos Cânticos*, passagens visionárias de profetas como Ezequiel, a mensagem de amor dos Evangelhos, descida do Espírito Santo e conversão de Paulo no *Atos dos Apóstolos*, cartas de Paulo e *Apocalipse*), Orígenes (185-253) (em especial seu *Comentário do Cântico dos Cânticos* que irá introduzir a alegoria do Cristo esposo e alma esposa) e outros patrísticos, Plotino (203-270) e outros neoplatônicos, padres do deserto (especialmente Santo Antônio (251-356), Evagrio (345-399) e Cassiano (360-435)), Agostinho (354-430) (especialmente a primeira grande autobiografia espiritual, *Confissões*, escrita entre 397 e 400) e Pseudo-Dionísio Areopagita são os principais nomes

que constituíram os pilares da fundação prática e teórica da mística ocidental. Merece destaque a introdução da teologia negativa, que aparece em alguns filósofos patrísticos (em especial Gregório de Naziano, que viveu entre 329 e 390), mas se aprofunda com os neoplatônicos e Pseudo-Dionísio Areopagita, onde o Uno ou Deus se torna objeto de um percurso ascensional que ganha impulso não por atributos divinos, mas pela negação de todos os atributos.

O “tronco” ou desenvolvimento da história da mística é feito dos séculos da vida recolhida dos monges no monasticismo, derivados dos padres do deserto. Nesse período, a leitura meditativa (*lectio divina*) dos textos fundadores ressaltou neles o impulso espiritual. Apareceram as primeiras ordens monásticas, como beneditinos, dominicanos e cistercienses, que vão aninhar os primeiros autores propriamente místicos. Nos tratados ascéticos monásticos não encontramos nem descrições de experiências nem guias para alcançá-las, ao contrário, o que sobressai são regras práticas de conduta para, como diz Agamben, fazer da vida uma liturgia (AGAMBEN, 2016, p. 87-91). O contraste entre a austeridade das regras de vida monásticas e o colorido poético da escrita mística é gritante, mas não devemos diminuir o primeiro em favor do segundo: foi a partir da severa luta contra os vícios e aprimoramento das virtudes desses ascetas que o desejo eroticamente espiritualizado dos místicos despontou, seja por reação, seja por desdobramento inelutável (LOUTH, 2007, p. 95-197; ver o artigo de Douglas Burtun-Christie, “Early Monasticism”, p. 37-58 e o de Amy Hollywood, “Song, experience, and the book in Benedictine Monasticism”, p. 59-79 em HOLLYWOOD, 2012).

Chegamos agora ao momento em que esta “árvore” histórica dá seus frutos mais característicos. A primeira grande manifestação teológica e literária do que podemos chamar de mística no sentido mais próprio está na obra do século XII do abade cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153), que funda a primeira vertente da mística: a **mística nupcial** (*Brautmystik*), com seu *Comentário do Cântico dos Cânticos*. Nele, inicia-se, seguindo os passos de Orígenes, o desenvolvimento temático de um ardor apaixonado entre alma esposa e Cristo esposo, descrito com minúcias corporais, que, no entanto, tem sempre valor alegórico. Esse pontapé inicial foi seguido pelas escritoras beguinas do século XIII como Marguerite Porete (1250-1310), Hadewijch de Antuérpia (1200-1260) e Matilde de Magdeburgo (1207-1282), em geral influenciadas pelo amor cortês, sublimando-o num amor espiritual mas, a partir dele, dando mais ardor passional na espiritualidade, o que caracteriza a chamada **mística amorosa** (*Liebesmystik*). É nessa época que se estabelece o fator eminentemente erótico, apaixonado, de parte da mística cristã. Além disso, as três escreveram não em latim, mas na língua vernacular nascente de seus respectivos países, o que foi temido pela direção espiritual da Igreja como uma comunicação indevida com o povo, sem a mediação autorizada, latina, de Roma, o que levou místicos e antimísticos a uma contenda em torno do “discernimento de espíritos” (LARGIER, 2009, p. 41; ANDERSON, 2011, p. 13-16, 81-89).

No século XIV surge a chamada **mística renana ou especulativa**, iniciada por Mestre Eckhart (1260-1327). Ele não trabalha com a alegoria nupcial, antes, desenvolve nos seus sermões uma densa reflexão que cria o vocabulário conceitual da nova língua germânica que se tornará a base da filosofia alemã em conceitos como desprendimento (*Abgeschiedenheit*), fundo e sem fundo (*Grund e Abgrund*) e serenidade (*Gelassenheit*). A leitura de Eckhart será importante para a **mística flamenga** de Jan van Ruysbroeck (1293-1381) que aprecia o silêncio e a beleza da floresta, pensa o movimento divino como fluxo e refluxo (herança neoplatônica) e aprimora uma visão do crescimento e desenvolvimento da alma que chega à fruição, ou melhor, gozo de Deus (*ghebruken*).

O ápice dos frutos dessa história está no século XVI da **mística espanhola**. Teresa de Ávila (1515-1582) escreveu a segunda grande autobiografia espiritual cristã, *O livro da vida* (1565), que narra várias agruras de sua trajetória como mulher devota, especialmente a tensão com os

confessores em torno das graças e visões que recebe, o que a obriga a uma árdua mas brilhante autodefesa que também se tornou a mais habilidosa argumentação da legitimidade das experiências místicas. No *Livro das Moradas* (1577) encontramos uma verdadeira arquitetura ascensional das diferentes habitações que a alma vai atravessando em sua própria espacialidade interior. Nessa obra, torna-se bem clara a monumental construção da interioridade feita pelos tratados místicos.

O cume da habilidade de composição formal de um tratado de elevação se comprova na obra de João da Cruz (1542-1591). Ele teve a ousadia de escrever poemas (que estão entre os maiores da literatura ocidental) e fazer de seus tratados uma interpretação alegórica deles. No *Cântico espiritual* (1584), que segue esse modelo, deparamo-nos com o desdobramento final, poético e reflexivo, da tradição da mística nupcial e amorosa. Se há duas tendências diferentes e extremas da mística, a nupcial (ligada a uma tradição agostiniana e claravaliana) e a especulativa (pseudo-dionisiana e eckhartiana, apofática), que por vezes se encontram (é o caso da incrível originalidade de Marguerite Porete) e por vezes se afastam, no *Cântico espiritual* a trajetória da mística cristã atingiu uma sorte de síntese.

A substantivação do adjetivo mística sucedeu precisamente depois desta resolução. A definição de uma “diversificação das disciplinas” (CERTEAU, 2005, p. 169) onde a formulação de uma área da mística que pretende ser nova disciplina como a química e se diferenciar de outros campos da teologia ocorre depois de todo um percurso de fundação antiga até o século VI, de entroncamento de diferentes raízes na prática das regras monásticas, do século VI em diante, e do florescimento dos anseios nupciais e apofáticos no “tesouro” espiritual das obras do século XII ao XVI. A definição de uma nova área de saber para estudar tal fenômeno, em suas etapas e desenvolvimento, se deu, hegelianamente, no seu pretendido fim. Ainda que não falte pipocar místicos depois disso, pois eles estão indubitavelmente presentes na sociedade até hoje, o período do século XII ao XVI delineou o *opportune tempore* da mística cristã. Depois, o iluminismo, a burguesia e a ciência destronaram definitivamente paixões devotas.

De acordo com a tradição teológica que eclodiu a partir do século XVII, essa é a suposta segmentação de uma mística cristã destacada de outras áreas da teologia. Como insiste Certeau, ela serviu para propósitos epistêmicos estritamente localizados na formação racionalista dos saberes do século XVII. Nada mais “ocidental”.

Por isso, espanta que, de acordo com o senso comum construído posteriormente, ela tenha depois servido para apontar ou a ingenuidade ou a sabedoria irracional do que não é ocidental, de modo que, hoje, seja preciso falar de “mística ocidental” como se o Ocidente estivesse de fora da mística e sua mística não passasse de um frágil elemento marginal seu, e como se a mística fosse característica típica de culturas não ocidentais.

Esgotamos as principais correntes históricas da mística ocidental? Não se pode ignorar uma importante questão: e as correntes chamadas de quietismo e pietismo? Mais ainda: e hermetismo, ocultismo, esoterismo? Não são “ocidentais”? Devemos dizer que não são cristãs? Podemos ir mais longe: e as diversas seitas que brotam da sociedade? E os evangélicos? Se James disse que a mística religiosa é só metade da mística e a outra está nos manuais de psiquiatria (JAMES, 1995, p. 265), há ainda algo entre as duas: e a mística religiosa que não tem alto nível intelectual e literário ou pode até ter para uns mas não para outros? E aquela que estaria dentro do que Henrique de Lima Vaz chama de “mística mistérica”, cultural, mas que nem sequer está dentro de movimentos católicos e protestantes históricos reconhecíveis? Estas são ou não são místicas?

Esse artigo não abordará tais dificuldades em detalhe, mas podemos esclarecer rapidamente os problemas de seu lugar dentro do uso do termo “mística”. Se grande parte dos pesquisadores

de ciências humanas e exatas em geral não gosta do termo e rejeita mesmo suas manifestações teológicas e literárias de alto nível, não é incomum que estudiosos da mística rejeitem parte de suas manifestações em favor de outras. Neste caso, há um problema de reconhecimento e de valor. Aqui aparece uma problemática que dificilmente foi encarada pelos melhores teóricos da mística.

Segundo Bernard McGinn, a história da mística cristã tradicional não constitui uma área diferenciada da teologia (MCGINN, 2012, p. 14, no máximo, está dentro do que se pode chamar de “teologia mística”), pelo menos até o advento da modernidade. Como já vimos, Certeau localizou historicamente uma tentativa, fracassada, de tornar a mística uma área do saber específica, que ocorreu no momento do surgimento das ciências hoje existentes. Tal formulação adveio de uma tensão secular da Igreja com ela, em que a teologia ora a rejeita, ora a admite e toma para si seu legado, condecorando alguns místicos santos doutores (como aqueles que se tornarão “são”: são Bernardo, são João da Cruz, santa Hildegard de Bingen, santa Teresa), e condenando outros (Marguerite Porete e Eckhart, por exemplo). Com o tempo, mesmo um ou outro condenado que sempre esteve inserido em sua tradição passa por ser objeto de debates de reabilitação da Igreja (como é o caso em torno do dominicano Eckhart). Porete era beguina, foi condenada à inquisição e queimada viva, não fez parte da Igreja e nunca poderia entrar num debate desses, mas ela ainda está dentro de uma tradição de tratados de elevação da alma e da teologia negativa dionisiana.

Mais distante ainda estão personalidades da filosofia renascentista hermética como Cornélio Agrippa (1486-1535), Paracelso (1493-1541) e Giordano Bruno (1548-1600) (também dominicano), que buscavam a reconciliação da Igreja com uma espécie de magia erudita, buscando uma síntese da teologia com saberes ocultos como alquimia, astrologia e cabala. Não há dúvida de que a pretendida reforma da Igreja desejada por tais filósofos experimentais nunca ocorreu, pelo contrário, o resultado dessas tentativas também foi a condenação de um deles, Bruno, à fogueira. Jakob Böhme (1575-1624) é um fruto tardio dessa corrente, mas é um teósofo que não chegou a tratar diretamente de magia e se ateve a uma reflexão mais cosmológica e especulativa, motivo pelo qual ainda chegou a ser defendido como místico teólogo ou filósofo protestante.

Há uma herança hermética no esoterismo do século XVIII, por exemplo, no sempre chamado **místico** sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772) (que influenciou não só figuras como William Blake (1757-1827), Charles Baudelaire (1821-1867), Honoré de Balzac (1799-1850) e Jorge Luis Borges (1899-1986), como foi nada menos que central nos movimentos romântico e simbolista) e em todo o esoterismo do século XIX e XX, que esteve diretamente ligado às correntes românticas, simbolistas, pré-modernistas e modernistas da literatura, isto é, foi decisivo para toda a literatura moderna. Nesses casos, aparece o problema de diferenciar **mística** de **esoterismo** e **magia**: **mística** busca o contato direto com Deus, é um movimento de recolhimento e advém de uma purificação ascética, já o **esoterismo** é a busca por um saber gnóstico superior guardado em agremiações secretas mas que não deixaram de publicar livros extremamente atraentes desde o advento da imprensa de Gutemberg, e **magia** é a manipulação de determinadas práticas para obtenção de poder no mundo.

É verdade que **mística**, no sentido estrito, não tem nada a ver com busca de poder mundial, e a mística cristã está essencialmente ligada ao dom gratuito da graça, então não poderia ser tratada em termos esotéricos, ainda que seja tradicionalmente vista como estranha, típica de figuras solitárias extravagantes. Os defensores do valor superior da mística certamente vão assinalar uma grande distância entre mística e tais áreas do ocultismo que, em sua forma moderna, derivaram do hermetismo renascentista. Tanto a mística de alto valor teológico como o hermetismo foram ridicularizados pelo racionalismo, empirismo e iluminismo, contudo, a mística foi objeto de ataque e defesa dentro da teologia, isto é, motivo de disputa, já o hermetismo foi mais facilmente

descartado por toda teologia e racionalismo, sendo especialmente banido do espaço universitário. Enquanto isso o esoterismo cresceu e prosperou no mercado editorial e em círculos íntimos: salões de alta sociedade e reuniões de artistas e curiosos. Se o esoterismo é epistemologicamente ridicularizado, ele nunca deixou de ter sucesso em espaços antieclesiásticos e antiacadêmicos, aliás, desde o surgimento da espiritualidade difusa da contracultura dos anos 60 e 70, atravessando a literatura de autoajuda e Nova Era, nos anos 80, sua área de influência só aumentou. Recomendamos a leitura de um dos maiores especialistas acadêmicos no assunto, Wouter Hanegraaff (2012, p. 77-152), para entender essa tão ignorada história e historiografia.

## **VALOR DA MÍSTICA**

Afinal, qual seria a especificidade do **teor qualitativo** da mística? A mística só tem valor por ser boa filosofia, boa teologia, boa literatura, ou a mística tem um valor independente dessas áreas de saber? Eis a questão que a teoria da mística sempre teve dificuldade de pensar: qual o estatuto da mística?

Como questões de valor são sempre as mais intrincadas e traíçoeiras, é comum que elas sejam evitadas: os teóricos elegem seus representantes históricos, defendem a total legitimidade deles e ignoram os casos difíceis. Certeau, no verbete da *Encyclopædia Universalis*, teve o cuidado de iniciar este precioso artigo mostrando a não universalidade do conceito, ao sublinhar sua dependência histórica, para, em seguida, arrolar características da mística, que se encontram tanto no cristianismo quanto na mística das outras religiões, mas ele não toca nem na proximidade e na diferença da mística com os ocultismos (isto é, ele aceita o uso do termo para místicas judaicas, árabes e orientais, mas não toca nas místicas ocidentais mais controversas) como, também, não aborda a questão da mística coletiva (CERTEAU, 2005, p. 323-343). Henrique de Lima Vaz dá o estatuto de mística mistérica somente ao culto grego e cristão litúrgico, e reconhece, igualmente, “a riqueza de outras tradições místicas como a judaica, a islâmica ou a hindu” (VAZ, 2009, p. 14). O resto ele chama de “perversão das energias místicas” (VAZ, 2009, p. 101) e expõe sua crítica da modernidade, que, do ponto de vista das filosofias contemporâneas, é sinal claro de conservadorismo.

Fora dos especialistas mais comprometidos com a defesa da mística, ou de uma certa mística, há uma abordagem mais materialista no número de 1980 da *Nouvelle Revue de Psychanalyse* intitulado “Résurgences et dérivés de la mystique”, com vários artigos de psicanalistas. O organizador, Guy Rosolato, contribuiu com o mais abrangente artigo, intitulado “Présente mystique”, e, apesar não conhecer tanto a mística tradicional como Vaz, Certeau e McGinn, ocupa-se não da história da mística e sim de seus “ressurgimentos e derivações”. Ele traz uma visão bem panorâmica do fenômeno, incluindo “saber esotérico” (ROSOLATO, 1980, p. 23-25, todas as traduções de referências de outras línguas são minhas), “poderes secretos” (ROSOLATO, 1980, p. 25) e faz uma boa interpretação psicossocial das “seitas” (ROSOLATO, 1980, p. 29-32), citando, inclusive, a seita de Jim Jones, que induziu 918 dos seus membros a cometerem suicídio e assassinato em Jonestown, Guiana, EUA, em novembro de 1978 (ROSOLATO, 1980, p. 30). Na época o crescimento dessas seitas estava em plena ascensão e o artigo procurava dar uma resposta psicanalítica. Se Rosolato tende, na sua visada psicológica não comprometida, a patologizar a mística – e nesse sentido ele deveria ter aprendido mais com as advertências de William James (1995, p. 241) e Georges Bataille (1987, p. 211-212) contra essa tendência –, os defensores da

mística tendem ou a desconsiderar as manifestações patológicas da mística ou a tratá-las como “perversões” (psicanaliticamente, os anseios espirituais mais nobres podem conter motivações perversas), além de criarem uma linha de valor sempre implícita e pouco clara entre o que é boa mística e o que é ruim, cujo critério geralmente será ideológico e, nesse caso, colocam no mesmo patamar os diferentes ocultismos e as seitas mais perigosas.

Ao examinar as variadas abordagens teóricas e analíticas da mística, fica claro que o problema do valor sobressai como um ponto cego e as disputas de legitimidade teológica, filosófica e literária não se explicitam. Enquanto isso, embora a mística seja um dos campos de estudo mais tratados em trabalhos acadêmicos, mobilizando uma grande variedade de áreas, correntes e teorias, ainda assim há um preconceito reinante na maioria de professores (a maior parte destes não a estudam) que não veem nela senão fanatismo, superstição, credicice e encantamento ingênuo. O senso comum acadêmico da maioria, mesmo profundamente equivocado, é sempre numericamente superior ao conhecimento da minoria de especialistas, e essa triste verdade é especialmente dramática no espaço acadêmico do estudo da mística.

Nela, a tradicional emancipação das ciências humanas da antiga “rainha das ciências”, a teologia, guarda um distanciamento desconfiado que não se permite aprender com o conhecimento de sua tradição e sua história, bem como de possíveis reflexões interessantes sobre a modernidade e a contemporaneidade a partir dessa área. Por sua vez, a teologia do século XX e mesmo do século XXI não soube se defender das acusações de conservadorismo e demonstra muita dificuldade de apresentar renovação epistemológica, ainda que os esforços atuais não sejam pequenos. No meio de todo esse quadro conflituoso, o estudo da mística sai perdendo. No entanto, ela nunca deixou de suscitar certo fascínio e podemos até dizer que recentemente surgiu uma onda de interesse no mundo todo e no Brasil em particular.

Falamos da necessidade da teoria da mística de estender o olhar sobre seu precioso campo de atuação. Se, nos anos 80, as atenções públicas estavam nas seitas e na autoajuda, hoje estão nos evangélicos. Há muito o que pensar a respeito da mística evangélica e também (por que não) do fenômeno histórico e contemporâneo do esoterismo, e isso deveria ser mais do que evidente.

## **FUNDO DA ALMA**

Agora apontaremos a presença da mística num lugar onde poucos desconfiam que ela poderia estar. Steven Connor, um dos mais importantes teóricos do pós-modernismo, constatou, já faz algum tempo (em 1989): “o que é peculiar à teoria pós-moderna (e que talvez, por esse mesmo motivo, também tenha uma espécie de status representativo) é o desejo de projetar e de produzir aquilo que não pode ser apreendido nem dominado pela representação ou pelo pensamento conceitual”, em outras palavras, “o desejo que foi identificado por Jean-François Lyotard como o impulso para o sublime”. “Nesse caso, vontade e entrega, domínio e renúncia espiralam juntos numa hélice indissolúvel que é em si outra versão do lançar-se ao sublime” (CONNOR, 1992, p. 24). E se o que Connor chama de impulso para o sublime da teoria pós-moderna não contiver raiz senão na teologia negativa da mística especulativa? E se o sentimento do sublime kantiano já não havia sido uma primeira secularização estética da mística renana (a tese clássica de Rudolf Otto é a de que o sublime deriva do numinoso (2007, p. 105-107); ver também LARGIER, 2009, p. 37-60; esse artigo mostra como o sublime kantiano se diferencia do sagrado: BÖHME, 2004, p. 125-132)?

Será que a insistente negatividade da teoria pós-moderna não está perdendo a chance de entender melhor a si mesma ao não examinar suas raízes apofáticas? Será que os teólogos não estão sendo capazes de entrar na discussão pós-moderna e demonstrar a importância do seu conhecimento das fontes históricas de curiosas circunvoluções teóricas atuais (tentativas não faltam, ver KELLER, 2007, p. 141)?

Merece especial menção como usualmente a teoria pós-moderna nega as grandes narrativas e seus valores conservadores, logo, não está interessada na adoração de ideias elevadas, como, no cristianismo, ocorreu com as ideias de Deus, bem, bondade, beleza e amor. Não há valores sublimes e inatingíveis para o pensamento teórico das últimas décadas. Por outro lado, essa mesma negação da elevação idealista contém um abismo sublime especulativo.

A mística mistérica vulgar e regressiva de nossos tempos – neopentecostal e neoconservadora – repudia tais apofatismos teóricos e positiva religiosamente os valores do *status quo*: competitividade, iniciativa privada e sucesso financeiro. O êxtase está no dízimo, na pregação do sucesso do “Jesus coach” e na euforia renovada com as ideias de ordem, família e nação, isto é, precisamente aquilo que a teoria pós-moderna durante tanto tempo considerou completamente ultrapassado; claro que tal retorno é inteiramente caricatural, porém não deve ser ignorado, sua sociopatia é divisa da crença mais intensa e combativa. Curiosamente, estes extremos de positivação e negação não deixam de ter algo em comum: não estão nada interessados numa transcendência abstrata, são imanentistas. A teoria pós-moderna busca a negatividade de fenômenos estéticos e se enovela em impossibilidades de representação; o neopentecostalismo abraça os valores do sistema e abusa da instrumentalização pragmática de qualquer elemento ritual e cultural.

Não há dúvida de que a teoria da mística tem muito o que contribuir para a análise das manifestações mais regressivas e mais progressivas dos fenômenos sociais e culturais. O que sobressai dessa comparação entre a extremidade social de estéticas retrógradas e arrojadas, religiosas e artísticas, que desenvolvem concepções financeiramente pragmáticas ou especulativamente teóricas, é a seguinte questão: como ocorreu a mudança de uma sublimidade transcendente para se chegar a uma transposição da mística no campo da arte e da cultura? Como se deu a imanentização da mística? O que implica sensorializar um anseio transcendentel, que aliás, já era contraditório desde o início de seu florescimento, pois quis ser um conhecimento experimental de Deus (*cognitio Dei experimentalis*)?

Se há uma área do saber que de fato testemunhou tal transposição, foi a estética filosófica. Nela, as noções entusiásticas mais elevadas e inefáveis começaram a ser utilizadas para o prazer estético. Segundo Niklaus Largier, há um **tropo místico** que foi especialmente central para as primeiras elaborações da estética filosófica: **o fundo da alma**.

Sua base pode ser encontrada no ensinamento de Agostinho em que “ir para dentro é ir para cima”. O movimento “enstático” em direção ao fundo da alma revela o Deus interior para além da alma, que se conclui num movimento extático: “O Deus dentro é o Deus acima” (*Intus Deus altus est*, Homilia sobre salmo 130. 12, AUGUSTINI, 1836, p. 2094; MCGINN, 2012, p. 349). A implicação mútua entre mergulho e ascensão passa a ser, a partir daí, um motivo místico copiosamente explorado. Na mística especulativa encontramos toda uma reflexão sobre a mais secreta intimidade entre homem e Deus nos graus superiores da *unio mystica*, ou melhor, da presença de Deus. Uma imagem emblemática disso nos sermões de Eckhart (1260-1327) é o “fundo da alma” (*grund* ou *Grund der Seele*, em latim *fundus animae*). Um anjo, por exemplo, pode ser a maior das entidades, porém ele não é capaz de entrar na alma de outro ser, pois “somente a deidade pode entrar no fundo da alma” (ECKHART, 2006, sermão 21, p. 148), “onde o fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo” (ECKHART, 2006, sermão 15, p. 119); “no fundo da alma não pode entrar

nada a não ser apenas Deus" (ECKHART, 2008, sermão 72, p. 74). O momento estrutural de identidade entre o divino e o humano se dá num caminho indeterminado, para além das faculdades estabelecidas da alma (intelecto, vontade e memória) e é o reino das trevas divinas, sobre o qual nada pode ser dito. No entanto, tal identidade reflete um espaço obscuro de intimidade que leva o sujeito a ser ou "tornar-se qualquer coisa", isto é, abre para possibilidades ilimitadas (LARGIER, 2010, p. 541). É como se o alcance espiritual do fundo levasse a uma ampliação de regiões obscuras que, no seu estado de incerteza, desenrolam um leque de novas possibilidades. Em Agostinho, quando o fundo da alma é tocado, ela mesma é estendida para fora de si mesma e elevada, em Eckhart o mergulho na intimidade só é atingido pelo poder divino, que desvela um novo modo de potencialidade à alma.

Tauler (c. 1300-1361), outro místico renano influenciado por Eckhart e bastante lido nos séculos XVI e XVII é o autor que mais desenvolveu o tropo do fundo da alma. Em seus sermões ele fala de uma treva divina que escapa à linguagem, mas que em várias passagens ele chama de "abismo": um lugar de possibilidade indefinida. Quando a alma se abandona humildemente é absorvida pelo "abismo divino do ser" e "se deleita com todos os dons da graça de Deus". "Ela se perde de si mesma e mergulha em Deus" e, nesse momento, "ninguém pode dizer o que acontece com a alma possuída por Deus" e "quando ela se despedaça e é absorvida pelo abismo divino" ela "não sabe, não vê e não sente nada senão o puro e simples ser de Deus" (TAULER, 1910, p. 313, *How we witness to chirst in unrest and suffering*). Em outra passagem, "a mais profunda humildade atrai os melhores dons do abismo divino do amor"; "O espírito de um homem é verdadeiramente humilde e abandona a si mesmo". "Se agrada a Deus aniquilá-lo (se semelhante pensamento for possível e for permitido), ele seria aniquilado de bom grado – pois ele não sabe, ama e goza de nada senão o Um" (TAULER, 1910, p. 503, *spiritual blindness*). Essa entrega incondicionada da alma a coloca num estado de errância própria da perda de referências diante das trevas. Mas tal abismo obscuro permite o sentimento ontológico da divindade, ainda que nenhum conhecimento seja extraído daí. A intensidade desse tipo de entrega segue o estilo e as ideias de Eckhart, mas o teor negativo do abismo se torna mais nítido.

Outro místico holandês, Hendrik Herp (c. 1400-1477), também muito lido nos séculos XVI e XVII, "retrata o tato como o sentido que reflete mais intimamente o que está em jogo no conceito de 'fundo da alma' como o reino da indeterminação, possibilidade e intimidade onde dentro e fora convergem num evento de sensação e experiência devastadora" (LARGIER, 2010, p. 541). "A experiência de leitura do Cântico dos cáticos permite que o poema desdobre seus efeitos em termos de sensação, visão e audição, gosto e tato" para que "se deixe ser absorvida e estimulada pela experiência divina". Desse modo, a relação entre o sentido literal e metafórico do "tato" é mais extensamente explorada. "Toque do divino é ao mesmo tempo o momento mais baixo e mais alto" (nota-se a repetição da simultaneidade de mergulho e ascensão de Agostinho) em que "a alma realiza uma experiência de fruição e prazer que surge do fundo de plenitude virtual e inclui toda sensação, imaginação e emoções" (LARGIER, 2010, p. 543-544). Em Herp, a integração entre a experiência espiritual e a sensorial é levada a uma dimensão mais detalhada e apurada.

Tais formulações místicas são bem características da teologia negativa especulativa. A novidade da descoberta de Largier está em apontar como Baumgarten (1714-1762), num trecho da *Aesthetica* (1750), se queixa de que muitos filósofos ignoram o fundo da alma como origem de um estado extraordinário de experiência do mundo à luz do divino. Eles se esqueceram do termo e ficaram cegos a respeito de sua validade mesmo em uma experiência diversa do campo teológico. No caso do filósofo fundador da estética, essa experiência pode ocorrer numa caminhada vagarosa, no tempo do prazer do ócio. Aqui se percebe o deslocamento da experiência mística para o terreno da experiência estética natural, especialmente num momento em que Baumgarten aponta o

desconhecimento dos filósofos de sua época dessa tradição (LARGIER, 2010, p. 539; sobre o fundo da alma: BAUMGARTEN, 1750, §80, p. 36; sobre o ócio: BAUMGARTEN, 1750, §84, p. 38; sobre o fundo da alma como percepção obscura: BAUMGARTEN, 1993, §§511-514, p. 58-59). Vale mencionar que ele está implicitamente se referindo à oposição entre o estabelecimento da filosofia nas academias e universidades iluministas e o lugar frágil dos entusiastas místicos. Agora “o fundo da alma não é somente o fundo virtual e a base da percepção e da representação, mas a verdadeira possibilidade da alma de tomar forma com relação às coisas no caminho do entusiasmo estético” (LARGIER, 2010, p. 540). Isso significa que a desqualificação do entusiasmo divino começa aqui a se refugiar no espaço do prazer descompromissado.

Em seguida, Johann Gottfried Herder (1744-1803) afirma que a vacuidade se revela no fundo obscuro da alma dos místicos, que se torna a única condição possível de revelação do sensual bem como do mundo comprehensível (LARGIER, 2010, p. 545). Logo, Herder também reabilita o tropo místico da escuridão para defender que, quando o observador contempla uma escultura, o *Gefühl* (palavra alemã que possui o sentido ambivalente de sentimento e tato) torna a imaginação ativa e engajada, ela se comporta como se sentisse e tocasse a obra, logo, se o olho se volta para a mão, a percepção alcança a sugestão do tato imediato. Observa-se nessa reflexão que o olho se transforma em órgão do tato e perde sua especificidade. É esse tato imaginativo que replica a escultura na alma e produz a comunicação entre a alma e o objeto. Se a visão é uma experiência reduzida da experiência sensível, o “tato” perceptivo revela um sentido mais originário e comprehensivo. O tato se torna então um momento de liberação da determinação redutora da visão, uma reminiscência de alguma temporalidade mais alongada, uma processualidade erotizada (LARGIER, 2010, p. 546-548; HERDER, 1994, p. 126). Logo, “a conexão entre tato e fundo obscuro da alma faz do tato o fundamento de toda sensação, o verdadeiro núcleo da sensação”. “O tato é a figura da possibilidade real de ser afetado e absorvido pelo objeto da experiência sensível”; “o tato, pode-se dizer, é o sentido indeterminado, logo, o sentido que pode ser qualquer coisa” (LARGIER, 2010, p. 550).

Em todos os exemplos, vê-se que a intimidade, a intensidade e a obscuridade da experiência são essenciais para uma potencialização da percepção. As imagens místicas de toque e abismo, ao entrarem na seara estética, tornam-se parte essencial da estrutura perceptiva e da qualidade da experiência sensorial. Se, anteriormente, foi dito que o período de florescimento da mística terminou no século XVII, verifica-se que oascimento da estética filosófica no século XVIII só foi possível por conter em si germens de tropos místicos. O entusiasmo da divinização é explicitamente descartado pelo racionalismo, mas é implicitamente reabilitado pela estética. Quando Baumgarten aponta o desconhecimento dos filósofos de seu tempo de um tropo místico, ele ainda está lembrando algo que já tinha sido apagado e esquecido, pois tornou-se uma estranha curiosidade.

O que ressalta dessa lembrança é que a indeterminação enigmática e negativa da presença divina está diretamente ligada a uma libertação da potencialidade da alma. Tal ligação nuclear entre negatividade e possibilidade, advinda especialmente da teologia negativa neoplatônica e dionisiana, vai produzir muitos frutos na filosofia da modernidade e se tornará central na crítica à metafísica do século XX, em que a virada linguística estará associada a ontologias negativas da literatura e das artes (mais adiante esse ponto será abordado). Nesse momento do século XVIII, contudo, a filosofia estética ainda está ensaiando a ousadia de seus passos.

Nos trechos de Baumgarten e Herder analisados por Largier, o sentimento estético ainda não se classifica claramente em termos de belo ou sublime. Contudo, nesse momento os dois termos já estavam sendo alvos de discussão. Afinal, tais experiências podem ser definidas como

belas, ou melhor, sublimes? O toque ou abismo divino pode ser caracterizado de forma estética? Experiências estéticas estão de alguma forma ligadas a experiências místicas? Há separação? Há ligação? Há identidade? Para responder a essas questões, primeiro é necessário sondar a diferença e a proximidade entre o sublime e o sagrado, segundo, como teólogos empregaram tal termo, depois vale examinar uma rápida passagem pela história da categoria do sublime.

## ESTÉTICA DO SUBLIME

É comum adjetivar Deus como sublime. Rudolf Otto, no livro *O sagrado*, aponta o hábito com precisão e cita alguns trechos de livros sagrados. Inicialmente, ele trabalha uma distinção entre o numinoso e o sublime que se tornou famosa. O numinoso é a mistura do aterrorizante com o fascinante, do arrepiante com o prodigioso. Para ele, contudo, o sublime é uma versão pálida e diminuída do numinoso (OTTO, 2007, p. 82) e, mais adiante, diz que o sublime é o “esquema” do sagrado, porque ele reduziu, com o tempo, o terror inicial e originário do primeiro (OTTO, 2007, p. 86). O numinoso é primitivo e fundamental, o sublime é decorrente e mantém com ele uma ligação intrínseca. De qualquer forma, há uma correspondência ou analogia estrutural entre os dois. O sublime também apresenta a dupla característica do distanciamento atemorizante e da atração fora do comum, humilha e eleva, retrai e transporta para fora de si, atemoriza e felicita. Por isso, o sublime se aproxima do numinoso e pode suscitá-lo tanto quanto o primeiro pode ser suscitado pelo segundo, um pode passar para o outro: há uma natural facilidade de um ser substituído pelo outro em diferentes momentos afetivos (OTTO, 2007, p. 82).

A separação e a correspondência de Otto entre o numinoso e o sublime é útil para entender a caracterização de Deus em passagens de grandes teólogos. Agostinho diz na *Doutrina cristã*: “Ao se representarem o único Deus entre todos os deuses [...] representam-no de tal modo sublime que a mente não consegue pensar coisa alguma de melhor e mais excelente” (AGOSTINHO, 2002, livro 1, B, cap. 7, 7, p. 48, “Deus: o mais excelente dos seres cogitados”). Num momento que problematiza precisamente a representação, a atribuição sublime de Deus está inevitavelmente ligada à expressão apofática. Eckhart retoma essa mesma passagem de Agostinho: “Então vem Santo Agostinho e se aprofunda no discurso e diz: Deus é a coisa mais sublime e elevada” (ECKHART, 2008, sermão 100, p. 189). Neste mesmo livro de Agostinho há uma explanação de como aparece o estilo sublime (*grande dicendi*) em escritores cristãos e como deve ser empregado por um orador em prol da doutrina (AGOSTINHO, 2002, livro 4, C, p. 241-260).

Agostinho observa como Deus é representado de forma excelsa e como ele deve ser o que há de mais sublime a ser concebido. Eckhart já atribui a Agostinho a caracterização do sublime. O bispo de Hipona está mais preocupado com a observação de recursos retóricos do que o dominicano alemão. Se Agostinho, enquanto teólogo fundamental, discorreu sobre a retórica do sublime, é importante entretanto entender como ela começou.

Jean François Lyotard (1924-1998), no clássico artigo “O sublime e a vanguarda”, apresentado em 1983 e publicado em 1984, propõe um esboço de história da tradição retórica e estética do sublime. Em 1674 Boileau publica tanto sua *L'Art poétique* quanto uma tradução de *Do sublime*, de Longino, um autor desconhecido que hoje situamos no fim do século I EC. Como se trata de um tratado retórico, pode se pensar que Longino mantivesse a forma didática de técnicas de emprego das figuras. Contudo, segundo Lyotard, “a economia do texto é afectada por uma

incerteza, como se o seu tema, o sublime, o indeterminado, desestabilizasse o seu projecto didáctico” (LYOTARD, 1990, p. 99). Quando Longino afirma que o efeito sublime se realiza melhor quando uma figura se esconde completamente e não mais se reconhece como tal, Lyotard se pergunta se ainda é viável, então, “distinguir uma figura escondida de uma não-figura” (LYOTARD, 1990, p. 100; LONGINO, 1996, XVII, 1-3, p. 74-75). O domínio da técnica não garante o alcance do efeito sublime (a “afinidade natural” e o “brilho” do patético e do sublime nos discursos “mostram-se sempre antes das figuras e cobrem de sombra sua técnica e, por assim dizer, conservam-nas no estado de coisas ocultas” (LONGINO, 1996, XVII, 3, p. 75). Há ainda um detalhe que Lyotard não menciona mas é decisivo: Longino cita como exemplo de sublimidade o “legislador dos judeus”, isto é, o início do Gênesis (LONGINO, IX, 9, 1996, p. 56), que especialistas classificam como ocorrência quase única na literatura pagã (LONGINO, 1996, p. 23).

Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711), tempos depois, completa a ruptura com os cânones da arte oratória. O gênio do poeta encontra uma dádiva do céu que é efetiva no destinatário. Lyotard observa que “o que está em jogo nestas lutas teológico-poéticas, é o estatuto das obras de arte”. Na “meditação sobre as obras”, este “tema da sublimidade e da indeterminação” (LYOTARD, 1990, p. 101) abala a instituição clássica da *téchne* de manter modelos de imitação e representação. Não se trata mais de agradar, mas de surpreender, de chocar, motivo pelo qual as próprias imperfeições passam a ser valorizadas, como o monstruoso e o disforme. É nesse momento que a estética vai além da poética e da retórica ao indagar não mais sobre regras de consecução da arte mas sobre a recepção dos sentimentos (LYOTARD, 1990, p. 102).

Se, para Immanuel Kant (1724-1804), na *Crítica da faculdade do juízo* (1790), o sentimento do belo se dá na harmonia livre entre a faculdade da imaginação e dos conceitos, “o sentimento sublime é mais indeterminado” pois mistura prazer e desprazer. Quando o sujeito está diante de um objeto muito poderoso (deserto, montanha, ressaca do mar, pirâmide) a imaginação fracassa na sua apreensão e dá lugar à ideia de um absoluto, isto é, a insuficiência da faculdade imagética “é um sinal negativo da imensidão do poder das ideias”. Esta apresentação negativa fica mais clara quando Kant dá como exemplo eminente a lei judaica da interdição das imagens. Lyotard sublinha que antes mesmo da constituição do romantismo “o vanguardismo germina” “na estética kantiana do sublime” (LYOTARD, 1990, p. 103; sobre o prazer e desprazer, KANT, 1993, p. 103-104; sobre o mandamento do Código Civil dos judeus, KANT, 1993, p. 121).

Interessante que o vanguardismo pioneiro do sublime kantiano esteja diretamente ligado à proibição das imagens veterotestamentária, que, por sua vez, contém a estranha antecedência da citação de Gênesis de Longino. Se Longino nega a capacidade das figuras de apresentar o grandioso e o sublime se coloca acima delas, Kant vê na incapacidade da imaginação uma oportunidade de se chegar à sublimidade da razão, cujo destaque transcendental está associado à soberania divina. Mas os pontos mais impressionantes de contato entre Longino e Kant, que passam despercebidos para muitos estudiosos do sublime, é que, em primeiro lugar, ambos, apesar de não serem judeus, falam com admiração da escritura judaica para caracterizar o sublime e, segundo, ambos se referem ao *Velho Testamento* como a legislação dos judeus e, no caso de Kant, o que interessa é uma proibição. Longino se refere a uma espécie de sublime positivo (o momento da criação: faça-se a luz) e Kant se refere a um momento negativo, na verdade, ao momento de nascimento da teologia negativa na Bíblia.

A busca de efeitos intensos que explorem “combinações surpreendentes, insólitas, chocantes” ganha impulso com a estética do sublime, apontando para “um mundo de possibilidades de experimentações artísticas” e promovendo uma transfiguração do olhar. Toda a insistência de Largier na herança que a estética sustentou e revigorou do nexo entre obscuridade,

indeterminação e potencialidade iniciado pela mística encontra agora uma confirmação na elaboração do filósofo francês. E mais: há elementos que Largier não citou que também comparecem, especialmente ligados à dimensão purgativa da mística. Para Lyotard, Cézanne consegue libertar “o campo perceptivo e mental dos preconceitos inscritos na própria visão” com uma “ascese interior” que resgata “sensações elementares” “escondidas da percepção vulgar” e quem o aprecia precisa passar por uma “ascese complementar” senão o quadro será ininteligível (LYOTARD, 1990, p. 106). Para quem não está acostumado com a hipótese de um filósofo da diferença mencionar uma dimensão ascética no cerne do avanço da arte moderna, tal trecho ou deve impressionar ou passa despercebido por muitos leitores.

Quando Lyotard discorre sobre a obra do pintor do expressionismo abstrato Barnett Newman (1905-1970), constata nas suas pinturas que o agora (*now*) se torna uma espécie de êxtase da temporalidade. Newman coloca vários títulos de obras com referência teológica e relações cabalísticas. “O caos ameaça, mas o clarão do *tzimtzum*, o *zip*, tem lugar: divide as trevas e decompõe, como um prisma, a luz em cores e coloca-as sobre a superfície, como num uni-verso” (LYOTARD, 1990, p. 92). Como Lyotard não mencionou a citação de Longino da criação divina, ele perdeu a oportunidade de apontar aqui a sublimidade fundamental do *fiat lux* cabalístico. A simples matéria cromática é motivo de uma espécie de surpresa filosófica, isto é, que alguma coisa **existe** (a obra) em vez do nada. A pura presença anula o caos da história e introduz uma ocorrência deleitosa: “É uma ideia que podemos qualificar de mística, já que se trata do mistério do ser”, ainda que tal ser não tenha significado, pois ele é o puro testemunho da ocorrência (LYOTARD, 1990, p. 93). Lyotard provavelmente se refere aqui à prática tradicional dos escritores místicos de comporem longos tratados exegéticos, logo, atribuindo sempre significados precisos a passagens bíblicas, desdobrando interpretações alegóricas. Contudo, os místicos tinham uma relação bem dialética com a interpretação e a negavam especialmente em momentos apofáticos. Nesse caso, a simples ocorrência de um ser sem sentido, obscuro, em meio às trevas das sensações e da razão, é certamente bem íntima da mística especulativa mais tradicional, que concebeu o **fundo da alma** exatamente nesse sentido impreciso, indeterminado e imponente. Como foi dito acima, Tauler insistia que nenhum conhecimento adviria do sentimento ontológico da divindade.

O procedimento de Newman pode ser enquadrado dentro dos constituintes recorrentes da história da arte modernista, que operam *ex minimis*, com o rigor do despojamento formal que chega aos elementos essenciais. Lyotard assemelha tal elementaridade ao princípio de Theodor Adorno (1903-1969) no fim do livro *Dialética negativa* de que o pensamento que conduz a metafísica até a sua queda opera com base em “micrologias” (ADORNO, 2009, p. 337: “A micrologia é o lugar da metafísica como refúgio diante daquilo que é total”). Assim como a micrologia é fiel à ocorrência de um pensamento que perscruta o impensado, a vanguarda não se interessa pelo sujeito, mas pelo estado de privação: “É desta maneira que a micrologia pertence à estética do sublime” (LYOTARD, 1990, p. 107-108).

Tal analogia de Lyotard entre a dialética negativa filosófica com a estética sublime da vanguarda não deixa de criar uma relação de afinidade e contraste com um ensaio fundamental de Adorno, porém bem menos conhecido do que o livro *Dialética negativa*, sobre a possibilidade de retomada da arte sacra em tempos vanguardistas, chamado “Fragmento sacro”, apresentado e publicado em 1963, cujo objeto é a ópera de Arnold Schönberg (1874-1951), *Moses und Aron*, escrita em 1932 e encenada pela primeira vez em 1957.

Adorno começa apontando a impossibilidade de se produzir uma obra sacra que se eleve acima da subjetividade, acima da autonomia artística. A ópera bíblica vanguardista busca responder uma sorte de questão kantiana: “Quais as condições de possibilidade em geral para a música de

culto sem culto? A solução resulta em uma negação determinada: a negação do elemento subjetivo” que comparecia intensamente na fase inicial expressionista do compositor (ADORNO, 2018, p. 324). Schönberg sustenta o rigor de permanecer “estritamente funcionalista, consistente com a objetividade”, excluindo o que foi sempre incluído pelo indivíduo na música. No entanto, a pureza da estrutura sem propósito “resulta precisamente da subjetividade e do propósito”. A música deseja alcançar o absoluto que não é possível ao texto operístico: “a imagem do sem imagem” (*Bild des Bilderlosen*) (ADORNO, 2018, p. 323-324). A proibição judaica das imagens está no centro do texto mas é de fato incorporada na música. A objetividade da estrutura musical implementou a mais sensorial das formas musicais para se chegar a uma concepção desprovida de sensorialidade (ADORNO, 2018, p. 327). O esforço histórico de produzir o absoluto mais uma vez contém uma inevitável herança teológica, em que a determinação de cada detalhe almeja a manifestação sensível do absoluto (ADORNO, 2018, p. 330), ou a espiritualização do sensível (ADORNO, 2018, p. 348), mesmo que rejeite o princípio de semelhante ideia. A mobilização de tal contradição também atinge a relação com a tradição, pois “a ascese em relação ao tradicionalismo” produz um efeito tradicional (ADORNO, 2018, p. 333).

Diante da necessidade de negar a monumentalidade da grande e genial arte burguesa, é preciso se opor com outra grande arte: é essa antinomia que a ópera enfrenta, escolhendo conteúdos de matéria grandiosa e, segundo Adorno, tornando-se a obra prima do compositor. A questão crucial está na “possibilidade do impossível, em resumo, de sua salvação” (ADORNO, 2018, p. 340-341).

Se, no caso de Newman, o sublime acontecia a partir de uma redução ao mínimo de complexidade, contrastando com o nada, em Schönberg encontramos o ponto oposto da escala: há a grandeza da “polifonia extrema”, a riqueza dos eventos simultâneos, em que o “ouvido atento deve comportar-se diante dela [da música] como alguém que entra em uma catedral e cujo olhar é atraído para o alto da cúpula” (ADORNO, 2018, p. 342). De qualquer forma, quadros e esculturas de Newman utilizam um tamanho grandioso, também produzindo sensação monumental, o que os aparenta à ópera. Oportuno frisar que Otto caracteriza a catedral gótica como a expressão artística ao mesmo tempo mais numinosa e sublime para ocidentais (ele discorre antes sobre a arte oriental, OTTO, 2007, p. 107). Uma vez sendo o gótico o paradigma da sublimidade ocidental, a comparação de Adorno entre a riqueza meticulosa da ópera e uma catedral faz sentido.

Só depois de todo esse percurso geral do ensaio é que fica mais clara uma estranha caracterização que Adorno imprime a Schönberg. Segundo ele, as origens judaicas de Schönberg continham “uma tradição mística subterrânea, encontrada em muitos de seus contemporâneos de origem parecida, como Kraus, Kafka e Mahler”. O esclarecimento do compositor deslocou o traço teológico para “um plano apócrifo”, mas alguma superstição, ainda que refletida, mantinha “um vestígio de mística secularizada” (aqui discordo da tradução de Eduardo Socha de *Mystik* por “misticismo”, ADORNO, 2018, p. 327-328; ADORNO, 1978, p. 460). Por isso a “exigência de expressão” de Schönberg “encontra seu modelo secreto na Revelação, como Revelação do Nome” (ADORNO, 2018, p. 328).

Esta passagem misteriosa de Adorno merece ser cotejada com um elemento doutrinal da cabala. É como se a obra musical fosse um microcosmo do próprio nexo umbilical entre linguagem e criação. Gershom Scholem afirma que, para a mística judaica, a linguagem do homem reflete a linguagem criadora de Deus, toda criação não é mais do que “expressão de seu ser oculto”. O ato perpétuo da criação processa o sagrado nome de Deus: “Tudo o que vive é uma expressão da linguagem de Deus – e o que pode a Revelação em última análise revelar senão o nome de Deus?” (SCHOLEM, 1995, p. 19). Abraham Abulafia (1240-1291), por exemplo, aspirava desenvolver um

método de meditação em torno da abstração e da indeterminação do nome de Deus para encontrar o “verdadeiro caminho em que se abre a vida oculta da alma” (SCHOLEM, 1995, p. 149). Mesmo as palavras de Adorno parecem seguir os termos de Scholem, o que faz pensar que Schönberg busca, com a linguagem musical, que é sem imagens, uma espécie de meditação estética secularizada do nome impronunciável de Deus e chegar a uma **micrologia** musical da criação. Mais uma semelhança com Newman, que almejava retirar do caos o clarão do *tzimtzum* projetado pelas próprias cores da tela na superfície. A aspiração de um microcosmo da criação do universo na obra em Newman também é explicada pelas mesmas passagens da história da mística judaica de Scholem e, mais uma vez, ressoam a passagem do Gênesis citada por Longino.

## LEMBRANDO O ESQUECIMENTO

Agora chegamos ao ponto central das considerações desenvolvidas. Baumgarten protestava contra o esquecimento dos filósofos de seu tempo da noção de fundo da alma; Largier, lembrando a reclamação de Baumgarten, termina seu artigo constatando, ironicamente, que precisa repetir o gesto do fundador da estética em tempos atuais. A implicância acadêmica com o termo “mística”, a associação com o Oriente ou o primitivo, o repúdio de examinar seu comparecimento na modernidade e de o considerar algo vagamente medieval, antiquado e obsoleto impede sequer a tentativa de propor genealogias esclarecedoras como a que Largier formulou. Se os judeus proíbem a pronúncia do nome divino, o senso comum acadêmico secular insiste em fazer o tabu, o descarte horrorizado do termo “mística”. Há um problema permanente com termos, nomes e conceitos utilizados, em que uns soam bem e outros soam mal, associados a conceitos renegados. De qualquer forma, todos os que se referem ao campo da religião e da espiritualidade marcarão negativamente quem os pronunciou, como se fossem nomes proibidos.

Contudo, foi através dos nomes das obras de Barnett Newman que Lyotard decifrou o caráter sublime de seu trabalho. E tal sublimidade não se separa de conteúdos teológicos ou mesmo cabalísticos. Lyotard passa rapidamente por eles, não dá muita atenção, mas sua formulação está permeada de concepções místicas: afinal, sua noção de êxtase temporal da ocorrência nas obras de Newman não possui uma relação genealógica com o momento em que a alma se perde e mergulha no abismo divino do ser, de Tauler, e com, inversamente, a entrada da deidade no fundo da alma de Eckhart? Difícil não pensar que o percurso de Largier até o tato enquanto sentido indeterminado de Herder que alonga a temporalidade da contemplação e abre a possibilidade de ser afetado esteticamente não está ligado à base de indeterminação desestabilizadora do didatismo retórico de Longino que vai se desdobrar na apresentação negativa de Kant.

Na verdade, ajudará, ao final deste percurso, seguir a cronologia das etapas históricas que foram expostas. Para Otto, a mistura de terror e atração numinoso é o primeiro sentimento do sagrado diante do *mysterium tremendum* divino e o sentimento do sublime que surge da contemplação de templos sagrados decorre dele e mantém com ele uma correspondência próxima. O *Fiat lux*, segundo Longino, e a proibição judaica das imagens, segundo Kant, são exemplos eminentes do sublime e, no caso do segundo, é o fundamento da teologia negativa. Longino, no fim do século I EC formulou pela primeira vez um tratado retórico para obtenção do efeito sublime mas considerou o sublime acima das figuras e da possibilidade de ensino. Várias escrituras sagradas e os primeiros teólogos, especialmente Agostinho, caracterizaram Deus como sublime com

frequência, mas Agostinho analisou tal emprego retoricamente, dentro da nomenclatura do *grande dicendi*.

Os místicos especulativos que desenvolveram a experiência de mergulho no fundo da alma estão dentro dessa tradição do emprego retórico do *grande dicendi* tanto quanto da elaboração de uma prática teológico-filosófica de um êxtase divino no qual obscuridade, indeterminação e potencialidade estão intrinsecamente ligadas. Um cabalista como Abulafia, já na tradição judaica, especulou uma forma de meditação em torno do nome de Deus. Herp propõe uma integração entre experiência espiritual e sensorial envolvendo o tato a partir do fundo da alma. Baumgarten observa o esquecimento desse tropo nos seus colegas contemporâneos e o reabilita para pensar a experiência do passeio livre. Mais ou menos no mesmo período, Herder desenvolve o tato como o fundamento criativo e imaginativo de toda sensação e surge a analítica do sublime kantiana, que caracteriza o sentimento do temor como fracasso da imaginação e o prazer negativo como superioridade da razão, seguindo aqui, do ponto de vista de Otto, seu caráter decorrente do numinoso. Lyotard entende que a vanguarda “germina” na estética kantiana do sublime. A partir daí Cézanne desenvolve uma ascese de purificação da percepção vulgar para resgatar as sensações elementares e tornar a cor autônoma em relação ao contorno. Esse tipo de pesquisa de um pintor central da modernidade não deixa de seguir a aspiração especulativa de um esteta como Herder dentro do mesmo anseio por uma transfiguração da percepção e uma abertura de possibilidades criativas.

Após todo esse percurso, Schönberg começou sua carreira antes de Barnett Newman (que produziu entre os anos 40 e 60) mas foram contemporâneos de produção. Enquanto os não judeus Longino e Kant ressaltaram a escritura judaica como exemplo de expressão sublime, os judeus Newman e Schönberg realizaram, de diferentes modos, obras de vanguarda caracterizadas pela apresentação negativa. Ambos conseguiram aproveitar o gosto por combinações surpreendentes e insólitas da estética do sublime. Vale mencionar que os místicos foram caracterizados em seu tempo como escritores que utilizavam estranhos modos de dizer e linguagem extravagante. Os dois artistas judeus, um americano e outro alemão, não escondem referências teológicas e até explicitamente místicas em suas obras, sem deixar de produzir grandes avanços na linguagem artística, ou seja: a relação com a tradição mística não é nada reverente e passadista, é ousada e vigorosa, tanto quanto os místicos tinham sido em seu tempo.

Schönberg, explorando ao máximo a abertura de possibilidades do método serial, quis tocar na possibilidade do impossível, segundo Adorno, almejando uma contradição manifestação sensível do absoluto ou espiritualização do sensível, o que inevitavelmente remete à correlação que Herp iniciou e depois Baumgarten e Herder fizeram da experiência estética com o fundo da alma, isto é, como que o passeio ou o tato proporcionam uma riqueza espiritual da sensibilidade. O detalhismo do compositor alemão contrasta com a redução ao mínimo de Newman, mas ambos apresentam obras monumentais, de anseio universalista, que ecoam, nem um pouco pela linguagem mas pelo tipo de efeito, a origem sublime da Europa, que despontou nas catedrais góticas. Necessário salientar que a imanentização estética da mística tanto radicalizou sua riqueza de elaboração sensorial e formal quanto manteve uma remissão ao irrepresentável, isto é, a uma espécie de transcendental negativo e indeterminado. Se a mística tradicional acreditava em Deus e sua teologia negativa era um grau mais elevado da própria realidade última divina, o sublime vanguardista deseja sensorializar o absoluto e espiritualizar o sensível. O absoluto, no entanto, permanece absolutamente desconhecido, é uma dúvida completa sem garantia de existência nem nenhum caráter de proteção ou consolação, é uma negatividade indeterminada sem positividade doutrinal por trás e a espiritualização do material é uma forma de impregnar formas determinadas com a indeterminação imponderável.

Por fim, deve-se mencionar agora com mais fundamento o *insight* de Steven Connor, que viu na própria teoria pós-moderna um desejo de projetar e produzir o que não pode ser dominado pelo pensamento conceitual, numa espécie de impasse hegeliano entre a posse positiva e a perda negativa. A teoria pós-moderna convive constantemente com a possibilidade de pensar o impensado: o impossível. No extremo oposto de sua sofisticação abismal, a sociedade desenvolve formas de fundamentalismo sublime: os evangélicos perseguem o culto ao dinheiro, à sucesso, à prosperidade, invadindo todos os espaços políticos e culturais com grandiosos templos contemporâneos; a rede informática produz uma imensidão de dados e faz dinheiro com eles, monetiza o próprio monitoramento; a produtividade extrativista e industrial invade todos os cantos do mundo esgotando seus recursos; uma série de transformações desagradáveis do modo de viver, da multitarefa à nova pandemia, dos retrocessos políticos ao escândalo midiático cada vez mais grave, tudo isso cria novos estados de choque e perplexidade. As delícias teóricas e artísticas, com ou sem fundo místico, nos tempos atuais, não encontraram outra escolha senão se politizarem cada vez mais. Não é exagero dizer que há uma politização sublime (e bastante dolorosa) da cultura para enfrentar monumentais catástrofes civilizatórias.

Apesar do esforço pioneiro de Otto, se o pesquisador examinar a *scholarship* da mística encontrará poucas referências ao sublime (esse livro é uma exceção: GAN, 2015, p. 52-61); se examinar a *scholarship* da estética do sublime, encontrará poucas referências à mística. A maioria dos grandes especialistas ignoram a relação de um campo com o outro, mesmo quando estudiosos de mística falam sobre literatura e artes e mesmo quando estudiosos de estética falam sobre elementos teológicos. São contemporâneos que se ignoram. O que Baumgarten quis lembrar aos seus colegas, gesto que Largier, ironicamente, resgatou, não resta, aqui, senão ser reatualizado, mais uma vez, em outra escala, com outra paisagem abismal.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor. **Quasi una fantasia**. Trad. Eduardo Socha. São Paulo: UNESP, 2018.
- ADORNO, Theodor W. **Gesammelte Schriften. Musikalische Schriften I-III**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV, 1]**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.
- ANDERSON, Wendy Love. **The discernment of spirits: assessing visions and visionaries in the Late Middle Ages**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- AUGUSTINI, Sancti Aurelii. **Opera Omnia**. Tomus quartus. Paris: Gaume Frates, 1836.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2010](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2010)

**História da mística e modernidade do Sublime**  
LOSSO, Eduardo Guerreiro B.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. **Aesthetica**. Traiecti cis Viadrum: Ioannis Christiani Kleyb, 1750.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. **Estética**. Petrópolis: Vozes, 1993.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; BARTHOLO JUNIOR, Roberto dos Santos (Org.). **Mística e política**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

BÖHME, Hartmut. O pétreo. Notas sobre a teoria do sublime a partir do olhar do “mais alheio ao homem”. **Pandaemonium Germanicum**, n. 8, 2004, p. 121-150. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/pg/article/view/68242>> (acessado em: 25.05.2020).

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**. Séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

CERTEAU, Michel de. **Mystique**. In: **Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique**. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2005, p. 323-343.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. São Paulo: Loyola, 1992.

ECKHART, Meister. **Sermões alemães**: sermões 1 a 60. Petrópolis: Vozes, 2006.

ECKHART, Meister. **Sermões alemães**: sermões 61 a 105. Petrópolis: Vozes, 2008.

GAN, Peter Chong-Beng. **Dialectics and the Sublime in Underhill's Mysticism**. Singapore: Springer, 2015.

HANEGRAAFF, Wouter J. Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism Between Counterculture and New Complexity. **Aries**. Amsterdam Institute for Humanities Research (AIHR), v. 1, issue 1, 2001, p. 5-37.

HANEGRAAFF, Wouter J. **Esotericism and the academy**: rejected knowledge in western culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 77-152.

HERDER, Johann Gottfried von. **Sämtliche Werke**, v. 8. Hildesheim: Olms-Weidmann, 1994.

HOLLYWOOD, Amy; BECKMAN, Patricia. **The Cambridge Companion to Christian mysticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

JAMES, William. **As Variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KELLER, Catherine. Rumors of Transcendence: The Movement, State, and Sex of “Beyond”. In: CAPUTO, John; SCANLON, Michael (Ed.). **Transcendence and beyond: a postmodern inquiry**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2007, p. 129-151.

LARGIER, Niklaus. Mysticism, Modernity, and the Invention of Aesthetic Experience. **Representations**, Vol. 105, No. 1 (Winter 2009), p. 37-60. Disponível em: <<https://online.ucpress.net/representations/article/105/1/37/81562/Mysticism-Modernity-and-the-Invention-of-Aesthetic>> (acessado em: 25/05/2020).

LARGIER, Niklaus. The Plasticity of the Soul: Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience. **MLN**. Vol. 125, No. 3 (April 2010), p. 536-551.

LONGINO. **Do sublime**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LOUTH, Andrew. **The origins of the Christian mystical tradition: from Plato to Denys**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

LYOTARD, Jean-François. **O inumano**. Considerações sobre o tempo. Lisboa: Estampa, 1990.

MCGINN, Bernard. **As Fundações da Mística: das Origens ao Século V**. São Paulo: Paulus, 2012.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.

PARSONS, William Barclay. **The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism**. New York: Oxford University Press, 1999.

ROSOLATO, Guy. Présente mystique. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, Résurgences et dérivés de la mystique, n. 22, automne 1980, p. 5-39.

SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

TAULER, Johannes. **The sermons and conferences of John Tauler, of the Order of preachers, surnamed “the illuminated doctor”**: being his spiritual doctrine. Washington, D.C.: Apostolic mission House, 1910.

VAZ, Henrique de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2009.



## HILDEGARD VON BINGEN E ELISABETH VON SCHÖNAU: A CORRESPONDÊNCIA (Cartas 201-201r) ENTRE DUAS MÍSTICAS VISIONÁRIAS DO SÉC XII

[HILDEGARD VON BINGEN AND ELISABETH VON SCHÖNAU: THE CORRESPONDENCE (Letters 201-201r) BETWEEN TWO 12<sup>th</sup> CENTURY VISIONARY MYSTICS]

Ana Rachel Gondim Cabral de Vasconcelos

<https://orcid.org/0000-0003-0990-6987>

[arachelgcv@gmail.com](mailto:arachelgcv@gmail.com)

*Graduada em Direito pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Mestranda em Literatura pela Universidade Estadual da Paraíba – UEPB (Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade – PPGLI) e membro do Principium – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval/CNPq/UEPB).*

Maria Simone Marinho Nogueira

<https://orcid.org/0000-0003-1141-3911>

[mar.simonem@gmail.com](mailto:mar.simonem@gmail.com)

*Doutora em Filosofia pela Universidade de Coimbra – UC. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Licenciada em Letras e em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Professora Associada do Curso de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB e Professora Colaboradora da Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade – PPGLI/UEPB. Líder do Principium – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval/CNPq/UEPB) e Pesquisadora do Apophatiké – Grupo de Estudos Interdisciplinares em Mística (CNPq/UFF).*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2396](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2396)

Recebido em: 05 de fevereiro de 2020. Aprovado em: 01/03/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 35-54  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2396](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2396)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Resumo:** Neste artigo pretendemos apresentar, a partir das duas primeiras cartas trocadas entre Hildegard von Bingen (1098-1179) e Elisabeth von Schönau (1129-1164), a relação de amizade e inspiração dessas duas mulheres, que foram importantes místicas visionárias cristãs do século XII e influenciaram sobremaneira a cristandade medieval. Apresentaremos, assim, aspectos da vida e da obra da sibila do Reno e sua influência sobre Elisabeth von Schönau, delimitando também algumas das diferenças entre elas, inclusive no que se refere à mística.

**Palavras-chave:** Correspondência. Mística. Mulheres. Idade Média.

**Abstract:** In this paper we intend to introduce, parting from the first two letters exchanged between Hildegard von Bingen (1098-1179) and Elisabeth von Schönau (1129-1164), the friendship and inspiring relation of these women, important 12<sup>th</sup> Century Christian visionary mystics who have greatly influenced medieval Christianity. Thus, we will present aspects of the life and work of the Rhine's Sibyl and its influence on Elisabeth von Schönau, also delimiting some of the differences between them including mystic.

**Keywords:** Correspondence. Mystic. Women. Middle Ages.

## CARTAS NA IDADE MÉDIA

As cartas são uma rica fonte de dados em relação à vida, ao cotidiano e à expressão das pessoas que viveram em eras passadas, por isso, são atualmente uma área de especial interesse para linguistas e historiadores. Embora alguns autores (BAÑOS, 2005 *apud* BOVO, 2015) acreditem que a carta tenha nascido concomitantemente ao alfabeto, apenas na Antiguidade ela passou a ser considerada uma forma literária (KAYSER, 1963, p. 237), mas, mesmo durante o período clássico, apesar da escrita de cartas ser bastante comum, ela não foi um assunto amplamente discutido e estudado até ser incluída, no século IV d.C., como um apêndice na Retórica de Júlio Vítor (PERELMAN, 1991, p. 97).

Do documento público a serviço da administração helenística ao texto privado destinado às questões mais íntimas, a carta se tornou um instrumento de comunicação primordial que se aperfeiçoou enquanto gênero a partir da formalização disciplinar da retórica, da gramática e da poética (BOVO, 2015, p. 264).

Assim, apenas na Idade Média a escrita tornou-se uma preocupação central da teoria retórica. Durante o período medieval, em toda a Europa Ocidental desenvolveu-se uma pujante cultura epistolar. Os séculos XI e XII ficaram conhecidos como uma *Era de Ouro* para a escrita de cartas, devido à diversidade e ao grande volume de correspondências que subsistiram deste período (GOLDY, 2013, p. 62).

Durante a Idade Média, especificamente entre os séculos XI-XII, a arte epistolar ganhou uma ampla produção entre os homens que dominavam a escrita. Para alguns autores, os séculos XI e XII são considerados a "Idade de Ouro" da epistolografia. Essa qualificação deve-se, primeiramente, ao crescimento numérico das cartas, que se tornaram o gênero preferido para a comunicação escrita. Mas, além do apelo quantitativo, foi a diversidade formal que rendeu destaque na organização e promoção desse gênero literário entre os medievais (BOVO, 2015, p. 264 [destaques nossos]).

Portanto, a arte de escrever cartas, com sua teoria e prática, de maneira semelhante a outras instituições da Idade Média, não surgiu do nada a partir do século XI, mas como uma continuação da cultura clássica. Textos retóricos clássicos foram modificados segundo as exigências práticas da forma epistolar e foram escritos manuais que se tornaram praticamente universais no Medievo, de forma que o estilo ensinado por eles é encontrado em quase todos os tipos de cartas da época (PERELMAN, 1991, p. 102).

Além disso, a escrita de cartas é uma prática que, como afirma Gómez (2015, p. 16), permite conciliar "solidão e comunhão, silêncio e comunicação, ausência e presença, clausura e abertura, distância e proximidade, estabilidade e missão" e que, na Idade Média, serviu para proporcionar e sustentar amizades mesmo em ambientes monásticos.

Em muitos casos, quem escreve sabe da responsabilidade que sobre ele pesa, assim, apesar de se considerar que nas cartas a linguagem se aproxima da falada muito mais que em outros tipos de texto, nem sempre a linguagem é mais íntima e coloquial, pois há endereçamentos, diretivas, marcadores de polidez, pedidos etc (GOLDY, 2013, p. 4).

Auerbach deixa claro que mesmo hoje, em que a diferença é menor, escrevemos de maneira diversa da falada:

Toda gente pode fazer a observação de que escrevemos de forma diversa daquela por que falamos. Numa carta familiar, o estilo se aproxima por vezes da linguagem falada; no momento em que se escreve a estranhos, e sobretudo quando se escreve para o público, a diferença se torna muito mais acentuada. A escolha das expressões é mais cuidada, a sintaxe mais completa e mais lógica; as locuções familiares, as formas abreviadas, espontâneas e afetivas que abundam na conversação, tornam-se raras; tudo aquilo que a entonação, a expressão do rosto e os gestos dão a compreender quando se fala e se escuta, o texto escrito deve complementar por via da precisão e da coerência do estilo. Essa diferença entre o falar e o texto escrito foi muito maior e muito mais consciente na Antiguidade que nos dias de hoje (AUERBACH, 1972, p 48).

Quando se pensa na Idade Média, então, as correspondências eram escritas num estilo ainda mais diferente da linguagem falada, pois as cartas eram adornadas com recursos retóricos que, frequentemente, escondiam a voz do autor em meio à grandiloquência, e eram permeadas por citações das Escrituras. Elas tornaram-se de domínio quase que exclusivamente político e eclesiástico, o que deu ao gênero epistolar um caráter mais permanente e público do que na Antiguidade e na Modernidade.

Normalmente as cartas medievais iniciavam com uma saudação, um exórdio na intenção de elogiar o receptor, para que tivesse uma disposição positiva para acolher o que o remetente tinha a dizer; seguida pela narração, em que eram expostos os motivos pelos quais a carta foi escrita e estabelecidas as bases para a petição; e o pedido, que só era feito após a formulação de uma série de convenções (PERELMAN, 1991, p. 102).

Muitos preservaram e recopiaram as cartas de eminentes escritores, que eram transcritas e revisadas a partir de rascunhos ou cópias, e postas em circulação pelos autores mesmos ou por seus secretários (WHEELER, 2009, p. 6). A esta prática devemos a riqueza de documentações pessoais que mostram a percepção dos acontecimentos a partir do prisma da experiência individual. As cartas vêm sendo utilizadas como fontes de estudo, apesar de serem consideradas problemáticas por várias razões, dentre elas, porque muitas foram preservadas como cópias em manuscritos, não nos originais, apenas para servirem como modelos dentro da *ars dictaminis*, e porque, com frequência, estas cartas não possuem informações básicas, como nomes de remetentes e destinatários.

Pesquisadores têm desenvolvido estratégias a fim de analisar criticamente as cartas individuais e as grandes coleções epistolares, pois são poucos os outros tipos de fontes que fornecem tamanha abundância de informações sobre os mais diversos assuntos, como os níveis de educação das mulheres, por exemplo, e a participação delas nos debates religiosos e políticos. Desta forma, como escreve Goldy (2013, p. 52): “As cartas surgiram como fontes inestimáveis para historiadores interessados em mostrar o engajamento ativo das mulheres leigas e religiosas com – e contribuições significativas para – as comunidades medievais em que viviam”.

Apesar de as cartas trocadas entre Abelardo e Heloísa serem os exemplos mais famosos do século XII, elas representam apenas uma pequena parte da correspondência existente nos manuscritos medievais. A amizade entre homens, por exemplo, teorizada por

Elredo de Rievaux no século XII, é testemunhada por cartas, como as de Anselmo da Cantuária e Bernardo de Claraval (LARRINGTON, 1995, p. 62).

Já entre as mulheres, muito menos cartas sobreviveram do período medieval, e elas tendem a se ater a assuntos espirituais, como as trocadas entre Clara de Assis e Agnes de Praga, e Hildegard von Bingen e Elisabeth von Schönau (WIETHAUS *apud* LARRINGTON, 1995, p. 51). De qualquer maneira, elas testemunham que as mulheres não deixaram de a elas recorrer para se comunicar, em especial no reino alemão, de onde restam numerosas coleções epistolares.

Dos escritos femininos restantes dos séculos XI em diante, grande parte é de místicas: Hildegard von Bingen e Elisabeth von Schönau; as beguinas dos Países Baixos; Humildade de Faenza; Angela de Foligno; Margery Kempe e Julian de Norwich são alguns dos exemplos. Algumas destas mulheres foram bastante influentes na Idade Média e deixaram as maiores coleções epistolares de autoria feminina – é o caso da visionária Elisabeth von Schönau e suas 22 cartas, e da abadessa Hildegard von Bingen e suas quase 400 cartas.

O epistolário hildegardiano, composto provavelmente entre 1146 e 1179, testemunha informalmente o cuidado pastoral de Hildegard em todos os níveis. Ele apresenta cartas trocadas com papas, imperadores, reis, nobres, cardeais, bispos, freiras e leigos em geral – destacam-se as cartas trocadas com Bernardo de Claraval, Eugênio III, Frederico Barbarossa, Guibert de Gembloux, e importantes mulheres, como Leonor da Aquitânia e Elisabeth von Schönau – e é bastante revelador não apenas em relação aos acontecimentos biográficos de Hildegard, tendo em vista que alguns deles conhecemos apenas por figurarem nas cartas (PERNOUD, 1996, p. 49), mas também em relação aos conflitos e tensões do século XII que fazem parte da História e contaram com sua participação ativa. Como afirma Pernoud (1996, p. 66): “Não é preciso dizer mais; todos os poderosos, tudo o que conta no mundo temporal e espiritual, estão presentes na correspondência de Hildegard”.

Theoderich von Echternach, o primeiro a compilar suas epístolas, escreveu: “é sabido que respondeu com discernimento as cartas a ela dirigidas de lugares diversos” (ECHTERNACH, 2001, p 13). Já Martiniano (2009, p. 194), assevera: “A correspondência de Hildegard revela seu caráter multifacetado e, acima de tudo, sua ampla reputação na Idade Média como uma profetisa, um oráculo espiritual”. Por fim, apenas para encerrarmos a ilustração da importância e polivalência do epistolário hildegardiano, citamos o erudito alemão se referindo à sibila do Reno: “Em suas cartas, os tons de comando se alternam com expressões de grande afeição e gentileza. Ela é capaz de demonstrar forte apego às pessoas” (DRONKE, 2001, p 201). Vemos, assim, nas palavras de muitos estudiosos, a riqueza das cartas de Hildegard von Bingen, que vai desde o discernimento no aconselhamento à sensibilidade na forma de se expressar, além da variedade dos seus destinatários, dando a esta mulher medieval uma autoridade sem igual naquele período.

## HILDEGARD VON BINGEN E ELISABETH VON SCHÖNAU: UMA APROXIMAÇÃO (VISÕES)

Hildegard von Bingen (1098-1179) e sua mais nova contemporânea, Elisabeth von Schönau (1129-1164), duas beneditinas alemãs, são, há muito, reconhecidas como as mais talentosas visionárias do século XII (KERBY-FULTON, 1985, p. 536).

Hildegard começou a registrar suas visões apenas aos quarenta e dois anos e sete meses<sup>1</sup> – precisar a data, tal como ela fez, denota a singularidade do acontecimento até mesmo para ela, que desde criança tinha visões. Ela tentou ignorar a ordem da Luz Viva para que escrevesse, mas caiu doente até se dispor a obedecê-la e começar a redigir sua primeira obra, *Scivias* (1141-1151).

Conquanto ainda tivesse dúvidas quanto à oportunidade de escrever ou não, decidiu recorrer ao grande intelectual Bernardo de Claraval e, em busca de aconselhamento, enviou-lhe uma carta. O mesmo Bernardo de Claraval, extremamente ativo e determinado a condenar Abelardo, Guilherme de Conches e Gilbert de Poitiers, em 1147 não apenas aprovou os escritos de Hildegard como também fez com que eles, ainda incompletos, chegassem às mãos do também cisterciense Papa Eugênio III (DRONKE, 2001, p. 149). Este leu trechos da obra durante o Sínodo de Tréveris (1147-1148) e declarou: “Suas obras são conformes a Fé e em tudo semelhantes aos antigos profetas”. Sobre este evento, escreveu Regine Pernoud:

O papa lendo diante dessa enorme assembléia a obra da pequena abadessa, até então só conhecida pelos que com ela conviviam, é com efeito um espetáculo surpreendente, e se atribui a São Bernardo a conclusão que foi a da assistência inteira: “É preciso impedir que se apague uma tão admirável luz animada de inspiração divina” (PERNOUD, 1996, p. 23).

O Papa Eugenio III, então, tomou uma importante atitude: escreveu uma carta para Hildegard incentivando-a a continuar a escrita do *Scivias* e autorizando que publicasse suas obras. Com esta aprovação há um reconhecimento oficial – papal – de que uma mulher recebe revelações divinas (CLARK, 1992, p.12). Hildegard, assim, recebeu o reconhecimento oficial de que suas obras eram inspiradas por Deus e pôde, com tranquilidade, ao contrário de outras místicas medievais, exercer a sua atividade profética, enquanto sua fama crescia.

Peter Dronke (2001, p. 148) ressalta a importância deste fato para a história intelectual do século XII ao escrever que o Papa Eugênio III havia dado sua aprovação à outra obra também bastante original: a *Cosmographia*, de Bernardo Silvestre. Bernardo e Hildegard, que demonstraram bastante ousadia em suas concepções e formulações cosmológicas, poderiam facilmente ter sido perseguidos e suas obras questionadas,

<sup>1</sup> Como lemos no *Scivias*: “Factum est in millesimo centesimo quadragesimo primo Filii Dei Iesu Christi incarnationis anno, cum quadraginta duorum annorum septemque mensium essem, maximae coruscationis igneum lumen aperto caelo ueniens totum cerebrum meum transfudit et totum cor totumque pectus meum uelut flamma non tamen ardens sed calens ita inflammauit, ut sol rem aliquam calefacit super quam radios suos ponit” (Hildegardis Bingensis, 1978, p. 3-4).

censuradas ou condenadas por concílios ou sínodos, como os supracitados Abelardo, Guilherme de Conches ou Gilbert de Poitiers, mas não foi isso que aconteceu.

Deste modo e a partir desta aprovação, Hildegard escreve hinos, antífonas, responsórios; o auto *Ordem das Virtudes*; suas obras de medicina; biografias de santos; comentários à Regra de São Bento e ao Símbolo Atanasiano; o *Liber Vitae Meritorum* e o *Liber Divinorum Operum*, entre 1158 e 1173 que, juntamente com o *Sermones*, compõem sua “trilogia” visionária; e suas quase quatrocentas cartas, em que, nas palavras da própria Hildegard, ela dá “respostas e conselhos para muitas pessoas, tanto distintas como inferiores” (2013, p. 25).

Hildegard von Bingen é normalmente listada entre grandes nomes da escrita latina do século XII, como Hugo e Ricardo de São Victor, Rupert de Deutz, Honório de Regensburgo, Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Thierry e Elredo de Rievaulx, que escreveram bastante. Muitos, inclusive, foram influentes e escreveram obras as mais diversas – de comentários bíblicos, ensinamentos morais e espirituais a instruções dogmáticas, em formas que vão do libelo à enciclopédia (HOLLYWOOD, 2012, p. 229).

Apesar de existirem elementos similares em autoras dos séculos XI ao XIV, o apogeu da literatura feminina medieval alemã só ocorreu no século XIII, em Helfta, segundo Chance (2004, p. 7) e normalmente ele não é atribuído à influência de Hildegard sobre elas. Não se costuma considerar que exista uma “Escola Hildegardiana”, como existem de outros autores. Já a postura de Hildegard em relação à política antecipa visionárias como Catarina de Sena e Brígida da Suécia, mas é normalmente ignorada por uma excessiva concentração em sua mística peculiar, e talvez por isso ela não tenha influenciado a mística das gerações posteriores (NEWMAN, 1987, p. 89).

A única mulher diretamente influenciada, considerada discípula e *protégée* de Hildegard é Elisabeth de Schönau, sua contemporânea mais jovem, que chegou a visitá-la em 1156, e com quem trocou cartas, mas entre ambas, apesar das semelhanças, também há diferenças, e a própria Elisabeth parece tê-la enxergado mais como modelo profético do que como professora de contemplação (NEWMAN, 1987, p 38).

Neste sentido, não se pode dizer que a mística que emergiria com tanto vigor nos séculos posteriores ao que Hildegard viveu seria uma herança de Hildegard. Mesmo Elisabeth de Schonau, sua contemporânea mais jovem e considerada sua “discípula” revela uma espiritualidade diversa da de Hildegard, justamente no que concerne ao misticismo<sup>2</sup> (MARTINIANO, 2009, p. 148).

Elisabeth von Schönau é a segunda visionária mais famosa do século XII. Embora relegada nos últimos séculos, na Idade Média gozou de imensa fama. Como escreve Clark (1992, p.3): “No final do século XV, as visões de Elisabeth já haviam sido traduzidas para o provençal, alemão e islandês”. O número de manuscritos de suas obras, aproximadamente

<sup>2</sup> Apesar de alguns estudiosos/estudiosas usarem o termo *mística* e *misticismo* como equivalentes, gostaríamos de aqui fazer um breve esclarecimento. Normalmente o termo *misticismo* é uma tradução do inglês *mysticism* que, nesta língua, não soa pejorativo, não ocorrendo o mesmo quando se utiliza termo igual (*misticismo*) nas línguas latinas. Daí preferirmos utilizar o termo *mística*, que vem do francês *mystique*, substantivo cuja origem, segundo Certeau (2015, p.24-25) data do século XVII. Logo, sempre que se encontrar a palavra *misticismo* neste artigo, trata-se do uso feito por alguns estudiosos que estão sendo citados.

150<sup>3</sup>, é bastante superior ao de outras autoras, como a própria Hildegard, 30 (NEWMAN, 2015, p. 87). Por isso, estima-se que sua fama, no século XII, era maior ou, no mínimo, igual à da Sibila do Reno (BAIRD, 1994, p.176; CLARK, 1992, p. 2).

Elisabeth von Schönau (1129-1164), uma freira beneditina do convento de Schönau, perto de Tréveris, foi fortemente influenciada por Hildegard von Bingen, com quem ela se correspondeu intensamente. Suas visões místicas, editadas e copiadas por seu irmão Ekbert, chegaram a nós em um grande número de manuscritos que foram escritos principalmente em latim, refletindo o interesse generalizado em suas experiências e escritos. Eles foram traduzidos para o alto-alemão médio nos séculos posteriores (CHANCE, 2004, p. 4).

Elisabeth, como Hildegard, era beneditina, da Renânia, e acreditava ter recebido de Deus visões, bem como instruções, para proclamar as revelações recebidas. Ela começou a ter uma série de êxtases visionários aos 23 anos – um ano após Hildegard ter completado seu *Scivias* – e continuou a tê-los até sua morte, treze anos depois.

A própria Elisabeth diz ter visitado Hildegard em seu *Liber Viarum Dei*, cujo título também é inspirado no *Scivias* (CLARK, 1992, p. 4; CIRLOT, 2001, p. 172). Ela mesma reconhece que foi inspirada depois de ter visitado Hildegard. Em uma visão de seu livro, o anjo lhe diz: “Este é o Livro dos Caminhos de Deus, que lhe foi revelado depois de ter visitado a sua irmã Hildegard e de tê-la ouvido” (ELISABETH VON SCHÖNAU, 2000, p. 165).

A associação entre Hildegard e Elisabeth remonta ao próprio século XII. Os anais da casa premostratense de Pohlde, próximo a Schönau, em 1158, noticiaram:

Nestes dias, Deus mostrou sinais de seu poder no sexo frágil, em duas de suas servas, nomeadamente, Hildegard em Rupertsberg, perto de Bingen, e Elisabeth, em Schönau, a quem ele preencheu com o espírito da profecia e relevou muitos tipos de visões que foram escritas (NEWMAN, 1987, p. 36).

Como podemos perceber, tanto Hildegard quanto Elisabeth são da mesma região da Alemanha, pertenceram à mesma ordem (Beneditina), tiveram visões e foram reconhecidas nos seus contextos, gozando, portanto, de uma autoridade não tão comum entre as mulheres medievais, mesmo as que faziam parte de uma ordem religiosa. Entretanto, como parece pensar a própria Elisabeth, Hildegard é mais um modelo profético do que uma referência mística, já que a mística hildegardiana parece estar mais próxima dos profetas veterotestamentários do que da mística produzida pela maioria das mulheres, sobretudo a partir do século XIII, embora, é claro, não se possa falar com rigor de um sentido unívoco de mística, mesmo em se tratando da produzida pelas mulheres medievais.

---

<sup>3</sup> Mais do que os de Hildegard von Bingen, Hadewijch de Brabant, Mechtild de Magdeburg e Julian de Norwich juntas. (CLARK, 2000, p. 11)

## CORRESPONDÊNCIA ENTRE HILDEGARD E ELISABETH

Neste artigo concentrar-nos-emos apenas no início da correspondência entre ambas<sup>4</sup>, quando Elisabeth, hesitante e preocupada, busca de Hildegard, visionária mais velha, conselho e consolação. Estas cartas foram trocadas em alguma data entre 1152, quando as visões de Elisabeth começaram – um ano após a publicação do *Scivias* – e 1157, ano em que ela se tornou abadessa da comunidade de Schönau. Isto é inferido porque Elisabeth refere-se a si mesma como uma “simples freira” na primeira carta a Hildegard. Ambas continuaram se comunicando até a morte de Elisabeth (KERBY-FULTON, 1985, p. 535-536).

Elisabeth se assemelhava a Hildegard de muitas maneiras: ela compartilhava da sua fragilidade física, da sensibilidade a impressões espirituais de todo tipo e da necessidade de autenticação pública para superar a insegurança inicial (NEWMAN, 1987, p. 36). No início da primeira carta, Elisabeth escreve:

Para a senhora Hildegard, venerável mestra das noivas de Cristo em Bingen, Elisabeth, **uma simples freira**, envia orações devotadas com todo afeto. Possam a graça e a consolação do Altíssimo preencher-lá com alegria porque tem sido gentilmente solidária em meu sofrimento, como entendi das palavras do meu confessor, a quem diligentemente aconselhaste no que toca à minha consolação. Em resumo, como lhe foi revelado, ultimamente venho sendo perturbada, confesso, por uma nuvem de problemas devido à conversa indecorosa das pessoas, que estão dizendo muitas coisas sobre mim que simplesmente não são verdade. (ELISABETH SCHÖNAU *apud* HILDEGARD VON BINGEN, 1998, p. 176 [destaques nossos]).

Ao final da carta, Elisabeth suplica a Hildegard:

Minha senhora, eu expliquei toda a sequência de eventos para que assim possa ver minha inocência — e do meu abade —, e então possa deixar isto claro para os outros. Suplico-lhe que me faça partícipe de suas orações e que escreva-me em resposta algumas palavras de consolo, conforme o Espírito do Senhor a guie. (ELISABETH SCHÖNAU *apud* HILDEGARD VON BINGEN, 1998, p. 179 [destaques nossos]).

Estima-se que Hildegard era em torno de trinta anos mais velha que Elisabeth e sabe-se que já era uma visionária bastante conhecida e respeitada, “tendo alcançado um grau de legitimidade incomum para um visionário, especialmente para uma mulher, quando seu livro *Scivias* foi examinado e proclamado divinamente inspirado pelo Papa Eugênio III” (KERBY-FULTON, 1985, p. 536). Assim, Elisabeth apela à autoridade de Hildegard a fim de receber uma espécie de “autoridade por procuração” para seus próprios escritos (CLARK *apud* LARRINGTON, 1995, p. 227).

Alguns autores (CIRLOT, 2001, p. 171; BAIRD, 1998, p. 176) ressaltam a semelhança entre a correspondência enviada por Elisabeth von Schönau, perturbada e

<sup>4</sup> Mais precisamente duas Cartas, a 201 e a 201r, como destacamos no título.

temerosa, à Hildegard, com a de Hildegard enviada anos antes a Bernardo de Claraval<sup>5</sup>, pedindo consolação.

Elisabeth e Hildegard, em princípio, não quiseram revelar as mensagens recebidas e, por isso, foram severamente castigadas. Em sua primeira carta, Elisabeth relata a Hildegard:

Através de seu anjo, Ele repetidamente me revelou que tipo de coisas estão prestes a atingir seu povo nestes dias, a menos que façam penitência por seus pecados, e **me ordenou que anunciasse isto abertamente. Buscando evitar a soberba e não querendo espalhar novidades, procurei, da melhor maneira possível, manter tudo isto escondido.** No entanto, num Domingo, quando eu estava, como de costume, num estado de êxtase [cf. At. 11,5], o anjo do Senhor pôs-se diante de mim e falou: "Por que estás escondendo ouro na lama? Esta é a palavra de Deus que foi enviada ao mundo para ser falada por ti, porque eles viraram as costas. Porque **a palavra de Deus não deve ser ocultada, mas revelada para louvor e glória de nosso Senhor e para salvação de Seu povo.** Depois que ele disse isso, levantou um flagelo e, como se em grande fúria, bateu-me severamente cinco vezes, de modo que, durante os três dias seguintes, senti a dor daquelas batidas por todo o meu corpo. Então, ele colocou o dedo em minha boca e disse: "Ficarás em silêncio até a hora nona, mas depois darás a conhecer tudo o que o Senhor operou em ti". Assim, permaneci quieta até a hora nona (HILDEGARD VON BINGEN, 1998, p. 178 [destaques nossos])

As dores corporais descritas por Elisabeth podem ser encontradas também em Hildegard von Bingen, que relata, em sua carta a Bernardo de Claraval<sup>6</sup>, dores físicas e doenças<sup>7</sup> por não ter divulgado o que viu e ouviu. "Como Hildegard, Elisabeth era espiritualmente sensível e fisicamente frágil, tendente a contínua enfermidade que amiúde acolitavam suas visões" (NEWMAN, 2015, p.85).

Kurt Ruh (*apud* CIRLOT, 2001, p. 172), ao comentar as visões de Elisabeth, escreve que "os sintomas físicos antecedem o êxtase. Os raptos de Elisabeth sempre estão associados a dores corporais", e Barbara Newman (1987, p. 39) detalha: "Sofreu de profundas

<sup>5</sup> "Pelo Deus vivo, rogo-te que me ouças e atendas minha demanda. [...] Padre dulcíssimo e igualmente seguro e firme: em tua bondade responda-me, a mim, indigna serva tua, que desde minha infância jamais vivi uma hora segura; com tua piedade e tua sabedoria, indaga em tua alma segundo o ensinamento que recebeste do Espírito Santo, e dá a tua serva a consolação de seu coração" (HILDEGARDA DE BINGEN, 2015, p. 32)

<sup>6</sup> "Quero, pai, pelo amor de Deus, que me consoles, e me sentirei segura. Há mais de dois anos te vi nesta visão como alguém que audazmente fita o Sol sem temor. E chorei, porque enrubesço com muita vergonha e careço absolutamente de audácia. Pai bom e dulcíssimo, me ponho em tua alma para que me reveles, por esta palavra tua, se queres que abertamente diga estas coisas ou que guarde silêncio, já que experimento grandes pesares em relação a esta visão, até que conceda em dizer o que vi e ouvi. Enquanto isso, **por causa desta visão – porque guardo silêncio – permaneço prostrada no leito em meio a graves enfermidades, de maneira tal que não posso levantar-me**" (HILDEGARDA DE BINGEN, 2015, p. 33[Destaque nossos]).

<sup>7</sup> Azucena Fraboschi explica: "O padecimento da abadessa está relacionado com a vivência de sua natureza sempre oscilante entre a saúde e a doença, com as enfermidades que a acometiam quando resistia à Vontade divina, e com sua dilacerante insegurança que provém do acentuado contraste entre o que tem como recebido e extremamente valioso, que é de origem divina, e o que tem como próprio e sem valor, pela consciência pessoal de suas fraquezas e por ser descendência de Adão" (FRABOSCHI, 2015, p. 33)

depressões, tentações de suicídio, aparições demoníacas (...), as experiências extáticas de Elisabeth eram acompanhadas de agonia". Neste sentido, cair doente por não escrever é, segundo Barbara Newman:

um padrão recorrente tanto na vida de Hildegard quanto nas narrativas de inúmeras visionárias da Idade Média. Uma visão ou comando divino para escrever aterroriza tanto a mulher que provoca uma doença ao mesmo tempo punitiva e motivadora, o que, em consequência virá a ser uma catálise para a ação: a futura profetisa não pode ser curada até que obedeça à voz celeste (*apud* MARTINIANO, 2009, p. 64)<sup>8</sup>.

Escrever sob ordem divina dá à mulher medieval autorização para falar e agir no domínio público. Deus não apenas lhes dá autoridade para escrever, mas também o conhecimento do que deve ser escrito, por isso, a falta de educação formal, neste sentido, pode até ser entendida como uma vantagem: uma vez que estas mulheres não tendo, teoricamente, o quê transmitir, este conteúdo não pode ter saído delas, mas apenas vindo diretamente de Deus, que tem o costume de usar os tolos para corrigir os sábios (FLANAGAN, 1998 p. 46). Talvez por isso Hildegard insista tanto na afirmação de que é uma pobre mulher iletrada, e Ekbert comente mais de uma vez sobre a ignorância de sua irmã Elisabeth.

Dessa maneira, a experiência que levou à redação do *Scivias* serviu para validar a atuação não apenas de Hildegard, mas de várias outras mulheres. A própria Hildegard duvidou de sua adequação, por ser mulher e "sem instrução", mas, uma vez que o obstáculo foi superado, começou a escrever e a pregar incansável e incisivamente (FLANAGAN, 1998 p. 46).

Como Hildegard, Elisabeth tem consciência de viver num tempo de profunda decadência espiritual e sente-se mandatária<sup>9</sup> de Deus para ajudar a Igreja a enfrentar esta situação, por isso, profetiza, prega ardente mente a reforma, aconselha as pessoas através das cartas, profere admoestações apocalípticas, intervém politicamente e combate hereges (NEWMAN, 2015, p 85).

Tal qual Hildegard, Elisabeth, influenciada por Ekbert, combate fortemente os cátaros. Ambas compartilham de uma preocupação pastoral e buscam reafirmar tudo aquilo que é posto em dúvida pela heresia cátara, como a veneração dos santos, a transubstancialização, a criação do universo por Deus e a encarnação da Palavra de Deus (CLARK, 2000, p. 23).

<sup>8</sup> Interessante perceber que nada disso ocorre com aquelas ou aqueles que fazem parte do que se denomina de mística especulativa, que tem na Escola Renana sua grande representante e em Mestre Eckhart seu pensador mais conhecido. Mas cabe destacar aqui o pensamento de Marguerite Porete, queimada em Paris em 1310, que não é antecedido de visões e em que não verificamos êxtases, nem doenças ou dilaceramentos, "enquadando-se", por mais difíceis que sejam as classificações, no que se denomina de mística especulativa.

<sup>9</sup> No início do Segundo Livro das Visões (2000, p. 97), Elisabeth cita mulheres do Antigo Testamento para justificar a ação de Deus nas mulheres de seu tempo: "As pessoas estão escandalizadas por nestes dias o Senhor se dignar a aumentar sua grande misericórdia no sexo frágil. Mas, por que não passa pela cabeça delas que uma coisa semelhante aconteceu nos dias de nossos pais, quando, enquanto homens foram entregues à indolência, mulheres santas foram cheias do Espírito de Deus para que profetizassem, governassem energicamente o povo de Deus e até mesmo alcançassem gloriosas vitórias sobre os inimigos de Israel? Falo de mulheres como Hulda, Deborah, Judith, Jael e afins".

Elas culpam diretamente a imoralidade e o abuso do clero pelo florescimento do movimento herético, que seduz as pessoas com exibições de rígida moralidade, e dirigem duras palavras aos clérigos e aos mestres da Igreja, acusando-os de negligência, de não arcarem com a responsabilidade de ensinar as pessoas e de estarem absortos em seus próprios desejos e na ganância, alegando não terem tempo para guiar as pessoas<sup>10</sup>.

Elas atribuem o sucesso da heresia ao fracasso do clero e compartilham um senso de necessidade de preencher o vácuo que o clero fraco e depravado deixou. Elisabeth, em outra carta<sup>11</sup>, chega a louvar os esforços de Hildegard em recuperar os fiéis da heresia, pregando publicamente contra a negligência clerical ante a propagação da heresia. “Hildegarda recorda aos clérigos corruptos que Deus tinha sido forçado a escolher uma porta-voz inferior porque eles tinham decaído tanto” (BYNUM, 2015, p. 16)<sup>12</sup>.

Hildegard e Elisabeth, embora não tenham abandonado a esperança na estrutura da Igreja ou defendido sua dispensabilidade, sentem-se no dever de preencher o vazio deixado pelo clero depravado e irresponsável, por isso, estão dispostas a gritar com urgência a necessidade de arrependimento e mudança de vida. Ambas apelam para as consciências dos clérigos e buscam despertá-los para a ação. Elisabeth é mais incisiva que Hildegard e condena não apenas os defeitos pessoais do clero, mas a negligência e a simonia<sup>13</sup>.

Se Elisabeth “herdou” de Hildegard o “espírito profético” juntamente com o dom das visões, manifestando-se, como Hildegard, a favor da reforma clerical, escrevendo cartas de conselho espiritual e proferindo avisos apocalípticos, há, no entanto, acentuadas diferenças entre as duas mulheres (MARTINIANO, 2009, p. 148).

<sup>10</sup> Chamamos atenção para dizer que a mística (ou aqueles e aquelas que dela fazem parte com suas experiências, independente de estas passarem ou não por visões ou outros fenômenos), ao contrário do que muitos pensam, não vive à parte do mundo. Pelo contrário, a contemplação tão almejada vem acompanhada de uma ação e, neste sentido, os/as que vivem experiências místicas, embora fortemente ligados/as a determinadas religiões – não esquecendo dos místicos ateus –, não deixam de ter clareza dos problemas do seu entorno e, consequentemente das suas religiões, sendo, desta forma, seus primeiros críticos, não sendo diferente no que diz respeito a Hildegard von Bingen e Elisabeth Schönau.

<sup>11</sup> “Ó senhora Hildegard, execute a obra do Senhor exatamente como tem feito até agora, porque o Senhor a colocou como operária em sua vinha” (ELISABETH VON SCHÖNAU, 2000, p. 141).

<sup>12</sup> Hildegard produziu um pequeno tratado visionário contra os cátaros, que certamente foi conhecido por Elisabeth; e Elisabeth, por sua vez, escreveu sua própria condenação visionária aos cátaros e clérigos negligentes (CLARK, 1992, pp. 22-23).

<sup>13</sup> “Meus pastores estão caídos como se estivessem num sono profundo, e como eu poderia despertá-los? ... De fato, a lei primeiro se perde dos sacerdotes e dos anciãos do meu povo (Ez 7, 26), porque eles procuram vender os sacrifícios dos meus sacramentos. Aqueles que vendem, vendem julgamento sobre si mesmos, e aqueles que compram, compram uma espada de dois gumes ... Há alguns que não entram no meu rebanho pela porta, mas surgem de uma maneira diferente, como ladrões e salteadores (Jo 10,1); ladrões por causa de sua avareza e salteadores porque perdem as almas que lhes são confiadas. Eles cobrem seus atos depravados para que não sejam vistos pelo povo. Por essa razão, eles não falam incisivamente contra todas as heresias: porque são repreensíveis em seus próprios caminhos” (ELISABETH VON SCHÖNAU, 2000, p. 146).

## HILDEGARD E ELISABETH: MÍSTICAS DIFERENTES

Há três importantes diferenças entre Hildegard e Elisabeth: o tipo de mística, a relação com os homens e a qualidade da obra. A partir destas primeiras cartas é possível expor a diferença entre a mística de ambas.

Hildegard nunca teve êxtases ou arrebatamentos e isto ela sempre deixa bastante claro. Esclarece Peter Dronke (2001, p. 147):

Não havia a menor suspensão de suas faculdades normais: seus insights não tinham nada a ver com sonho, devaneio, transe, alucinação ou êxtase (uma palavra que ela, como vários escritores do século XII, usa apenas no sentido pejorativo). O que Hildegard quer enfatizar é que, com tudo o que viu em sua alma, permaneceu fisicamente lúcida durante todo o tempo.

Ela deixa bastante claro, por exemplo, na carta a Bernardo de Claraval<sup>14</sup>, na carta a Guibert de Gembloux<sup>15</sup>, na declaração inicial do *Scivias*<sup>16</sup> e no *Liber Divinorum Operum*<sup>17</sup>, que suas visões não ocorrem durante o sono nem em estado de êxtase, mas quando está totalmente desperta, e que não vê com os olhos externos, mas apenas em espírito. Isto a diferencia de uma mística típica.

Já Elisabeth é uma mística tradicional<sup>18</sup>. Na carta a Hildegard, em que pede orientação e auxílio, cita abertamente seis ocasiões em que entrou em estado de êxtase:

<sup>14</sup> “Pai, estou muito perturbada com uma visão que tive por revelação divina, uma visão não aparecida para meus olhos carnais, mas vista somente em meu espírito”. (HILDEGARD VON BINGEN, 1994, p. 28)

<sup>15</sup> “Entretanto, não ouço essas coisas com meus ouvidos corporais, nem as percebo com as considerações do meu coração ou com a evidência dos meus cinco sentidos. Eu as vejo apenas em meu espírito, com os olhos bem abertos, e assim eu nunca sofro do estado de êxtase nessas visões. E totalmente desperta, continuo a vê-las dia e noite. Também meu corpo sofre incessantemente e sou atormentada por dores tão terríveis que quase chego a morrer. Até agora, porém, Deus tem me sustentado”. (HILDEGARD VON BINGEN, 1994, p. 23)

<sup>16</sup> “Mas as visões que tive não as percebi em sonhos, ou no sono, ou em delírio, ou pelos olhos do corpo, ou pelos ouvidos do ser exterior, ou em lugares ocultos; recebi-as, pois, estando desperta e enxergando com mente pura e com os olhos e ouvidos do ser interior, em lugares abertos, conforme Deus o queria. Como isso pode ser é difícil para a carne mortal compreender”. (HILDEGARDA DE BINGEN, 2015, p. 96)

<sup>17</sup> “Já que todas as coisas que escrevi desde que começaram as visões, ou que vim aprendendo sucessivamente, as vi com os olhos interiores do espírito e as escutei com os ouvidos interiores, enquanto estava absorta nos mistérios celestes, velava com a mente e com o corpo, não em sonhos nem em êxtases, como disse em minhas visões anteriores”. (HILDEGARDA DE BINGEN, 2013, p. 27)

<sup>18</sup> “Mística típica”, “mística tradicional” devem ser entendidas aqui mais como forças de expressão do que como conceitos específicos, já que as experiências místicas têm um leque bastante amplo de variantes. De toda forma, o que está sendo chamado aqui de “típica” e “tradicional” é apenas uma forma de experienciar místico de Elisabeth Schönau que contrasta com o de Hildegard von Bingen, pelo fato de aquele ser revestido por estados de êxtases em que há perda da consciência e pela forma de interação com as visões. Algo semelhante em relação às visões de Elisabeth ocorre com Hadewijch da Antuérpia (séc. XIII). Já quando pensamos em Marguerite Porete, é preciso recolocar a mística numa outra categoria. Logo, não há uma mística típica ou tradicional, o que há são experiências místicas que podem ser lidas à luz dos teóricos da mística em movimentos de aproximações e de afastamentos nos seus diferentes contextos e, naturalmente, a partir dos textos que as místicas e os místicos nos legaram.

No entanto, num Domingo, quando eu estava, como de costume, num **estado de êxtase** [cf. Atos 11,5], o anjo do Senhor pôs-se diante de mim. [...] Então, depois de me dedicar por muito tempo à prece urgente relacionada a esta questão, durante o Tempo do Advento, na festa de Santa Bárbara, na primeira vigília da noite, **entrei em êxtase**, e o anjo do Senhor parou diante de mim. [...] Assim, certo dia, quando eu **estava em êxtase**, ele apareceu diante de mim de sua maneira habitual. [...] Enquanto ele celebrava os mistérios divinos e estávamos todos orando ardenteamente, de repente minhas articulações ficaram relaxadas e eu caí em **estado de êxtase**. [...] Aconteceu que, no quarto dia antes da Páscoa, suportei grande sofrimento físico, e então entrei em **estado de êxtase**. [...] Depois disso, no sexto dia, aproximadamente na terceira hora, entrei com grande dor em **estado de êxtase** e, novamente, o anjo postou-se diante de mim (ELISABETH SCHÖNAU *apud* HILDEGARD VON BINGEN, 1998, p.178) [Destaque nossos]).

Ao contrário, Hildegard reitera que nunca perde a consciência durante suas experiências visionárias e parece atestar que muitos de seus contemporâneos viam as visões e locuções como formas inferiores de contemplação que eram resultado da fragilidade do corpo ao se confrontar com Deus. Lembra Kerby-Fulton (1985, p. 537), que vê uma desaprovação tácita de Hildegard quanto à forma de Elisabeth lidar com as experiências visionárias e com alguns aspectos da carreira de sua discípula. No entanto, Hildegard não deixou de nutrir empatia e consolá-la, como alguém que passou por situações parecidas.

Segundo Sabina Flanagan (1998, p. 55), é natural que Hildegard veja os êxtases de maneira negativa, de acordo com o que ela escreve acerca dos pensamentos, emoções e sonhos no *Causae et Curiae*. Para Hildegard, Deus pode indicar coisas verdadeiras por este meio, mas muitas vezes o Diabo toma o controle e induz a mentiras e tentações. Hildegard mostrar-se sempre impassível contrasta com as experiências de Elisabeth que, segundo seu irmão Ekbert, quando em transe, não mostra sinais de vida e não aparenta sequer estar respirando.

Flanagan (1998, p. 53) destaca a diferença quanto às formas como Hildegard e Elisabeth vivenciaram suas visões. Hildegard é uma observadora distanciada e com pouca interação com as figuras e seres de suas visões, praticamente como se as imagens fossem projetadas numa tela à sua frente, não ocupando o mesmo espaço físico nem sendo referenciadas por ela, que jamais confunde a natureza de sua experiência, pois mantém os sentidos do corpo inalterados. Já as aparições de Elisabeth ocupam o mesmo espaço físico que ela, e ela chega a interagir com objetos reais. Seus sentidos são dominados por suas visões de forma que ela às vezes se mostra insegura na classificação do que vê e duvida da fonte da visão, temendo que possa ser uma manifestação diabólica. Isto significa que Elisabeth participa das visões muito mais do que Hildegard.

Elisabeth demonstra, nesta primeira carta, segundo Kerby-Fulton (1985, p. 537), ter noção de que, para ter credibilidade, ela não poderia ultrapassar alguns limites, por isso destaca que não profetizou sobre o Dia do Juízo e que não detalhou pragas e calamidades em tom de ameaça:

Estimulados por não sei qual espírito, eles ridicularizam a graça do Senhor em mim e não têm medo de fazer julgamentos precipitados sobre coisas as quais não têm nenhuma compreensão a respeito. Eu ouvi também que algumas pessoas estão fazendo circular uma carta sob meu nome sobre o

Espírito de Deus. Eles me difamam alegando que profetizei a respeito do dia do juízo – o que, certamente, eu nunca presumi fazer, uma vez que tal conhecimento está além da compreensão de todo ser humano. [...] Naquele momento, certa pessoa, induzida por algum tipo de zelo, enviou uma carta para Colônia em nome do meu abade — embora ele mesmo ignorasse isso, Deus sabe — uma carta em que terríveis ameaças foram relatadas na presença de todo o povo. Assim, embora algumas pessoas tolas tenham nos ridicularizado, os prudentes, conforme ouvimos, reverentemente acataram a mensagem e não deixaram de venerar a Deus com os frutos da penitência. (ELISABETH SCHÖNAU *apud* HILDEGARD VON BINGEN, 1998, p. 178) [Destaque nossos])

Ela parece não querer ser associada a pessoas de ínole duvidosa que profetizaram sobre estes assuntos. “Claramente, uma mensagem simples da necessidade de arrependimento, geralmente, era considerada aceitável na época, a fim de evitar a iminente tribulação, enquanto profecias mais elaboradas eram vistas como uma fantasia perigosa” (KERBY-FULTON, 1985, p. 538).

Hildegard, cheia de uma autoridade espiritual que dispensa direcionamento e consolo aos necessitados, responde confortando Elisabeth e atribuindo o sofrimento dela ao fato de ser inspirada por Deus, quem é inspirado acaba sendo assediado por sugestões demoníacas (CLARK, 1992, p. 21):

Ouça agora, ó minha inquieta filha. O artifício soberbo da antiga serpente [cf. Gn. 3.Iff; Ap. 12,9.20,2] às vezes desgasta as pessoas inspiradas por Deus. Porque sempre que a serpente vê uma delicada joia, ela chama e diz: Que é isto? E ela cansa aquelas joias com as muitas aflições que causam sofrimento a um espírito ardente, fazendo-as ansiar por elevarem-se acima das nuvens, como se fossem deusas, assim como ela mesma fez outrora. (HILDEGARD VON BINGEN, 1998, p. 180)

Esta consolação é acompanhada por uma explanação sobre a verdadeira natureza da experiência profética e uma exortação acerca do orgulho espiritual. Para Kerby-Fulton (1985, p. 538), isto parece um sinal de que Hildegard, que aborda os problemas de seus correspondentes apenas indiretamente, vê em Elisabeth, na sua ansiedade, questionamentos e medos, uma espécie de orgulho espiritual, por isso lembra-a que questões celestes devem ser deixadas para Aquele que é celestial e de quem elas são meros instrumentos:

Aqueles que anseiam por realizar as obras de Deus devem sempre ter em mente que são vasos frágeis [cf. II Cor 4,7], pois são apenas humanos. Devem sempre ter em mente o que são e o que serão. Devem deixar para Aquele que é do céu as coisas do céu, porque eles são exilados ignorantes das coisas do alto. Eles só podem ressoar os mistérios de Deus como uma trombeta, que apenas dá o som como resposta, mas não funciona sozinha, pois é o Outro que sopra nela que pode emitir o som. Mas deixe-os vestirem a couraça da fé [cf. I Tess 5,8], aqueles que são suaves, gentis, pobres e aflitos, como o Cordeiro, pois eles são o som de Sua trombeta, e na natureza são como crianças sem culpa. Porque Deus sempre flagela aqueles que sopram sua trombeta, mas segundo o seu bom propósito, Ele antevê que o seu frágil vaso não perecerá. (HILDEGARD VON BINGEN, 1998, p. 181) [destaque nossos]

O alerta de Hildegard para que se evite tratar de mistérios celestes pode, inicialmente, parecer sem sentido, tendo em vista que ela mesma afirma conhecer estes mistérios, mas, aqui, ela parece se referir à previsão explícita em relação a eventos futuros atribuída a Elisabeth, que negou a autoria da carta ameaçadora, mas pode não ter convencido Hildegard.

Hildegard conclui abençoando Elisabeth, caracterizando-se como uma pobre trombeta a serviço da Luz Viva e referindo-se a tribulações semelhantes pelas quais passa, ou seja, deixando implícito que também considera Elisabeth uma visionária e colocando-se como modelo e companheira mais velha e experiente:

Ó minha filha, que Deus faça de você um espelho da vida. Eu também me recolho na pequenez do meu entendimento, e estou muito cansada devido à inquietude e temor. No entanto, de vez em quando eu ressoo um pouco, como o som fraco de uma trombeta da Luz Viva. Que Deus me ajude, então, a continuar a Seu serviço. (HILDEGARD VON BINGEN, 1998, p. 181)

Há ainda outras diferenças entre Hildegard e Elisabeth, como a participação dos homens em suas atuações e as características de suas obras. Diferentemente de outras santas mulheres, em que a interferência dos homens foi tanta que se tornou difícil saber se as palavras escritas são mesmo as mensagens divinas que ouviram no íntimo do coração, Hildegard dominou completamente, intelectual e espiritualmente, seus confessores e secretários (BYNUM, 2015, p. 12), que apenas corrigiam gramaticalmente seus escritos (e mesmo isto é contestado por muitos estudiosos). Em Rupertsberg, onde Hildegard fundou seu mosteiro, os cuidados pastorais eram dispensados por um único padre por vez, procurado e empregado por ela mesma (GRIFFITHS, 2014, p. 24).

Guibert, seu último secretário, escreveu mais de uma carta em resposta às críticas de seus colegas monges, defendendo seu envolvimento espiritual com mulheres religiosas, expondo sua disposição em servi-las e argumentando que os homens deveriam considerar o serviço às mulheres não apenas necessário, mas também lícito e recompensador espiritualmente. Ele começa uma das cartas detalhando as circunstâncias pelas quais fora trabalhar em Rupertsberg, revelando que foi a convite expresso de Hildegard, em obediência ao bispo de Liège e ao arcebispo de Colônia (GRIFFITHS, 2014, p. 30). Para Dronke (2001, p. 201), é bastante claro que os homens que ajudaram Hildegard em seus escritos – Volmar, Gottfried, Ludwig de Trier e Guibert de Gembloux – sentiram-se conectados a ela por uma firme relação de amizade e admiração.

Já Elisabeth subordinou-se inteiramente ao seu irmão Ekbert von Schönau, de tal forma que se costuma considerar suas obras como de autoria dele. Ela deixou que ele mediasse a relação com seus leitores. Muitas de suas visões são respostas a perguntas feitas por Ekbert e outros monges. Bastante erudito, ele, que abandonou sua promissora carreira eclesiástica para se tornar monge e acompanhar sua irmã, crendo firmemente que suas revelações eram verdadeiras, colocava difíceis questões teológicas para que o anjo de Elisabeth respondesse por meio dela. Estas questões eram bastante comuns na troca intelectual e espiritual entre os monges do século XII: monges de Villers enviaram trinta e oito questões para Hildegard, confiando em seu acesso aos mistérios divinos e Ekbert fez o mesmo com sua irmã Elisabeth (CLARK, 1992, p.3).

Cabe destacar também que a obra de Elisabeth não é vasta e densa como a de Hildegard, cuja obra escrita, como deixa claro Fraboschi (2012, p. 11), na introdução de seu

livro, inclui aspectos teológicos, filosóficos, psicológicos, médicos, musicais, pictóricos, eclesiais e pastorais. “Sua obra é monumental e comparada em extensão e diversidade apenas à de Avicena” (DRONKE, 2001, p. 144).

Elisabeth não partilhava com a religiosa de Bingen seu interesse pela doutrina cristã, sua simbologia espiritual e seus talentos artísticos. Por outro lado, o que se destaca em Elisabeth e que faltava em Hildegard era justamente o misticismo típico, caracterizado por êxtases, cultivo da união com o divino, profunda subjetividade e relação pessoal com os santos (MARTINIANO, 2009, p. 148).

Elisabeth não nos oferece os espantosos dons intelectuais de Hildegard, nem o deslumbrante talento lírico de Mechthild ou a profundidade teológica de Hadewijch e Julian. Muito menos podemos admiti-la como uma heroína desafiadora da Resistência, como Marguerite Porete ou Joana d'Arc. Em vez disso, ela nos confronta como uma mística de objetividade suprema, alguém que falou em sua comunidade e por meio de quem sua comunidade falava. Poucos videntes foram tão profundamente eclesiásticos quanto Elisabeth. (CLARK, 1992, p. 11).

Nas próprias palavras de Elisabeth, o que Deus ofereceu através dela aos seus contemporâneos foi “confirmação da fé e consolação aos que estão perturbados” (ELISABETH SCHÖNAU, 2000, p. 43).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As cartas apresentadas revelam duas mulheres singulares em duas etapas bastante distintas do caminho para Deus segundo a via cristã contemplativa. Elisabeth, ainda cheia de insegurança e sofrimento, e Hildegard, cheia de sabedoria e calma, acostumada com suas limitações e com as dificuldades e tentações que sobrevêm ao visionário, num mundo em que as pessoas parecem não corresponder satisfatoriamente aos seus apelos para que se voltem para Deus.

Hildegard e Elisabeth, por terem certeza de que vivem num tempo espiritualmente decadente, têm urgência em anunciar as mensagens divinamente inspiradas – para isto foram escolhidas como mandatárias de Deus, tendo em vista a corrupção, o despreparo e a indiferença do clero. Buscam incessantemente desempenhar a função de mensageiras divinas com perfeição.

Podemos dizer que Elisabeth vê Hildegard como um modelo de visionária, uma mulher mais velha e experiente capaz de consolá-la, orientá-la e defendê-la, com sua autoridade, das perseguições e difamações de que é vítima; e que Hildegard, por sua vez, vê Elisabeth como uma jovem imatura para a qual deve oferecer, maternalmente, conselhos e

admoestações a fim de que não vacile ante as tentações ou se torne espiritualmente orgulhosa por ser dotada de dons extraordinários.

De Hildegard, Elisabeth herdou o espírito profético, a coragem para denunciar a corrupção do clero, envolver-se com questões políticas e exortar acerca dos erros da heresia cátara. De Hildegard recebeu a inspiração para escrever seu próprio Caminho do Senhor, mas não os dons artísticos, a genialidade, o domínio das mais diversas áreas, a extensão e a complexidade da obra.

Em contrapartida, Elisabeth tem em comum com muitas mulheres posteriores o que faltou em Hildegard: as características da mística propriamente dita<sup>19</sup>, como êxtases, relações pessoais com os santos, profunda subjetividade e dependência do confessor (NEWMAN, 2015, p. 86)<sup>20</sup>. Elisabeth e Hildegard, duas visionárias místicas diferentes, mas complementares, que impactaram, cada uma à sua maneira, a cristandade medieval.

## REFERÊNCIAS

- AUERBACH, Erich. **Introdução aos estudos literários**. São Paulo: Cultrix, 1972.
- BOVO, Cláudia Regina. **No âmago da epistolografia medieval: tipologia epistolar e política na correspondência de Pedro Damiano (1040-1072)**. História, v. 34, n.2, Jul/Dez. 2015. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-90742015000200263#aff1](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742015000200263#aff1) Acesso em: 20 de julho de 2019.
- BYNUM, C. W. Prefácio. In: Hildegarda de Bingen, **Scivias**. Paulus, 2015.
- CHANCE, Jane. **Late-Medieval German Women's Poetry Secular and Religious Songs**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CIRLOT, Victoria. **Vida y visiones de Hildegard von Bingen**. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.
- CLARK, Anne L. **Elisabeth of Schönau a Twelfth-Century Visionary**. University of Pennsylvania Press, 1992.
- ELISABETH OF SCHÖNAU – **The complete Works**. Ed. Anne Clark. New Jersey: Paulist Press, 2000.
- DRONKE, Peter. **Women Writers of the Middle Ages – A Critical Study of Texts from Perpetua (203) to Marguerite Porete (1310)**. Nova York: Cambridge University Press, 2001.
- ECHTERNACH, Theoderich von. Vida, II, en **Vida y visiones de Hildegard von Bingen**. Ed. Victoria Cirlot. Madrid: Siruela, 2001.

---

<sup>19</sup> Esta é a visão de Newman. Para o que pensamos acerca da mística ver nossa nota 18.

FLANAGAN, Sabina. **Hildegard of Bingen: a Visionary Life.** Londres: Routledge, 1998.

FRABOSCHI, Azucena Adelina. **Santa Hildegarda de Bingen: doctora de la Iglesia.** Buenos Aires: Miño y D'ávila Editores, 2012.

GOLDY, Charlotte N.; LIVINGSTONE, Amy. **Writing Medieval women's lives.** Londres: Palgrave Mcmillan, 2013.

GÓMEZ, Pedro Edmundo. Introdução. In: Hildegarda de Bingen. **Cartas de Hildegarda de Bingen**, Epistolario Completo Volumen 1. Buenos Aires: Miño y D'avila editores, 2015, pp. 15-26.

GRIFFITHS, Fiona J. **Partners in spirit Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100–1500**, Turnhout, Belgium: Brepols, 2014.

Hildegard von Bingen. **The letters of Hildegard of Bingen.** Trad. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. I, 1994.

Hildegard von Bingen. **The letters of Hildegard of Bingen.** Trad. Joseph Baird and Radd Ehrman. New York: Oxford University Press, vol. II, 1998.

Hildegarda de Bingen. **Cartas de Hildegarda de Bingen**, Epistolario Completo Volumen 1. Ed: Azucena Fraboschi, Cecilia Inés Avenatti de Palumbo e María Esther Ortiz. Buenos Aires: Miño y D'avila editores, 2015.

Hildegarda de Bingen. **Libro de Los Méritos de la Vida.** Trad. Rafael Renedo, 2013. Disponível em: [www.hildegardiana.es](http://www.hildegardiana.es). Acesso em: 13 de julho de 2019.

Hildegarda de Bingen. **Scivias.** São Paulo: Paulus, 2015.

Hildegardis Bingensis. **Scivias.** Ed. Adelgundis Führkötter e Angela Carlevaris. CCCM (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis). Turnhout, Bélgica: Brepols, 1978. HOLLYWOOD, Amy. **The Cambridge Companion to Christian Mysticism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KAYSER, Wolfgang. **Análise e interpretação da obra literária.** Coimbra: Arménio Amado Editor, 1963.

KERBY-FULTON, Kathryn. “**Self-Image and the Visionary Role in Two Letters from the Correspondence of Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen**” em Vox Benedictina 2, 1985.

LARRINGTON, Carolyne. **Women and Writing in Medieval Europe**, New York: Routledge, 1995.

MARTINIANO, Maria Carmen G. **A Espiritualidade de Hildegard von Bingen: profecia e Ortodoxia.** 2009. Dissertação (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

NEWMAN, Barbara. **Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine.** Berkeley: University of California Press, 1987.

NEWMAN, Barbara. Introdução. In: Hildegarda de Bingen, **Scivias**. São Paulo: Paulus, 2015.

NEWMAN, Barbara. Introdução. In: CLARK, Anne. **Elisabeth of Schönau – The complete Works**. New Jersey: Paulist Press, 2000.

PERELMAN, Les. The Medieval Art of Letter Writing. Rhetoric as institutional expression. In: **Textual Dynamics of the Professions**. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

PERNOUD, Régine. **Hildegard de Bingen: a consciência inspirada do século XII**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

WHEELER, Bonnie. **The letters of Heloise and Abelard**. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

**LA MÍSTICA DEL CUSANO: COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS  
CON EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN**

[A MÍSTICA DO CUSANO: COINCIDÊNCIAS E DIFERENÇAS COM O  
PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO]

[THE MYSTIQUE OF CUSANUS: COINCIDENCES AND DIFFERENCES WITH THE  
THOUGHT OF ST. AUGUSTINE]

**Alexia Schmitt**  
[alexiaschmitt80@hotmail.com](mailto:alexiaschmitt80@hotmail.com)

*Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Fue becaria doctoral y posdoctoral del Conicet, becaria del DAAD y de la Katholische Universität Eichstätt. Miembro del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Desde 2016 es profesora asociada en Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad del Salvador.*

**DOI:** [10.25244/tf.v13i1.2397](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2397)

Recebido em: 02 de março de 2020. Aprovado em: 01/04/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 55-77  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2397](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2397)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Resumen:** Al buscar conocer el mundo y a sí mismo el hombre busca en última instancia aproximarse al principio: tal es la dimensión mística del conocer humano en Nicolás. Se advertirán tres grandes coincidencias entre la mística del Cusano y el pensamiento de San Agustín. Primera, que previo al momento místico es necesario prepararse conociendo aquello que se busca amar. Segunda: durante el momento cognoscitivo los dos advierten sobre todo la infinitud divina, y por ende, concluyen su incomprendibilidad respecto a nuestro conocer, culminando en una docta ignorancia. No obstante, al profundizar en el significado de incomprendibilidad divina y “docta ignorancia” en cada uno de estos pensadores, veremos que adquieren alcances diferentes. Tercera: sin amor no se alcanza la posesión perfecta ni la asimilación al ejemplar. En suma, para ambos, tanto el conocimiento como el amor son necesarios para arribar a la verdadera unión con Dios. Ahora bien, tal posición implica a la vez una particular concepción de *mens humana*, unidad de *intelligere* y *diligere*.

**Palabras clave:** Mística. Infinitud. Incomprendibilidad. Docta ignorancia. Conocer. Amar.

**Resumo:** Ao procurar conhecer o mundo e a si mesmo o homem busca, em última instância, aproximar-se do princípio: essa é a dimensão mística do conhecimento humano para Nicolau. Três grandes coincidências surgirão entre a mística do Cusano e o pensamento de Santo Agostinho. A primeira é que antes do momento místico é necessário preparar-se para conhecer o que se busca amar. A segunda: durante o momento cognitivo os dois advertem sobre a infinitude divina, e portanto, concluem sua incompreensibilidade com respeito ao nosso conhecer, culminando com uma dourta ignorância. Não obstante, ao aprofundar o significado de incompreensibilidade divina e dourta ignorância em cada um destes pensadores, veremos que eles adquirem alcances diferentes. A terceira: sem o amor não se alcança a posse perfeita nem a assimilação ao exemplar. Em suma, para ambos, tanto o conhecimento como o amor são necessários para alcançar a verdadeira união com Deus. Contudo, tal posição implica, ao mesmo tempo, em uma particular concepção de *mens humana*, unidade de *intelligere* e *diligere*.

**Palavras-chave:** Mística. Infinito. Incompreensível. Docta ignorantia. Conhecer. Amar.

**Abstract:** When man seeks to know the world and himself, what he really looks for is to approach himself to the principle: that is the mystique dimension of human knowledge in Nicholas. We will find three important coincidences between the mystique of Cusanus and the thought of St. Augustine. First, that prior to the mystique moment, it is necessary to prepare oneself knowing what is seekd to love. Second: during the cognoscitive moment both highlight divine infinity and thus conclude its incomprehensibility regarding our knowledge, ending in a learned ignorance. However, when we go deeper into the meaning of divine incomprehensibility and learned ignorance in each of these thinkers, we will see that they will reach a different scope. Third: without love it is not attained the perfect possession nor the assimilation to the exemplar. In summary, for both thinkers, not only knowledge but also love are necessary to arrive to the true union with God. This position implies at the same time a particular conception of human *mens*, unity of *intelligere* and *diligere*.

**Keywords:** Mystique. Infinite. Incomprehensibility. Learned ignorance. To know. To love.

## **LA MÍSTICA DEL CUSANO: COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS CON EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN**

Existe abundante bibliografía mostrando que Proclo y Pseudo Dionisio constituyen las principales fuentes de la mística cusana (véase por ejemplo Beierwaltes, 2005 (2) y Beierwaltes, 2005 (1): p. 256 n. 3). Sin embargo, no hemos encontrado casi trabajos que aborden la influencia del pensamiento de San Agustín en la mística del Cardenal. Entre ellos podemos mencionar al artículo de Kreuzer, quien muestra que Nicolás retoma y precisa la doctrina agustiniana de la memoria y el teorema agustiniano de la palabra interior, ambos aspectos esenciales para la concepción de *mens* humana como *imago Trinitatis* (cf. Kreuzer 2007: p. 77-84). Por eso nos ha parecido una contribución legítima destacar dos coincidencias fundamentales entre ambos pensadores, -aunque a la vez encontraremos diferencias significativas a medida que profundicemos en cada una de ellas: 1) siguiendo la máxima agustiniana “nadie puede amar lo que no conoce”, será primero indispensable y preparatorio al momento de la mística atravesar una primera etapa cognoscitiva, en la cual se reconocerá la infinitud del principio y sus implicancias para nuestro conocer, 2) el momento propiamente místico, en el cual la *mens* humana asume activa y libremente su ser de imagen de Dios, asimilándose a su ejemplar y, en último término, deificándose, para el cual no sólo el conocer será necesario sino también el amor.

Pero antes, precisemos brevemente el sentido que otorgamos a la palabra “mística” referida al pensamiento de Nicolás de Cusa. Alois Maria Haas, al iniciar su artículo “«...alcanzar el último de nuestros anhelos». Nicolás de Cusa como místico”, advierte:

Cuando en el título es señalado que Nicolás de Cusa debe ser interpretado como místico en el centro de su consideración, debe aclararse que no se trata de saber si Cusano tuvo él mismo vivencias y experiencias místicas, sino percibir con cuanta profundidad y vitalidad ha pensado la posibilidad de una mística cristiana considerada desde lo intelectual y emocional (Haas, 2008: p. 6).

Desde esta perspectiva filosófica creemos que es legítimo encontrar en el pensamiento de Nicolás una reflexión acerca de las condiciones metafísicas, gnoseológicas y lingüísticas que vuelven posible todo saber, -cuya cúspide será el conocimiento del principio. En efecto, al buscar conocer el mundo y a sí mismo el hombre busca en última instancia aproximarse al conocimiento del principio de todo; tal es la dimensión mística del conocer humano:

[el alma] ve cosas incorpóreas al dirigirse al interior, hacia sí misma, pero ve cosas corpóreas al dirigirse al exterior, fuera de sí. Pero en todas [estas visiones] el alma procura sólo una cosa: ver y comprender, por su fuerza racional, la causa de sí misma y de todas las cosas. (...) Pues, ¿qué otra cosa busca el espíritu racional, que por naturaleza desea saber, sino la causa y razón de todas las cosas? Tampoco el espíritu racional encuentra descanso, a no ser que llegue a conocerse –algo que no puede

ocurrir, a menos que vea y sienta en su interior, en su fuerza racional, a la causa eterna de su deseo de saber, la causa eterna de su razón (*De ludo globi* n. 101).

Podemos asimismo recordar el grado más alto de la *assimilatio* llevado a cabo por la parte superior del intelecto, la *intellectibilitas* (cf. Kremer, 2004: p. 39): la *mens*, en cuanto incomunicable a la materia y sólo por su *intellectus*, asimila no diversas formas sino sólo la del ejemplar divino, produciendo las nociones de lo uno y las especulaciones teológicas. Así alcanza la “intuición de la verdad absoluta” (*De mente* n. 106), la cual ve todo en la “absoluta necesidad simplicísimamente, sin número, sin magnitud y sin cualquier alteridad” (*De mente* n. 106). En otras palabras, intuye que “todo es uno y lo uno es todo” (*De mente* n. 105); “como si alguien (...) viera cómo en todos los entes está la entidad variamente participada y luego (...) por sobre toda participación y variedad, intuyera simplemente la misma entidad absoluta” (*De mente* n. 106).

Es decir, el interés que Nicolás presenta por las cuestiones místicas no está en absoluto desconectado de sus preocupaciones filosóficas principales; a saber: la relación que puede establecerse entre hombre, mundo y Dios (cf. Haas, 2008: p. 7). Más aún, dichos intereses lo vinculan al cambio de época entre el Medioevo y la Modernidad: su concepción de *theologia mystica* también es significativa para interpretar el proceso de cambio de época, que debe ser otorgado al pensamiento cusano en su conjunto (cf. Haas, 2008: p. 7-8). Según Blumenberg, una doble inervación resulta del pensamiento cusano: el sostentimiento y la exaltación de la trascendencia de Dios, y la aproximación tanto del hombre como del cosmos a las cualidades de esta trascendencia (cf. Blumenberg, 1966: p. 559). Por eso Cusano permanece como un pensador en el cambio de siglo, una visión que han sostenido Ernst Cassirer, Walter Schulz y Volkmann-Schluck, entre muchos otros (cf. Cassirer, 1963; Schulz, 1957: p. 13-32; Volkmann-Schluck, 1950: p. 379-399).

## 1- MOMENTO COGNOSCITIVO PREPARATORIO

Para que la *mens* humana realice la imagen de Dios inscripta en su propia naturaleza, tornándose así más semejante a su principio, es necesario, tanto para el pensamiento de Agustín como si seguimos la especulación del Cusano, atravesar un primer momento cognoscitivo. En efecto, aunque el Hiponense deseé la verdad en vistas a alcanzar la beatitud, la posesión de la verdad es condición necesaria pero no suficiente para alcanzarla:

¿qué otra cosa es vivir felizmente sino poseer, conociéndolo, algo que es eterno? Porque lo eterno es lo único de lo cual uno está seguro de que no puede serle arrancado al que ama, y eso es lo mismo que el poseer, no es otra cosa sino el conocer. En efecto, lo que es eterno es lo más excelente de todas las cosas; y así no podemos poseerlo si no es por medio de eso por lo que nosotros somos más excelentes, es decir, por la mente. Pero todo lo que se posee por la mente, se posee conociendo, y ningún bien se conoce perfectamente si no se ama (*De div. quæst.* 83, 35).

De ahí que Gilson advierta: “La contemplación de la verdad es la condición *sine qua non* de la beatitud en San Agustín” (Gilson, 1949: p. 7). No obstante, “si bien es verdad que conocer una cosa por el pensamiento es ya poseerla, no podemos decir que conocerla es poseerla perfectamente” (Gilson, 1949: p. 7). En suma, la beatitud es inseparable del conocimiento de la verdad, pero la *mens* humana no alcanza su fin, - la fruición de Dios (cf. *De beata vita* I, 6, 10; Gilson, 1949: p. 3-10)-, sólo mediante el conocimiento.

Ahora bien, la mente humana se encuentra en una encrucijada al momento de procurar aproximarse a la verdad: si y cómo ella puede conocer la verdad inmutable e infinita (cf. *Conf.* I, 1). De ahí que si nuestra *mens* desea aproximarse a la verdad lo haga, no mediante un *ascensus*, -pues esto implicaría que la mente humana finita alcanzaría el ámbito trascendente de la verdad infinita e inmutable-, sino a través de un *trascensus* (cf. Fischer p.26). Así, el anuncio de lo infinito como no-comprehensible permite, de alguna manera, superar el límite de nuestro conocer:

“Este “*trascensus*” es como un abrirse extático frente a algo para pensar, el cual es infinitamente más alto que el buscador. En la superación pensada de sí mismo, no anhela el buscador dominar lo buscado, sino llegar a su cercanía, donde confiesa con gusto, que lo buscado es infinitamente superior” (Fischer, 2001: p. 28)

Dado que la interioridad agustiniana realiza un *trascensus* no sólo gnoseológico sino también ontológico, ella necesita siempre la ayuda de la gracia y la iluminación divina (cf. *De vera rel.* XXXIX, 72 y *Conf.* VII, 10, 16).

De manera semejante, el momento previo y necesario al *mystice videre* transconceptual en el pensamiento del Cardenal es un momento cognoscitivo, cuando la *mens* reconoce la incomprendibilidad del principio debido a que ha descubierto su infinitud (cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 271): “lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido” (*De doc. ig.* I n. 3).

Uno podría pensar que dicho reconocimiento conduce a la renuncia a todo saber. Por el contrario, tal reconocimiento constituye el primer paso en el camino hacia el verdadero conocimiento del principio, la docta ignorancia: “puesto que el apetito [de conocer] en nosotros no es vano, deseamos saber que nosotros ignoramos” (*De doc. ig.* I n. 4). Así, tal reconocimiento posibilita que nuestra mente en cierto modo pueda trascenderse. Con todo, el término “*trascensus*” adquiere en *De doc. ig.* un significado técnico: se trata del método por el cual la *mens* humana puede aproximarse a lo máximo absoluto a partir de las figuras geométricas. Junto a este sentido matemático, estamos de acuerdo con Fischer en que el saber de la docta ignorancia implica también un *trascensus* nocional: tras reconocer la incomprendibilidad para nuestra *mens* de la infinitud divina, ella busca un modo de conocer más adecuado a dicha infinitud: la *docta ignorantia*.

El camino de la docta ignorancia parte de un saber: la incomprendibilidad del principio; por eso se trata de una ignorancia docta: “acerca de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprendible” (*De doc. ig.* I n. 10; cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 258).

Encontramos así una diferencia importante entre ambas concepciones de conocimiento: mientras según el Africano la *mens* humana necesita de la iluminación y gracia divinas para efectuar su *trascensus* a la verdad, de acuerdo con el Cardenal la *mens*, más allá del estímulo sensible, “no necesita de ningún otro instrumento distinto de sí en su marcha hacia el conocimiento, porque ella es fuente de sus actividades” (Kremer, 2004: p. 14). No obstante, la razón última de esto es su ser de *imago Dei* (cf. *De mente* n. 81 y Kremer, 2004: p. 12-25).

Pero más allá de esta diferencia, estamos ante una primera gran coincidencia: un primer momento cognoscitivo previo y preparatorio al *myste videre*, en el cual la *mens* humana reconoce la incomprendibilidad e inefabilidad del principio, pues ha descubierto su infinitud. De ahí que para aproximarse a Dios la *mens* realice un *trascensus*, culminando en una docta ignorancia.

Ahora bien, al profundizar en el sentido que cada uno otorga a la incomprendibilidad divina y a la fórmula “docta ignorancia”, descubrimos que la propuesta cusana trasciende la agustiniana. En efecto, si bien tanto el pensamiento cusano como la filosofía del Africano persiguen un mismo fin:逼近arse a lo infinito absoluto (cf. Fischer, 2001: p. 24-42), el cual por esta razón resulta para la *mens* humana incomprendible; la incomprendibilidad en Nicolás implica no sólo trascender el modo de conocer de la *ratio* sino también el del *intellectus*, siguiendo en este punto a Pseudo Dionisio. Respecto al significado de la fórmula “docta ignorancia”, mientras Agustín mediante ésta simplemente señala la trascendencia divina y nuestra imposibilidad de comprenderla, el Obispo de Brixen va más allá, pues propone un modo de conocer más adecuado a la infinitud del principio.

## 1.1 Incomprendibilidad divina

El pensador latino nos advierte a lo largo de toda su obra la incomprendibilidad e inefabilidad divinas. En efecto, Gilson comienza el capítulo cuarto de su célebre *Introducción al estudio de San Agustín* con la siguiente advertencia: “lo que el alma sabe de la manera más clara después de haber intentado aprehender a Dios es cómo ella lo ignora” (Gilson, 1949: p. 286). Carabine va más allá al afirmar que la incognoscibilidad de la naturaleza divina yace en el corazón de la especulación teológica agustiniana (cf. Carabine, 1995: p. 267). Sin pretender agotar la riqueza de su pensamiento sobre este punto, tres advertencias interrelacionadas nos han parecido las fundantes: 1) Dios resulta para el hombre inefable ya que 2) nunca podrá llegar a comprender la naturaleza divina, 3) en tanto Dios es el mismo ser, y por ende, carente de toda determinación. Profundicemos en cada una de estas advertencias.

El Africano resalta en numerosas ocasiones la inefabilidad divina (véase por ejemplo *In ps.* 99, 6; *Conf.* I, 4, 4; *De trin.* XV, 27, 50), llegando a afirmar que la inadecuación radical entre toda palabra humana y la excelencia de Dios vuelve al hombre incapaz de expresar su inefabilidad sin caer en una contradicción (cf. *De doctrina christiana* I, 6). Incluso afirma respecto de Dios ambos opuestos, poniéndolos a veces en su forma superlativa: “¿Qué es, pues, mi Dios? (...) ocultísimo y presentísimo, (...) inmutable que todo lo mudas, nunca nuevo y nunca viejo, siempre en actividad, siempre en reposo<sup>1</sup>” (*Conf.* I, 4, 4. Cf. *Conf.* XIII, 37, 52; *In Io. ev.* XVII, 14 y Agustín, 2006: p. 434, nota 1462).

<sup>1</sup>La identidad en Dios de actividad y reposo constituye un motivo agustiniano y eckhartiano determinante para la concepción cusana: Dios como el principio y fin de todo deseo (cf. Beierwaltes (1) nota 74 p. 273).

De esta forma, se advierte la anterioridad del principio respecto a los opuestos, anterioridad que Nicolás presentará con un mayor grado de elaboración especulativa, siguiendo otras fuentes neoplatónicas que Agustín desconoce entre las que se destacan la obra de Proclo y Pseudo Dionisio.

Ahora bien, Agustín advierte que todo nombre resulta inadecuado para referir a la naturaleza inmutable divina, a la cual no pueden aplicársele las diez categorías de Aristóteles:

todo cuanto se afirme de esta naturaleza incommutable, invisible, vida suma y que a sí misma se abasta, no ha de medirse con el compás de las cosas mudables, perecederas e indigentes. (...) Porque, ¿cómo podrá el hombre comprender con su inteligencia a Dios, si aún no comprende su inteligencia, con la que quiere comprenderlo? Y si la comprende, advierta con diligencia cómo no hay en su naturaleza nada mejor, y observe si descubre allí la línea de sus formas, la belleza de sus colores, su magnitud espacial, la distancia de sus partes, la extensión de su mole, sus movimientos en el espacio y otros detalles semejantes. Nada de esto encontramos en lo que hay de mejor en nosotros, es decir, en nuestra inteligencia, con la que nos adueñamos de la sabiduría en la medida de nuestra capacidad. Pues lo que no descubrimos en nuestra parte más noble no hemos de buscarlo en aquel que es infinitamente superior a lo más excelso de nuestro ser (*De Trin.* V, 1, 2; cf. *Conf.* I, 4, 4; *Sol.* I, 13, 23; *De trin.* I, 2, 4).

Por tanto, la razón última de la incomprensibilidad divina no se encuentra en una deficiencia de nuestro conocer, sino que es de orden ontológico: inmutabilidad y eternidad constituyen en realidad dos aspectos derivados de la condición ontológica única divina, que Gilson ha sabido sintetizar mediante la sentencia del *De moribus ecclesiae*: “*Deum nihil aliud dicam esse nisi idipsum esse*” (*De moribus ecclesiae* I, XIV, 2: “de Dios sólo podemos decir que es”; Cf. Gilson, 1949: p. 285-286).

En efecto, de Dios sólo podemos afirmar la existencia, pues Él es el ser verdadero, simplicidad absoluta, ya que no recibe de otro su existencia, sino que es el mismo existir:

Todas las demás substancias o esencias son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una substancia o esencia incommutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra esencia. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser (*De Trin.* V, 2, 3. cf. *De moribus ecclesiae* XIV, 24).

Por tanto, no encontrarás cosa mejor que puedas decir de Él sino *bueno es el Señor*, si comprendes perfectamente el bien por el cual son buenas todas las demás cosas. Todas las cosas buenas las hizo Él; pero Él es bueno a quien nadie hizo. Él es bueno por su propio bien, no por participación de otro bien. Él es el bien por su mismo bien, sin adherirse a otro bien (*In ps.* 134, 3, cf. *De trin.* VI, 4, 6; VI, 10, 11; XV, 5, 7).

No son una cosa los años de Dios y otra el mismo Dios, sino que los años de Dios son la eternidad de Dios; y su eternidad es su misma sustancia, la cual nada tiene de mutable; allí nada hay pretérito, como que ya no existe; nada hay futuro, como si todavía no es. Allí no hay más que el presente: existe, es. En él no hay ni el "fue", ni el "será", porque el "fue", ya no es; y el "será", todavía no es; sino que lo que en Dios hay es únicamente el "es". (...) Ya veis aquí el gran Es. ¡Sí, sublime Es! Ante esto, ¿qué es el hombre? Ante tan sublime Es, ¿qué es el hombre, por grande que sea? ¿Quién aprehenderá aquel "ser"?, ¿quién participará de él?, ¿quién podrá alcanzarlo, o participar de él?, ¿quién pretenderá poder estar en él? (*In ps. 101, ii, 10*).

Podemos entonces concluir con Gilson: “No hay definición de Dios, puesto que es el mismo ser, sustraído a toda determinación” (Gilson, 1949: p. 286). De Dios sólo podemos decir que es: esta fórmula destaca a la vez la simplicidad y la plenitud del ser de Dios. El principio escapa a toda determinación, pues en Dios “no es una cosa la cualidad y otra la sustancia (...) lo que tiene, eso mismo es” (*De civ. Dei XI, 10, 3*). Por otra parte, sólo de Dios podemos decir que existe verdaderamente, pues, a diferencia de las criaturas que participan del ser y por ende son mudables, finitas y contingentes; Dios carece de todo no-ser: eterno, inmutable, perfecto. Veremos que en el Cusano la reflexión sobre la plenitud y unidad absoluta del principio alcanzarán una mayor elaboración especulativa.

Finalmente, uno podría pensar que la búsqueda de Dios resulta en vano, pues es incomprendible. Es el propio Agustín quien plantea esta dificultad comentando los versículos “Alégrese el corazón de los que buscan al Señor; (...) buscad siempre su rostro” (Sal. 104, 3-4): “Parece que jamás se encuentra lo que siempre se busca: ¿cómo, pues, ha de alegrarse y no sentir tristeza el corazón de los que buscan, si no pueden encontrar lo que buscan?” (*De Trin. XV, 2, 2*). No es que no se encuentre nunca lo que se busca, -responde el Pensador latino-, sino que, a medida que vamos conociendo realidades “incomprendibles” como Dios, nos damos cuenta de cuánto nos superan:

Si en la búsqueda puede ser encontrado, ¿por qué se dice: “Buscad siempre su rostro”? ¿Se ha de seguir buscando una vez encontrado? En efecto, así se han de buscar las realidades incomprendibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprendibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprendible lo que busca, sino porque sabe, que no ha de cejar en su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprendible, pues cada día se hace mejor el que busca tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? (*De Trin. XV, 2, 2*).

Todas estas advertencias respecto al principio: su infinitud y por ende, derivada de ésta, su incomprendibilidad e inefabilidad para nosotros, su absoluta simplicidad anterior a los opuestos, y plenitud, son señaladas por la tradición neoplatónica y se encuentran de alguna manera presentes en el pensamiento del Obispo de Hipona, aunque en germen, según hemos mostrado. No obstante, encontramos en el Cardenal un despliegue de las mismas mucho más profundo, alcanzando un grado

de elaboración especulativa más alto, -quizás en parte alimentado por otras fuentes neoplatónicas desconocidas para el Hiponense, entre las que se destacan la obra de Proclo y Pseudo Dionisio.

Sin pretender desplegar la especulación cusana en toda su riqueza, intentemos sintetizar, siguiendo a Beierwaltes, el desarrollo especulativo que la reflexión cusana alcanza de los siguientes aspectos del principio: infinitud, incomprendibilidad, anterioridad a los opuestos, unidad absoluta y plenitud del principio; aspectos todos, -reiteremos-, que hemos encontrado en germen en el pensamiento de Agustín y en cuyo desarrollo Nicolás llega más lejos que el Africano.

### 1) Infinitud

Hay un concepto, -advierte Beierwaltes-, que supera los límites del concebir y de lo concebido pero que, paradójicamente, sólo es comunicable mediante un concepto: “la *infinitas absoluta* constituye el horizonte primario o el pensamiento fundante y abarcante de todas las determinaciones que tratan de concebir o de nombrar al ser de Dios como un absoluto” (Beierwaltes, 2005 (1): p. 259). En efecto, la *infinitas absoluta* se encuentra antes de o por encima de la dimensión de los opuestos, no sólo por carecer de toda limitación y por no estar en oposición con nada, sino sobre todo por su *simplicitas absoluta* (cf. *De beryl.* n. 20, *De vis. Dei* n. 38 y n. 60, *De quaer. deum* n. 26). Ahora bien, la etimología de *infinitum* condensa su significado más profundo:

es en sí mismo la exclusión, la negación o la supresión de todo lo finito (...). Lo que en el ámbito de lo finito está determinado en su ser por la alteridad o la oposición, en lo infinito está superado en su alteridad u opositoriedad, de modo que en tanto que es lo actualmente “máximo” es al mismo tiempo lo “mínimo”, sin diferencia, y es lo que puede ser” (Beierwaltes 2005 (1): p. 260, cf. *De docta ig.* I cap. 4).

De este no-ser algo de lo infinito se derivan, pues, su incomprendibilidad e inefabilidad.

### 2) Incomprendibilidad y anterioridad a los opuestos

En Cusano la incomprendibilidad divina es llevada a su máxima consecuencia, pues significa que Dios no puede ser alcanzado ni por la *ratio* ni por el *intellectus* de la *mens humana*. Mientras el conocimiento racional se encuentra regido por el principio de no-contradicción y es adecuado sólo a lo finito, que pertenece al ámbito de los opuestos; el intelecto es capaz de trascender dicho ámbito mediante el pensamiento de la coincidencia de los opuestos. Con todo, si bien este pensamiento es verdadero, se aproxima más a la unidad absoluta divina la negación de la coincidencia de los opuestos. De esta forma, el pensamiento del intelecto tiene que trascenderse en una *intuitiva cognitio*, una visión sin diferencia de Dios. El autotrascenderse del pensamiento, que en tanto que un pensamiento de la *coincidentia oppositorum* se simboliza mediante el “muro del Paraíso” en *De visione Dei*, es la condición necesaria para una visión que ya no piensa, o para un mirar unificante a la cara del *Deus infinitus*. Con esta convicción se corresponde que Dios no se piense sólo como la nada de todo ser-algo en sí, sino también como la negación inmanente a Él de opuestos unidos entre sí: por encima de (*supra*) o antes de (*ante*) los opuestos, -de los cuales cada uno es un algo en sí mismo delimitado y determinado al cual

lo ilimitado (“*infinitas absoluta*”) le antecede como un fundamento inalcanzable para lo finito” (cf. Beierwaltes, 2005 (2): p. 97-98, *De docta ig.* I cap. 4).

Nicolás se inspira en el pensamiento procleano y dionisiano de que lo uno es por sobre, antes de, o más allá de los opuestos (cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 261 nota 22, donde refiere a *De docta ig.* I, 16, n. 21 ss. y a la afirmación de Dionisio: *omnem oppositionem per infinitum supergreditur*). La *oppositio oppositorum* significa, por tanto, “el ser trascendente y diferente de lo infinito frente a toda forma de opositoiedad (oposición a los opuestos)” (Beierwaltes 2005 (1): p. 267), pero además, en tanto origen de todo, no puede tener ningún opuesto de igual valor:

Y éste es el segundo aspecto del significado de *oppositio oppositorum*: lo infinito, en tanto que opositoiedad a todo lo opuesto (...) es el fundamento creador y télico y el origen de la opositoiedad como un modo de lo finito, la opositoiedad que opera en todo lo opuesto como su fundamento operador (Beierwaltes 2005 (1): p. 267).

### 3) Unidad absoluta

“Estar libre de alteridad, de límite o de opositoiedad es la condición o el modo de ser de la unidad absoluta y de la pura simplicidad” (Beierwaltes 2005 (1): p. 267). Al mismo tiempo, tal unidad no se opone, sino que complica en sí y se explica en alteridad (cf. Beierwaltes 2005 (3): p. 147-157).

### 4) Plenitud

*Posset* hay que pensarlo como infinito en tanto ha superado la diferencia entre posibilidad y realidad; en una unidad se encuentran reunidas realidad y potencia. En otras palabras, poder y ser como unidad o como identidad en sí misma activa, que es poder absoluto o puro: *posse ipsum* (cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 270; *De vis. Dei* n. 62).

En suma, Dios como la nada de todo, antes de o por encima de la diferencia y la oposición, la prioridad fundamental de la negación ante la afirmación y luego su superación en el autotrascenderse del pensamiento: todos estos aspectos de su reflexión van más allá del pensamiento agustiniano y tienen un punto de apoyo concreto, que Nicolás mismo advirtió: Dionisio y Proclo (cf. Beierwaltes 2005 (2): p. 98-100).

## 1.2 Docta ignorancia

Sin pretender ser exhaustivos, presentamos a continuación algunas referencias, en las que Agustín utiliza fórmulas cercanas a la expresión “docta ignorancia”. A fin de señalar la dificultad de conocer la materia para el pensamiento humano, se pregunta en *Confessiones*: “intenta conocerla ignorándola, o bien ignorarla conociéndola” (*Conf. XII, 5, 5*). En una nota a su edición de *Confessiones*, Piemonte comenta: “Ambos enunciados tienen raíces en Plotino (y Platón), y han ejercido influencia en autores posteriores como Juan Escoto Eriúgena (en quien se combinan con otras formulaciones de

origen también neoplatónico” (Agustín, 2006: p. 350-351 n. 1093). Por consiguiente, al retomar la mencionada sentencia, Agustín se muestra heredero de la tradición neoplatónica. Por su parte, el mismo Nicolás nos advierte, -según veremos-, que ha encontrado reluciendo la intuición de la docta ignorancia en diversos sabios, entre ellos Agustín. Con todo, también será influido por el pensamiento del Irlandés y muy especialmente por el de Proclo y Pseudo Dionisio, entre otros pensadores neoplatónicos desconocidos para el Africano.

En esta misma obra, Agustín pide a Dios: “que ame hallarte no encontrando, más bien que encontrando no hallarte” (*Conf. I, 6, 10*). Tal fórmula recuerda a la de *De ordine*: Dios “es mejor conocido no conociendo” (*De ord. II, 16, 44*). Un poco más adelante, añade:

Dos problemas le inquietan [a la filosofía]: uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro; aquél nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el orden de los estudios de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, es decir, para discernir los dos mundos y al mismo padre del universo, del cual ninguna ciencia hay en el alma, si no se sabe cómo no se lo conoce (*De ord. II, 18, 47*).

Así, la ciencia de las cosas mudables no puede alcanzar la verdad infinita e inmutable. De ahí que el siguiente texto advierta que la negación respecto de Dios de las realidades contingentes, -ya sean celestes, corporales o espirituales-, ya es un comienzo de saber:

Si ahora no podéis comprender qué es Dios, comprended al menos qué no es. Mucho tendréis adelantado si no pensáis de Dios algo distinto de lo que Él es. ¿No puedes llegar aún a lo que Él es? Llega a lo que no es. Dios no es cuerpo, no es la tierra, no es el cielo, no es la luna, no es el sol, no es las estrellas; no es eso corporal, ya que, si no es lo celeste, ¡cuánto menos lo terreno! Elimina todo cuerpo. Oye aún otra cosa: Dios no es un espíritu mudable. (...) si no eres capaz de comprender qué es Dios, no supongas que es poco para ti saber qué no es (*In Ioh. evang. 23, 9-10*).

Por tanto, esta ignorancia resulta más “sabia” que la pretensión de aplicar a Dios nuestros conceptos y categorías, sólo adecuados para lo mudable. Con estas palabras lo advertía en un sermón:

Tal ignorancia es más reverente, que una ciencia presuntuosa. (...) Estamos hablando de Dios, ¿qué tiene de extraño que no lo comprendas? Pues, si lo comprendes, no es Dios. Antepón la piadosa confesión de tu ignorancia a una temeraria profesión de

ciencia. Tocar en alguna medida a Dios con la mente es una gran dicha; en cambio, comprenderlo es absolutamente imposible (*Sermo 117, 3, 5*).

Es el propio Cusano quien nos confía la cercanía que siente al Africano respecto a la intuición de la docta ignorancia al referir al mencionado pensador dos veces entre los sabios en los que encuentra resplandeciendo dicha noción, -a la cual no ha arribado estudiando sino gracias a un don del Padre de las luces, regresando en barco de Constantinopla (cf. *De docta ign.* III, n. 263).

En su primera mención, afirma: “Agustín dice que Dios es alcanzado más bien por ignorancia que por conocimiento. Puesto que la ignorancia niega, el conocimiento afirma; en verdad la docta ignorancia une todos los modos, en que puede accederse a la verdad” (*Apol. doc. ig.* n. 17). Tanto Klibansky como Hopkins coinciden en que Nicolás cita aquí al sermón 117 del Obispo de Hipona, donde advierte con respecto al conocimiento del Verbo que el hombre sólo es capaz de entender por qué no puede comprenderlo racionalmente (cf. Nicolai de Cusa, 1932: p. 12; Nicholas of Cusa, 1988: p. 489, n. 26). Comprender algo racionalmente implica poder medirlo y circunscribirlo, y Jesús, en tanto “forma de las formas” y principio de toda forma, se encuentra más allá de toda delimitación. Así lo advertía el Africano:

No trato ahora, hermanos, sobre cómo pueda entenderse lo dicho: *En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios.* Puede entenderse de manera inexpressable: las palabras humanas no conducen a su inteligencia. Estoy tratando de la Palabra de Dios, y digo por qué no cabe que sea entendida. No hablo ahora para hacerla inteligible; me limito a indicar qué impide que sea entendida. En efecto, la Palabra de Dios es una cierta forma; una forma no formada y, sin embargo, la forma de la cual recibe forma todo lo que tiene forma; forma inmutable, cabal, sin mengua, sin tiempo, sin lugar, que lo trasciende todo, que se alza por encima de todo, cierto fundamento en que todo existe y cima bajo la que todo existe. Si dices que todo existe en ella, no mientes, pues a la Palabra misma se la ha llamado Sabiduría de Dios y, a su vez, hallamos escrito: *Todo lo hiciste en tu Sabiduría.* Luego, en ella existe todo; y, con todo, dado que es Dios, todo está bajo ella (*Sermo 117, 2, 3*).

En consecuencia, -concluye Agustín-, el verdadero saber del Verbo consiste en reconocernos ignorantes, pues es incomprendible para nosotros:

Pero tú no puedes pensar en una Palabra tal. Tal ignorancia es más reverente, que una ciencia presuntuosa. En efecto, estamos hablando de Dios. Se dijo: *Y la Palabra era Dios.* Estamos hablando de Dios, ¿qué tiene de extraño que no lo comprendas? Pues, si lo comprendes, no es Dios. Antepón la piadosa confesión de tu ignorancia a una temeraria profesión de ciencia. Tocar en alguna medida a Dios con la mente es una gran dicha; en cambio, comprenderlo es absolutamente imposible (*Sermo 117, 3, 5*).

Regresemos ahora a la referencia de Nicolás. Comienza resumiendo el mensaje, que el Pensador latino nos deja en el pasaje recién citado de su sermón, -que Dios es alcanzado más bien por ignorancia que por conocimiento-, pero va más allá al fundamentar esta posición compartida con Agustín: mientras la ignorancia sólo niega, y el conocer afirma; la docta ignorancia une los dos modos humanos de acceso a la verdad. En otras palabras, como ya había advertido Pseudo Dionisio, la verdad infinita se encuentra más allá de toda afirmación y negación.

Por consiguiente, a partir de esta primera alusión al Africano podemos concluir que ambos pensadores coinciden en que Dios resulta incomprendible para nuestro conocer y que, por tanto, es más sabio reconocernos ignorantes frente a su realidad inmutable e infinita que pretender delimitarla con afirmaciones. No obstante, Cusano va más allá al proponer el modo de conocer de la docta ignorancia, que no consiste simplemente en el reconocimiento de la propia ignorancia, sino que nos conduce, siguiendo la senda de la teología mística de Pseudo Dionisio, a un saber positivo del mismo que respeta la trascendencia del principio y resalta su eminencia: Dios se encuentra más allá de las afirmaciones y negaciones humanas, trascendiendo el ámbito de los opuestos.

Pasemos ahora a la segunda mención:

Aurelio Agustín (...), exponiendo la palabra de Pablo ‘No sabemos qué pedir’, declaró, luego de otras cosas: “Sabemos que lo que buscamos existe; pero no sabemos qué clase de cosa es. Tenemos esta ‘ignorancia docta’, por así decir, por el Espíritu, quien ayuda nuestra debilidad”. Y luego de unas pocas declaraciones más: “Puesto que Pablo dice que el Espíritu implora con gemidos inefables, indica que las cosas desconocidas son tanto desconocidas como no del todo desconocidas. Pues si fueran del todo desconocidas, no serían buscadas con gemidos” (*Apol. doc. ig.* n. 18).

Mediante esta segunda alusión al Africano constatamos la advertencia de Beierwaltes: Cusano retoma la máxima agustiniana: “el hombre sólo puede amar lo que conoce” (cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 278). Más aún, en un sermón de 1455, Nicolás advertirá que la naturaleza intelectual debe primero y es capaz de aprehender a Dios por el conocimiento para poder luego amarlo y gustar de su suavidad: “El amor no existe sin conocimiento. (...) nada desconocido puede ser amado” (*Sermo CLXXII* n. 2). Hopkins refiere la siguiente cita del *De Trinitate*, en donde Agustín aplica la célebre máxima al conocimiento de Dios: “Mas, ¿quién ama lo que ignora? Se puede conocer una cosa y no amarla; pero pregunto: ¿es posible amar lo que se desconoce? Y si esto no es posible, nadie ama a Dios antes de conocerlo” (*De trin. VIII*, 4, 6. Cf. Nicholas of Cusa 2008: p. 94 n. 14).

Podemos asimismo recordar el breve opúsculo *Acerca del Dios oculto* (1444), cuatro años posterior a *De docta ignorantia*, el cual se abre con la pregunta del gentil al cristiano de quién es el Dios al cual él adora. El cristiano responde con una frase que a primera vista parecería contradecir la citada máxima agustiniana, - “nadie puede amar lo que desconoce”: “Adoro porque ignoro” (*De deo abs.* n. 1). De hecho, así es malinterpretada por el gentil, quien responde con este irónico comentario: “Es

sorprendente ver que un hombre es afectado por aquello que ignora” (*De deo abs.* 2). En realidad, la respuesta del cristiano nos presenta condensado el modo de conocer propuesto en la docta ignorancia.

Ahora bien, en el pensamiento del Hiponense el conocimiento de Dios se ofrece al hombre bajo un aspecto paradójico, pues “nadie conoce a Dios tal como es, y sin embargo, nadie puede ignorar su existencia” (Gilson, 1949: p. 11): “No hay ningún lugar concreto desde el cual juzgue el que está en todas partes; oculto en todas partes, y evidente en todas partes, aquel a quien nadie puede conocer tal cual es, y a quien a nadie se le permite ignorarlo” (*In Johan. evang.* tr. 106, c. 17, n. 4). Por tanto, si deseamos alcanzar a Dios, significa que Él no nos es del todo desconocido, -pues de lo contrario no podríamos desearlo:

[El Espíritu Santo] impulsa a interesar a los santos con gemidos inenarrables, inspirándoles el deseo de esa tan grande realidad, que todavía nos es desconocida y que esperamos con paciencia. Pero, ¿cómo es que, cuando se desea, se dice lo que se ignora? Porque en verdad, si enteramente nos fuese ignorada, no la desearíamos. Y, por otra parte, si la viésemos, no la desearíamos ni la pediríamos con gemidos (*Ep.* 130 (*Ad Probatum*), 15, 28).

En consecuencia, si hay búsqueda significa que se cuenta ya con cierto preconocimiento, pero a la vez no se posee del todo, -pues de lo contrario no lo buscaríamos.

En suma, mediante la fórmula “docta ignorancia” Agustín se limita a señalar la ignorancia de la *mens humana* frente a una realidad infinita e inmutable, mientras Nicolás buscará proponer un nuevo modo de conocer más adecuado a la *infinitas absoluta*, superador tanto del saber racional como intelectual, trascendiendo las afirmaciones y negaciones y, por ende, el ámbito de los opuestos, siguiendo a la teología mística de Pseudo Dionisio.

## 2- MOMENTO MÍSTICO: CONOCIMIENTO Y AMOR

Como concluimos en el punto anterior, tanto para el pensamiento de Agustín como para la especulación cusana, antes de alcanzar el momento místico, -esto es, cuando la *mens humana* realiza la imagen de Dios inscripta en su propia naturaleza asimilándose activa y libremente a su ejemplar-, el momento cognoscitivo es indispensable y preparatorio: nadie puede buscar ni amar lo que no conoce. Con todo, no es suficiente conocer a Dios para que la *mens humana* se vuelva semejante a su ejemplar: ella debe además amarlo. En efecto, “lo propio del amor es que el objeto amado actúa de alguna manera sobre aquel que ama, para transformarlo a su imagen y asimilarlo. Amar lo material y lo perecedero es materializarse y condenarse a perecer; amar lo eterno, al contrario, es volverse eterno; amar a Dios es convertirse en Él” (Gilson, 1949: p. 8; cf. *De div. quaest.* 83, 35).

Podemos asimismo retomar la cita de Gilson que proponíamos al inicio del primer punto: si bien conocer algo por el pensamiento ya es poseerlo, no alcanza con el conocimiento para poseerlo perfectamente (cf. Gilson, 1949: p. 7). Para poseerlo perfectamente, -prosigue el mencionado especialista siguiendo al Hiponense-, es necesario además amarlo: “El pensamiento alcanza para ver pero no para amar, porque el amor es un deseo y el deseo no pertenece (...) al pensamiento como tal” (Gilson, 1949: p. 7). En consecuencia, la *mens* humana “debe amar lo que el pensamiento sólo puede contemplar, y es por el amor así iluminado con el conocimiento que ella alcanzará por último su fin; no sólo conocer su fin, sino, en cierto sentido, serlo” (Gilson, 1949: p. 7-8).

De manera semejante, en el sermón de 1455 antes citado en el punto 1.2, el Cardenal concluía que, si bien el conocimiento es necesario, sólo la naturaleza intelectual que ame a Dios podrá recibirla:

esa naturaleza debe ser capaz de [aprehender] a Dios por el conocimiento para ser capaz de gustar la suavidad del Señor, pues nada desconocido puede ser amado. Por eso debe ser una naturaleza intelectual. Por lo tanto, la naturaleza intelectual es el templo en el cual Dios puede ser recibido (...). Y esto ocurre cuando esa naturaleza ama a Dios. Dios, quien es amor, es recibido en el fuego de amor de la naturaleza intelectual (*Sermo CLXXII* n. 2).

Nos encontramos así ante una segunda gran coincidencia entre ambos pensadores: para que la *mens* humana pueda asimilarse activa y libremente a su ejemplar, realizando su ser de *imago Dei*, es necesario amar a Dios tras haberlo conocido. A fin de constatar el estrecho vínculo entre ambos pensadores en este segundo momento del *amor*, profundicemos en los tres aspectos señalados por Beierwaltes constitutivos de este segundo momento: voluntad de intelección lo infinito, nostalgia de contacto y de identificación con el fin del movimiento, y amor (cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 272-279).

## 2.1 voluntad de intelección

Beierwaltes advierte ante todo que, si la *mens* humana busca conocer al principio infinito es porque ella es movida por un deseo de saber; en palabras del especialista, posee una “voluntad de intelección” (Beierwaltes 2005 (1): p. 272). Podemos recordar las primeras líneas de *Acerca de la docta ignorancia*: “el admirarse, a causa del cual se filosofa, antecede al deseo de saber, de manera que el intelecto, cuyo ser es inteligir, se perfeccione con la dedicación a la verdad” (*De docta ig.* I, n. 1). De manera semejante Gilson advertía que en Agustín todas las operaciones de nuestras facultades cognitivas, -la sensación, la razón, el intelecto-, dependen de la voluntad: “sea cual sea el tipo de adquisición de conocimiento que se trate, siempre es determinada por un movimiento de búsqueda el cual parte de la voluntad” (Gilson, 1949: p. 173).

Podríamos a su vez preguntarnos cuál es el principio de la voluntad. Agustín explica el movimiento de la voluntad que moviliza a nuestra *mens* de manera análoga a la explicación de la física

de Aristóteles para el movimiento de los cuerpos: así como cada cuerpo es conducido por una especie de peso natural hacia un lugar determinado del universo (cf. Gilson, 1949: p. 173-174), “En cada alma, como en cada cuerpo, hay un peso, el cual constantemente la conduce, y continuamente la mueve a buscar el lugar natural de su descanso: es el amor” (Gilson, 1949: p. 174). De ahí que el Hiponense declare: “Mi peso es mi amor: por él soy llevado adondequiero que soy llevado” (*Conf. XIII. 10. 9*). El amor es el motor íntimo de la voluntad, el cual puede ser definido como “una tendencia natural hacia un bien determinado” (Gilson, 1949: p. 175).

Ahora bien, Nicolás, al comenzar su *De docta ignorantia*, aplica esta doctrina agustiniana del *pondus* al *intellectus* humano, el cual es conducido por una tendencia natural a la verdad infinita, en cuyo conocimiento sólo encuentra su realización y la paz:

Comprobamos que en todas las cosas reside, por divino don, un cierto deseo natural para que puedan ser efectivamente del modo mejor, que el que soporta la condición propia de cada naturaleza, y para que este fin pueda actuar y posea los medios adecuados. A éstos el juicio connatural les es conveniente al propósito de conocer, a fin de que no resulte inútil el apetito y que pueda alcanzar el sosiego en lo amado por la tendencia de la propia naturaleza. (...) Por lo cual decimos que el sano y libre intelecto conoce lo verdadero —que desea alcanzar con aplicado discurso recorriendo incansablemente todas las cosas-, aprehendido en un amoroso abrazo (*De docta ign.* I n. 2).

En suma, en este texto encontramos dos referencias encubiertas al pensamiento de Agustín: 1) la metáfora del corazón inquieto, que sólo en Dios encuentra reposo: “nos hiciste para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descance en ti” (*Conf. I. 1. 1*; Nicolás la recordará nuevamente en *De visione Dei*: “Mi corazón no logra descansar, Señor, porque tu amor lo ha inflamado con un deseo tal que solamente en ti puede descansar” (*De vis. Dei* n. 27)); y, como ha advertido Machetta (cf. Nicolás de Cusa, 2009: p. 173-185, en especial p. 176) 2), la doctrina agustiniana del *pondus*, que moviliza al intelecto humano por una tendencia natural a la verdad infinita, como el peso a los cuerpos.

## 2.2 nostalgia de contacto y de identificación

Podemos asimismo recordar el capítulo XVI del *De visione Dei*, en el cual se advierte, en consonancia con la doctrina agustiniana del *pondus*, que nuestro deseo “es llevado” (*De vis. Dei* n. 68: *fertur*) hacia lo infinito, que todo deseo nace de y busca alcanzar en última instancia el fin de su movimiento, su ejemplar, -de ahí que Beierwaltes hable de “nostalgia de contacto (*attingere*) y de identificación (*uniri*)” (Beierwaltes 2005 (1): p. 272) con el principio:

Tú eres, pues, Dios, la misma infinitud, a la que exclusivamente deseo en todo deseo (...). Mi deseo, en el que tú resplandeces, me guía hacia ti, pues rechaza todo lo que es finito y comprensible. En estas cosas no puede aquietarse, ya que es guiado por ti mismo hacia ti. Tú, en cambio, eres el principio sin principio y el fin sin fin. Por tanto, el deseo es guiado por el principio eterno, de quien obtiene el hecho mismo de ser deseo, hacia el fin sin fin; y éste es infinito.

(...) Lo que sacia el intelecto, es decir, su fin, no es lo que entiende. Y no puede saciarlo lo que no entiende en absoluto, sino únicamente aquello que, no entendiendo, entiende. En efecto, no le sacia lo inteligible que conoce; tampoco lo sacia lo inteligible que desconoce absolutamente; lo único que puede saciar al intelecto es aquello inteligible que sabe que es hasta tal punto inteligible que nunca pueda ser entendido plenamente (*De vis. Dei.* n. 68-70).

Esta nostalgia infinita que siente el intelecto humano respecto de la infinitud divina no significa un camino irrealizable, sino un tender que encuentra su final o quietud (*quies*) en el ver como un *comprehendere incomprehensibiliter* lo infinito (cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 273), pero que en sí mismo es al mismo tiempo un movimiento intensísimo: “el movimiento supremo se manifiesta como reposo; el reposo absoluto es, contra las apariencias, el movimiento más extremo: una forma de unidad coincidental mediante lo infinito y en él” (Beierwaltes 2005 (1): p. 273; quien además señala que la quietud como movimiento supremo constituye un motivo agustiniano y eckhartiano por excelencia (Beierwaltes 2005 (1): p. 273, nota 74).

Respecto de la sentencia “Por tanto, el deseo es guiado por el principio eterno, de quien obtiene el hecho mismo de ser deseo, hacia el fin sin fin; y éste es infinito” (*De vis. Dei* n. 69), la edición crítica refiere a Agustín:

acerarme a Dios es un bien para mí; pero si siempre se lo busca, ¿cuándo se lo encuentra? ¿O es que dijo *siempre* dando a entender que durante toda nuestra vida que vivimos aquí abajo, desde que hemos conocido que debemos hacer esto, debe buscarse aun cuando ya se le haya encontrado? (...)

¿O es que quizás, incluso cuando lo hayamos visto cara a cara, como él es, deberemos todavía proseguir en su búsqueda, porque sin fin debe ser buscado, ya que sin fin debe ser amado? De hecho, acostumbramos a decir a alguien que está presente: "No te busco", queriendo decirle: no te amo. Y por eso, el que es amado, también se le busca estando presente, mientras se actúa con una caridad perpetua, para que no llegue a hacerse ausente. Y así, cuando uno ama a alguien, quiere, sin servirle de hastío, que esté siempre presente, o sea, intenta siempre que esté presente. Está, pues, claro que *buscad siempre su rostro*, significa que el encuentro del amado no constituya el final de esa búsqueda, que es la expresión del amor; sino que el amor creciente se exprese en una búsqueda creciente del amado encontrado (*Enarr. in Ps.* 104, 3).

## 2.3 amor

En el capítulo XVII del *De visione Dei* Cusano resalta la naturaleza unitrinitaria del principio a partir de su contemplación como amor infinito y absoluto. En efecto,

puesto que en ti coincide lo amable con el amante y ser amado con amar, el nexo de esta coincidencia es una unión esencial. Pues, en efecto, nada hay en ti que no sea tu misma esencia. Por consiguiente, esas cosas que se me presentan como siendo tres cosas, a saber, amante, amable y la unión, son la misma simplicísima esencia absoluta (*De vis. Dei* n. 72-73).

Se trata entonces de un autodespliegue triple de la unidad absoluta de Dios, que no hay que entenderlo como el numerar, en la que el dos y el tres serían alteridad respecto del uno, sino que lo uno se replica tres veces: “Numerar, en efecto, es alterar el uno. Pero repetir uno y lo mismo tres veces es plurificar sin hacer uso del número. Por eso, la pluralidad que yo veo en ti, Dios mío, es una alteridad sin alteridad, porque es una alteridad que es identidad” (*De vis. Dei* n. 74; cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 274-275).

Este amor uno infinito, en sí mismo absoluto, sin el cual no podría ser ninguno de los tres, -amable, amante y su nexo-, es ilustrado también con la experiencia del amor finito o, con el vocabulario técnico cusano, del “amor contracto” (*De vis. Dei* n. 72). Sus tres componentes constitutivos son en verdad realizaciones de un único movimiento, esto es, “autoidentidad mediante y en el amor” (Beierwaltes 2005 (1): p. 275): “Yo soy uno, que soy amante; y el mismo, que soy amable; y el mismo, que soy el vínculo que surge del amor en el que me amo a mí mismo. Yo soy uno y no tres” (*De vis. Dei* n. 76).

En el Prólogo al *De Trinitate* Agustín comienza advirtiendo que Dios en su unidad resulta para nuestro conocer inaccesible pero no en su Trinidad. En efecto, el Obispo de Hipona anuncia que el propósito de su obra es responder a la cuestión de la Trinidad, -tres personas pero una substancia-, y en especial, mostrar que en esta vida podemos alcanzar cierto grado de conocimiento de la Trinidad: ante todo, la existencia del *summum bonum*, pero que debido a “su incomprendibilidad inefable, (...) la débil penetración de la humana inteligencia no puede fijar su mirada en el resplandor centelleante de la luz si no es robustecida por la justicia de la fe” (*De Trin.* I, 2, 4).

Ahora bien, Cusano citará el párrafo inicial del *De Trinitate* en dos de sus primeros sermones (ambos de 1431). Así el Cardenal, al enumerar las seis etapas que nos conducen a la vida contemplativa, refiriéndose a la cuarta, -la pureza de corazón-, recuerda el párrafo inicial del *De Trinitate* recién mencionado: “«El bien sumo» según Agustín «sólo puede ser discernido por mentes purísimas»; <es necesario, que el ojo, que se clava en aquella claridad, sea en gran manera purificado y fuerte>” (*Sermo VIII* n. 15). En un sermón anterior había recurrido al mismo pasaje, al reflexionar acerca de la fe: “como dijo Agustín, ‘la exactitud de la mente humana es débil; la mente no está establecida en una luz tan excelente a no ser que haya sido limpiada por la justicia de la fe’ ” (*Sermo IV* n. 32).

Prosigamos con el *De Trinitate* de Agustín. Si bien en todo lo creado relucen las huellas del principio unitrino, es en la *mens* humana donde encontramos su imagen propiamente (cf. Gilson, 1949: p. 288-289). La cosubstancialidad que conforman los distintos modos del operar de la *mens* humana nos permiten de alguna manera aproximarnos a la cosubstancialidad real de las tres personas de la Trinidad. Entre los modos de operar de nuestra *mens*, Agustín encuentra en el amar una aproximación a la Trinidad, pues cuando nos amamos a nosotros mismos quien ama y lo amado son una misma realidad:

cuando amo algo, existen tres cosas: yo, lo que amo y el amor. No amo el amor, sino amo al amante; porque donde nada se ama no hay amor. Luego son tres los elementos: el que ama, lo que se ama y el amor.

Mas ¿qué decir si sólo a mí mismo me amo? ¿No serán entonces dos: lo que amo y el amor? Cuando uno se ama a sí mismo, el que ama y lo que ama se identifican, como se identifican también el amar y el ser amado cuando uno se ama a sí mismo. Cuando se dice que se ama y es amado por sí mismo, se repite la misma cosa dos veces. Entonces no son dos realidades amar y ser amado, como tampoco son dos cosas diferentes el amante y el amado. Mas el amor y el objeto amado son también aquí dos realidades distintas. Amarse a sí mismo no es amor, si no se ama el amor. Una cosa es amarse a sí mismo y otra amar su amor. No se ama el amor sino cuando se ama; porque cuando no se ama, no hay amor. En consecuencia, cuando uno se ama a sí mismo, hay dos realidades en él: el amor y el objeto amado. Y entonces el que ama y el amado son uno (*De trin.* IX, 2, 2; cf. Gilson, 1949: p. 291).

Lo mismo sucede con el conocimiento que la *mens* tiene de sí: “Cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor, y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su noticia. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales” (*De trin.* IX, 4, 4; cf. Gilson, 1949: p. 291-292).

Por tanto, -concluye Gilson-, el amor y el conocimiento que la mente tiene de sí misma son substancias en razón del hecho que ellas son su substancia: “Su substancialidad es hecha de su cosubstancialidad; por eso los tres forman una trinidad” (Gilson, 1949: p. 292).

Constatamos así que en el ejemplo del amor a sí de la *mens* humana propuesto en el capítulo XVII del *De visione Dei* Cusano retoma el libro noveno del *De Trinitate* de Agustín. Con todo, Cusano va más allá al llevar la realización de este amor relativo a su consecuencia última, la deificación de la *mens* humana. Con estas palabras lo advertía Beierwaltes:

lo que el amor finito tiene en sí de perfección relativa (como realización de unidad o como unión), lo realiza como “imagen viviente” del amor infinito y trinitario de Dios, del cual él mismo se nutre. Esta realización de la figura trinitaria en él mismo conduce al hombre -a quien ama finitamente- conscientemente al amor al origen o al modelo primordial de lo propio, y por tanto a la unión con el propio amor absoluto e infinito (Beierwaltes, 2005 (1): p. 275).

### 3- REFLEXIÓN FINAL: *IN DILECTIONE COINCIDIT COGNITIO*

Hemos encontrado tres grandes coincidencias entre ambos pensadores. Ante todo, previo al momento místico, es necesario prepararse conociendo aquello que se busca amar. Segunda coincidencia: durante el momento cognoscitivo los dos advierten sobre todo la infinitud divina, y por ende, concluyen su incomprendibilidad respecto a nuestro conocer, culminando en una docta ignorancia. Advirtamos una vez más que este es tan sólo una instancia preparatoria para el momento místico. En otras palabras, la docta ignorancia no constituye un conocimiento místico en sí mismo, pero posibilita una apertura hacia un conocer místico.

Al profundizar en el significado de incomprendibilidad divina y “docta ignorancia” hemos constatado que la concepción cusana alcanza un grado de elaboración especulativa más alto, -quizás debido a la influencia de otras fuentes neoplatónicas, en especial la del pensamiento de Proclo y Pseudo Dionisio; un ejemplo sería la doctrina de la anterioridad de los opuestos. Durante este primer momento advertímos a la vez una diferencia fundamental entre ambas concepciones de conocimiento: mientras para Nicolás la *mens* humana es capaz de aproximarse a la verdad infinita por sus solas fuerzas; en Agustín es necesario que nuestra mente sea iluminada por la luz de la verdad inmutable y reciba la ayuda de la gracia. En efecto, para el Hiponense, la incomprendibilidad divina se explica por la debilidad de la mente humana herida por el pecado; se trata del hombre caído, que sólo con ayuda de la gracia, la iluminación, y la purificación puede volverse nuevamente hacia Dios. De ahí que el conocimiento de Dios en el Africano implique a la vez una ascesis y una purificación moral. En cambio, el Pensador alemán propone sólo una razón filosófica para la incomprendibilidad del principio: la desproporción de lo finito a lo infinito. Como última gran coincidencia advertímos que, para ambos pensadores, sin el amor no se alcanza la posesión perfecta ni la asimilación al ejemplar.

En suma, sin negar que en la mística del Cusano se privilegie lo intelectual mientras que en el pensamiento agustiniano lo decisivo es lo afectivo, ambos pensadores coinciden en que el conocer no alcanza a la verdadera unión con el principio; es simplemente un momento preparatorio, que conduce al del amor.

Para concluir, no es sorprendente que, si bien en Nicolás la noción de *intellectus* alcance un desarrollo especulativo mucho más rico, encontremos una concepción de *mens* humana común a ambos pensadores: unidad de *intellectus* y *affectus*. En efecto, como Beierwaltes resalta, con sus opúsculos *De visione Dei* y *De berylo* Nicolás da respuesta al debate en torno a la cuestión de si el alma, sin un conocimiento previo del intelecto, puede ser conducida a Dios sólo mediante la afectividad (cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 257-258)<sup>2</sup>. La posición cusana niega esta posibilidad, y en relación a la aparente antítesis *affectus-intellectus* busca y fundamenta una mediación de ambos en una unidad dialéctica, que los reúne: la *mens* humana (cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 258). Más aún, en ella amor e intelecto coinciden: “la mente, sin deseo, no entiende (*intelligit*); y sin intelecto, no desea. Por tanto, la mente es

---

<sup>2</sup>Acerca de este debate, véase por ejemplo Edmond Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>th</sup> siècle*, Münster, 1915, p. 107 ss.; Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretative study of De visione Dei*. 19 ss., Jasper Hopkins, Mineapolis, 1985; Margot Schmidt, “Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik”, *MFCG* 18, p. 25-49.

principio del intelecto y del amor (*affectus*) (...) es una fuerza simple (...) en la cual coinciden el entender (*intelligere*) y el amar (*diligere*)” (*Sermo CLXXII n. 3*). En palabras del especialista: “*In dilectione coincidit cognitio*: ésta es la fórmula del Cusano para la unidad de *intellectus* y *affectus*, que se exigen mutuamente en su teoría y praxis de la mística, y que se penetran mutua e intensamente (Beierwaltes, 2005 (1): p. 279). Por su parte Agustín advertía:

¿qué otra cosa es vivir felizmente sino poseer, conociéndolo, algo que es eterno? Porque lo eterno es lo único de lo cual uno está seguro de que no puede serle arrancado al que ama, y eso es lo mismo que el poseer, no es otra cosa sino el conocer. En efecto, lo que es eterno es lo más excelente de todas las cosas; y así no podemos poseerlo si no es por medio de eso por lo que nosotros somos más excelentes, es decir, por la mente. Pero todo lo que se posee por la mente, se posee conociendo, y ningún bien se conoce perfectamente si no se ama perfectamente. Como la mente sola no puede conocer, así tampoco sola no puede amar. En verdad que el amor es una especie de apetito; y vemos además que en las otras partes del alma está dentro el apetito, el cual, si está de acuerdo con la mente y la razón, en esa paz y tranquilidad se dedicará a contemplar con la mente lo que es eterno. Luego el alma debe amar también con las otras partes suyas eso tan grande que debe ser conocido por la mente. Y porque eso que se ama es necesario que afecte de suyo al amante, sucede que lo eterno es amado de tal manera que afecta al alma con la eternidad (*De div. quaest. 35, 2*).

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

AGUSTÍN. **Confesiones**. Traducción de Piemonte, Gustavo, Buenos Aires: Colihue, 2006.

AUGUSTIN. **Oeuvres de Saint Augustin**, 76 vols. Cayré, Fulbert, y otros (eds.), Bibliothèque Augustinienne, publiée sous la direction des Études Augustiniennes. Paris: Desclée de Brouwer, 1949-2008.

AUGUSTINUS. **Corpus Augustinianum Gissense** (Werke und Literatur auf CD-ROM). Mayer, Cornelius, Basel, Schwabe, 1995.

NICHOLAS OF CUSA. **Nicholas of Cusa's Didactic Sermons: A Selection**. Hopkins, Jasper, Colorado: The Arthur J. Banning Press, 2008.

NICHOLAS OF CUSA. **Nicholas of Cusa 's debate with John Wenck, a translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae**. Hopkins, Jasper, Colorado: The Arthur J. Banning Press, 1988.

NICOLAI DE CUSA. **Nicolai de Cusa opera omnia**, 19 vols. Hoffmann, Ernst, Klibansky, Raymond et al (eds.), Hamburg: Academiae Litterarum Heidelbergensis, 1932-2006.

NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contractual (edición bilingüe). Traducción de Machetta, Jorge, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.

NICOLÁS DE CUSA. **Un ignorante discurre acerca de la mente**. Idiota de mente (edición bilingüe). Traducción de Machetta, Jorge, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.

NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe). Traducción de Machetta, Jorge, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

### Bibliografía secundaria

BEIERWALTES, Werner. (1) Elementos místicos en el pensamiento del Cusano. In: BEIERWALTES, Werner. **Cusanus**. Reflexión metafísica y espiritualidad. Navarra: Eunsa, 2005, p. 255-281.

BEIERWALTES, Werner. (2) El Dios oculto: Cusano y Dionisio. In: BEIERWALTES, Werner. **Cusanus**. Reflexión metafísica y espiritualidad. Navarra: Eunsa, 2005, p. 89-127.

BEIERWALTES, Werner. (3) Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano. In: BEIERWALTES, Werner. **Cusanus**. Reflexión metafísica y espiritualidad. Navarra: Eunsa, 2005, p. 145-180.

BLUMENBERG, Hans. **Die Legitimität der Neuzeit**. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1966.

CARABINE, Deirdre. **The Unknown God**. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena. Oregon: Wipf and Stock, 1995.

CASSIRER, Ernst. **Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance**. Darmstach: Teubner Verlag, 1963.

FISCHER, Norbert. Zur philosophischen Struktur des Cusanischen Denkens. Theologie und Glaube 91 (2001), p. 24-42.

GILSON, Étienne. **Introduction à l'étude de Saint Augustine**. Paris: Vrin, 1949.

HAAS, Alois M. «...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen». Nikolaus von Kues als Mystiker, Universität Trier (2008), p. 1-68.

KREMER, Klaus. Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion. In: KREMER, Klaus. **Praegustatio naturalis sapientiae**. Gott suchen mit Nikolaus von Kues. Münster: Aschendorff, 2004, p. 1-49.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2397](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2397)

**La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín**  
SCHMITT, Alexia

KREUZER, Johann. Der Geist als *imago Dei* – Augustinus und Cusanus. In: REINHARDT, Klaus / SCHWAETZER, Harald. **Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus**. Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2007, p. 65-86.

SCHULZ, Walter. **Der Gott der neuzeitlichen Philosophie**. Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1957.

VOLKMANN-SCHLUCK, Karl Heinz. **Die Philosophie des Nikolaus von Cues**. Eine Vorform der Neuzeitlichen Metaphysik. Stuttgart: Archiv für Philosophie 3\4, 1950.



## SEM IMAGEM, SEM MEDIAÇÃO, SEM COMPARAÇÃO – UMA ABERTURA PARA DENTRO DO PENSAMENTO DE ECKHART

[WITHOUT IMAGE, WITHOUT MEDIATION, AND WITHOUT LIKENESS - AN OPENING INTO ECKHART'S THINKING]

Enio Paulo Giachini  
[enio.giachini@gmail.com](mailto:enio.giachini@gmail.com)

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor de filosofia da FAE – Centro Universitário. Atua como professor nos seguintes temas: Fenomenologia, Filosofia moderna, Filosofia medieval, Mestre Eckhart; Rombach. Tem ampla experiência de tradução do alemão e línguas latinas.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2399](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2399)

Recebido em: 29 de março de 2020. Aprovado em: 29/04/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 79-91  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2399](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2399)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Resumo:** Sem imagem, mediação e comparação, como título de um comentário a três sermões eckhartianos, tem a intenção de abrir uma brecha de compreensão para dentro do itinerário trilhado por Mestre Eckhart e por ele registrado. A alma humana é imagem (Bild) do protótipo originário (Urbild), Deus, mas é também semelhança, que precisa ser trabalhada para unificar-se com seu criador.

**Palavras-chave:** Imagem. Eckhart. Artesania. Mediação.

**Abstract:** Without image, mediation and likeness, as the title of a comment to three Eckhart sermons, it is intended to open a gap of understanding into the itinerary traced by Master Eckhart and written by him. The human soul is the image (Bild) of the original prototype (Urbild), God, but it is also similarity, which needs to be worked on to unify with its creator.

**Keywords:** image. Eckhart. Artisanship. Mediation.

## INTRODUÇÃO

Sem imagem, mediação e comparação, como título de um comentário a três sermões eckhartianos, tem a intenção de abrir uma brecha de compreensão para dentro do itinerário trilhado por Mestre Eckhart e por ele registrado. A alma humana é imagem (*Bild*) do protótipo originário (*Urbild*), Deus, mas é também semelhança, que precisa ser trabalhada para unificar-se com seu criador.

A partir desses sermões tenta-se ver a “ossatura” da alma humana, sua relação com Deus e consigo, pelas forças superiores, e sua relação com tudo que é não-alma, através das forças inferiores. Sendo imagem e do Criador, não deixa de ser também apenas semelhança com ele, ou seja, tarefa de cuidado, apropriação e elevação de tudo à primeira imagem. Eckhart descreve essa ossatura da alma como mens, três forças superiores e três inferiores. Trata-se, aparentemente, de um movimento centrípeto e centrífugo de aproximação ou distanciamento da alma rumo à sua imagem originária, luz, ou rumo ao nada das criaturas, trevas.

Nessas reflexões, exploramos um tanto o conceito de imagem, que é vista nos sermões como a mediania entre alma Deus e alma e o que é não-alma. O conceito de artesania, que vemos bem no sermão 101, indica claramente que imagem, como mediania, não deve ser anatematizada como pura ascese, mas precisa ser vista como meio, médium. O meio onde se vive é o ambiente que guarda tudo, ameaça degenerar tudo, mas sobretudo é um dom de possibilidade de melhorização. O meio e intermédio, mesmo protegendo e guardando, jamais abdica de seu aguilhão de mostrar que ainda não se está em casa.

## ESTRUTURA DA ALMA

No nº 83 dos sermões alemães de Mestre Eckhart, vamos encontrar uma espécie de estrutura da alma humana, uma ossatura central dos principais “nós” ou articulações da alma humana, se é que se pode falar nesses termos.

Ali se nos indica que Deus criou o ser da alma e junto com ela, como seu imo, criou o que se chama de *mens* ou ânimo, chamado pelos mestres como “um receptáculo ou um cofre de formas espirituais ou de imagens formais” (Eckhart, 2008, p. 117).

Essa força (*Kraft*) é responsável por perfazer a igualdade entre a alma e o Pai. É a deidade que efunde na alma o tesouro de seu ser divino. Este palácio da memória que guarda a imagem do Pai derrama essa sua riqueza para as forças inferiores da alma. Quais e quantas são as forças da alma? Seis são as forças da alma, três inferiores e três superiores.

As forças superiores são três<sup>1</sup>.

A primeira chama-se uma “força que retém”, *memoria*. Essa força compara-se com o Pai na Trindade. Nela devés portar um anel de ouro, isto é, um “guardar”,

---

<sup>1</sup> Trata-se aqui da conhecida fórmula de Sto. Agostinho: memória (Pai), intelecto (Filho), vontade (Espírito Santo).

para que tu possas guardar em ti todas as coisas eternas. A segunda força chama-se “intelecto”, *intellectus*. Essa força compara-se com o Filho. Nela também deves portar um anel de ouro, que é: “conhecimento”... A terceira força chama-se vontade, *voluntas*. (2008, 119-120).

A partir dessa força, mens, a alma se vê lançada na partição, na divisão, na multiplicidade. Essa estrutura recebe, guarda e derrama. São esses os seus verbos. O teor desses verbos se caracteriza pelas palavras imagem e semelhança: é imagem da deidade e semelhante a Deus. No exercício desses três verbos tem de fazer próprio e trazer a “deficiência” para a proximidade e a identificação com a imagem perfeita e exemplar. Todavia, enquanto contempla imagens do mundo inferior, a si mesma ou mesmo o Deus trino através de imagens a alma ainda é *deficiente*.

Três são igualmente as forças inferiores da alma: são elas:

A primeira chama-se discrição, *rationalis*; nesta deves portar um anel de ouro, isto é, a luz, para que tua discrição seja constantemente iluminando todo tempo, sem tempo, pela luz divina. A segunda força chama-se “ira”, *irascibilis*; nela deves portar um anel, isto é, “tua paz” “Por quê?” – Porque tanto quanto se é em paz, tanto se é em Deus; tanto quanto se é fora da paz, tanto se é fora de Deus. A terceira força chama-se “desejo”, *concupiscibilis*; nela deves portar um anel, isto é, “uma satisfação”, de modo que és satisfeito frente a todas as criaturas que estão abaixo de Deus (2008, p. 119).

Formalmente, temos então a mens como o imo da alma, como imagem da deidade, depois a memória, o intelecto e a vontade, como as três forças superiores e a discrição (*rationalis*), a ira (*irascibilis*) e o desejo (*concupiscibilis*), como as três forças inferiores.

O humano não está às voltas primordialmente com coisas. Perceba ou não, queira ou não, goste ou não, ele está sempre ocupado com as forças da alma, como se fossem seis tentáculos ou canais de recepção, elaboração e apropriação de mundo. Um movimento de alma descendente-ascendente no trato com criaturas e no diálogo com sua origem. É por essa razão, que Eckhart considera as criaturas como puro nada.

Todas as coisas são em Deus e por ele, visto que fora dele e sem ele, na verdade, nada é: isto porque, diante de Deus todas as criaturas são algo insignificante e um puro nada. Por isso, o que elas são na verdade, o são em Deus, e por isso na verdade só Deus é (Eckhart, 2008, p. 96).

A ponta terminal desse processo, o mais pronto e dado, o mastigado dessa ruminação é criatura. Em si, fala Eckhart, criatura é nada, é a largada inicial do percurso de ascenção. A alma

não é uma força. Alma é imagem e semelhança, feita e perfezendo-se. Forças da alma são os movimentos de constituição de alma, um movimento para cima e um movimento para baixo; um movimento para dentro e um movimento para fora, centrípeto e centrífugo. Essa partição da alma em seu movimento de constituição é chamada de seis forças, superiores e inferiores, que perfazem a dinâmica. Cada uma dessas forças precisa portar um compromisso, um anel de ouro, uma aliança de excelência.

No trabalho dessas forças, Eckhart fala que a alma deve co-nascer em Deus, sem imagem, sem mediação, sem comparação; deve tornar-se tão próxima a ele de modo a Ele tornar-se eu. O anel de ouro das forças é o compromisso diário de buscar contato direto com a fonte originária, o empenho da vida, corpo a corpo, eliminando os remansos do intermediário.

## MEDIAÇÃO NOS SENTIDOS

A mediação da alma com a ponta terminal representada nas criaturas se dá pelos sentidos, que constituem assim a mais baixa mediação da alma.

A alma é purificada no corpo, para que recolha o que está distraído e disperso. Quando o que os cinco sentidos dispersaram retorna para a alma, ela adquire uma força onde tudo se torna um. Por outro lado, a alma é purificada no exercício das virtudes, isto é, quando a alma se eleva a uma vida que é unida. A limpidez da alma consiste em ser purificada quando passa de uma vida dividida e ingressa numa vida que é unida. Tudo aquilo que está dividido em coisas inferiores, será unido quando a alma se elevar para uma vida sem nenhuma oposição (2009, p. 82).

Há uma sequência formal como segue: a intermediação da alma se dá pelo mens, desce para as forças superiores, depois as inferiores, e pela percepção dos sentidos se divide e dispersa em imagens terminais-iniciais.

Qual a problemática levantada por Eckhart quanto às imagens. O que são imagens? Toda imagem indica e refere para outra coisa que não a si mesma; é imagem de algo. Ela atrai e indica para aquilo de que é imagem. Só temos imagens daquilo que nos é alheio, daquilo que está fora e é trazido das criaturas e assimilado pelos sentidos. Só haverá unificação quando houver um silenciar e uma quietude das imagens. Mas como pode dar-se? (Eckhart, 2008, p. 195).

Imagem refere-se a algo que não a si mesma. A imagem é como uma cópia, uma reprodução, re-presentação. São essas imagens que é preciso silenciar. Talvez nos ajudem algumas ideias tiradas de Agostinho, uma fonte sempre abundante para Eckhart.

No *Solilóquios*, livro I, cap. XIII, Agostinho apresenta uma graduação de etapas de aprofundamento no caminho rumo à sabedoria. Faz uso e praticamente reproduz os passos da

alegoria da caverna de Platão. O que a luz solar é para o ver, é a sabedoria para a alma. Quando o olho não alcança ver diretamente a luz do sol, ele “deve ser exercitado e o seu amor adiado e alimentado” (1998, p. 45).

Primeiramente, devem ser-lhe demonstradas certas coisas que não brilhem por si mesmas, mas que possam ser vistas mediante a luz, como as vestes ou a parede, ou coisas semelhantes. Depois, aquilo que na realidade não brilha por si, mas adquire um fulgor mais belo através da luz, como o ouro a prata e objetos semelhantes, mas não com tanta radiação ao ponto de ofuscar-lhes os olhos. Em seguida, talvez, aos poucos pode ser-lhes mostrado o fogo terreno, depois os astros, a luz, o fulgor da aurora e o resplendor do amanhecer. Assim, cada um, de acordo com a condição de sua firmeza, habituando-se a essas coisas total ou parcialmente, mais cedo ou mais tarde, contemplará o sol sem perturbação e com grande prazer (Agostinho, 1988, p. 45).

Como descreve Platão, há aqui um itinerário crescente de aproximação por degraus: coisas opacas, como veste e parede; coisas que refletem como ouro e prata, depois o fogo, os astros e a lua; em seguida o fulgor da aurora e o resplendor do amanhecer, que ainda não é diretamente a luz, e por fim “mais cedo ou mais tarde”, o sol, sem perturbação e com prazer.

“Mais cedo ou mais tarde” fala de um processo de trabalho artesanal, pautado na esperança firme de um itinerário de crescimento lento e seguro. Quando se atina com o caminho a seguir, e se persevera, não é possível assegurar de antemão o resultado, se o objetivo é alcançado e quando... todavia, um mestre como Agostinho fala com autoridade que o itinerário de exercício no crescimento, mais cedo ou mais tarde, atinge ou talvez é atingido e consegue contemplar a luz do sol, com grande prazer e sem perturbações. Essas últimas palavras falam de um modo de ser da unidade, e identificação ao modo do encontro corpo a corpo, do peixe na água, nadando em seu elemento.

As imagens semelhantes à luz do sol para o olho são aproximações ou distanciamentos do mesmo; têm entre si um parentesco de pertencimento e remissão gradual de ascensão ou descenso, dependendo do direcionamento que toma a alma rumo à luz, buscando a unidade com seu elemento, ou rumo às trevas, deixando-se largar na dispersão. Imagens são, portanto, reflexões, mediações. Não têm propriamente falando, realidade real em si, mas são como que marcas do caminho, indicações remissões de maior ou menor aproximação com o protótipo original. Imagem é uma cópia, remete a algo outro que a si mesmo “não indica e refere a si mesma” (ECKHART, 2008, p. 195).

Olhando a partir daqui não surpreende que no cap. VI, do livro 2, Agostinho afirme que “a semelhança das coisas, no que se refere aos olhos, é a mãe da falsidade” (p. 69). O que liga a imagem ao “original” é a semelhança.

Há dois modos de a natureza produzir semelhança: por geração, exemplo os filhos dos pais, e por reflexão, por exemplo nos espelhos, nas pinturas, nas sombras etc.

Nossos sentidos, portanto, também atuam via de regra pela intermediação de imagens. A geração e a reflexão do semelhante, segundo Agostinho, é vista como falsidade, na medida em que o olho não se vê lançado a caminhar no itinerário de elevação que lhe é cada vez mais semelhante, até descansar no igual e o mesmo, que com sua natureza, a luz, encontra unidade. Pela decadência e afrouxamento da história nos acostumamos a considerar o itinerário de ascensão como uma ascese. Chamo a essa ascese de objetual. A ascese objetual rejeita e anatematiza a terra, a mediação das criaturas, as coisas. Todavia, o movimento de elevação se dá só na graduação de um itinerário

de subida, degrau por degrau, apropriando-se da e agradecendo à terra. O degrau de subida se torna nada, pois é absorvido e transformado em força.

No olho fica até mais fácil de ver esse processo. As imagens inferiores de luz são absorvidas na luz do sol. Mas será que todo o aparato sensorial tem a mesma estrutura? Essa graduação de imagens, (falsidade) se dá, por exemplo, também com o ouvido, com o paladar, o tato...? Lançamos mão mais uma vez de Agostinho. Capítulo VI, livro II ele diz:

Entretendo, convém agir com paciência até que os demais sentidos informem que a falsidade está na verossimilhança. No próprio ouvido ocorrem quase outros tantos tipos de semelhança como, por exemplo, quando ouvimos a voz de alguém que fala, mas não o vemos, e, ao ouvido, julgamos que se trata de outra pessoa cuja voz é semelhante (1998, p. 70).

No ouvido, as imagens ou mediações são o eco, o zumbido, o confundir a voz do outro, as imitações etc. E assim se dá também com os demais sentidos. Não são antenas de captação interiores, voltados para a recepção de coisas e objetos exteriores. Essa discussão já nos deveria estar clara pela fenomenologia.

Segue-se que nos sentidos, seja nas coisas iguais como nas desiguais, somos enganados pelo atrativo da semelhança ou, então, se não nos enganamos por que suspendemos o consentimento ou distinguimos a diferença, contudo percebemos que essas coisas se denominam falsas por serem semelhantes às verdadeiras (1998, p. 71).

O som, o odor, o sabor, o tato são também imagens intermediadoras, carentes do trabalho de aproximação gradual ao original. As forças da alma são “deficientes” em si, sempre remetidas à busca de unidade e unificação. A pertença originária da força do sentido com seu objeto, vemo-la por exemplo numa afirmação de Eckhart do comentário a João. O voltar-se da alma para as forças em sua atuação e alcance é “deficiente”. Talvez se possa referir esse termo com o conceito de semelhança, do livro do Gênesis. E Deus criou o homem à sua imagem e semelhança.

Se tiras o ver ao olho, tiras ao objeto o ser visto. E vice-versa: se tiras ao objeto o ser visto, tiras o ver ao olho. Ver e ser visto são um e idêntico, i. é, começam, se mantêm, caem e ressurgem juntos e simultaneamente, surgem e morrem simultaneamente. Nem a natureza nem o intelecto nem Deus pode separá-los (Tolle videre oculo, tollis videri objecto. Et e converso: tolle videri objecto, tollis videre oculo. Videre et videri unum sunt, idem, id est, simul incipiunt, stant, cadunt e resurgunt, simul oriuntur et moriuntur. Nec natura nec intelectus nec deus ista separare potest) (in Ioh. N. 107, LW, III, p. 92).

## AS MEDIAÇÕES NAS FORÇAS DA ALMA

Seis são, segundo Eckhart, as forças da alma: três superiores e três inferiores. Já na alma há um movimento de ascensão e descenso.

As forças inferiores são três. A primeira chama-se discrição<sup>2</sup>, *rationalis*; nesta deves portar um anel de ouro, isto é, a luz, para que tua discrição seja constantemente iluminando todo tempo, sem tempo, pela luz divina. A segunda força chama-se “ira”, *irascibilis*; nela deves portar um anel, isto é, “tua paz” “Por quê?” – Porque tanto quanto se é em paz, tanto se é em Deus; tanto quanto se é fora da paz, tanto se é fora de Deus. A terceira força chama-se “desejo”, *concupiscibilis*; nela deves portar um anel, isto é, “uma satisfação”, de modo que és satisfeito frente a todas as criaturas que estão abaixo de Deus (2008, p. 119).

Bescheidenheit, *rationalis*; ira, *irascibilis*; desejo, *concupiscibilis*, cada uma tem de portar um anel; respectivamente anel que é a luz, a paz, a satisfação. O anel é “símbolo” de uma aliança, um voto, um compromisso. Portar um anel de casamento é um sinal visível da eleição de uma meta e direcionamento primordial, como que a dizer que todos os encontros e desencontros do viver rumam nesse direcionamento.

As três grandes forças inferiores da alma, atravessando suas intermediações, rumam para o discernimento, a luz, para o descanso, a paz, para o deleite, a satisfação de seu elemento primordial. Seriam como que três registros centrais, canais de sintonia, uma estrutura tripla de discernimento, preparação, equiparação e apropriação do real.

As três forças superiores mencionadas por Eckhart são a memória, que deve portar um anel do guardar; o intelecto, que deve portar o anel do conhecer; e a vontade, que deve portar o anel do amor. As três devem portar um anel de ouro.

Portar um anel de ouro quer dizer, o anel é igual a compromisso prioritário; de ouro, de excelência; o ouro é o grau mais elevado do metal. Era o nível a ser alcançado pela incansável pesquisa da alquimia. Em Eckhart essa excelência tem o nome de *nobreza*. O termo “nobre”, que deu nome inclusive ao tratado “Do homem nobre”, é uma ‘categoria’ típica de seu pensamento; é ser segundo o modo de ser do que há de mais alto (*possedi me*). Na seara compara-se ao grão de centeio que anela em tornar-se trigo. O mineral que é cobre tem em sua natureza o poder tornar-se prata, e a prata pode tornar-se ouro, etc. etc. e não descansa até alcançar essa natureza.

Esse grão deseja tornar-se centeio, tem em sua natureza poder tornar-se trigo, não descansando até alcançar essa natureza. O grão de trigo traz em sua natureza poder tornar-se *tudo*. Paga o preço e se dá à morte para tornar-se *tudo*. Esse mineral é cobre. Tem porém em sua natureza poder tornar-se prata, e a prata poder tornar-se ouro, jamais descansando até alcançar exatamente essa natureza<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> QUINT (1973, p. 445,2): *bescheidenheit*; (p. 585): *Unterscheidungsvermögen*.

<sup>3</sup> Cf. Alberto, M., *De vegetab.* V tr. 1 c. 7 n. 55 (ed. Meyer. e Jessen, p. 312s); Maimônides, *Dux neutrorum* III c. 14 (77 v 13-17).

Sim, é assim que em sua natureza essa madeira pode tornar-se pedra e digo ainda mais: Pode bem tornar-se *tudo* (2009, p. 285).

*Possedi me*, como um apoderar-me de minha natureza. Natureza não é objeto, nem só criatura. Natureza para Eckhart é fazer frutificar o dom, poder elevar-se. Vem expresso em geral como nobreza. Nobre é o que segue sua natureza buscando elevar-se ao grau de vir a ser o que se “é”.

Portar um anel de ouro na memória, no intelecto e na vontade é a eleição de, caminhando, superar toda imagem, mediação e comparação. Eckhart chama-as de forças superiores pois por elas eu me aproximo de Deus e Deus se aproxima de mim até “que esse ‘ele’ e esse ‘eu’ se tornem e sejam um ‘é’” (vol. 2, p. 120).

O termo usado por Eckhart para marcar a ascensão à nobreza é *possedi me*, chegar à posse de minha vida, de minha natureza. Vamos trazer dois indicadores a partir do sermão 69, onde ele diz: “por um átimo, por um pouco, e já não me vereis”. Todas as criaturas que Deus já criou ou poderia ainda criar, se ele quisesse, tudo isso é um pouco ou um átimo diante de Deus” (2008, p. 54). Ali fala-se da imagem como intermediadora em relação a tudo que não é a alma. A imagem medeia a visão da mão e da pedra. Eu não vejo a pedra, mas uma imagem da pedra. Esse é o primeiro indicador; significa que, de princípio, alma sempre só está às voltas com imagens, mediações, possibilidade de dispersão e/ou reunião. O segundo indicador é quando afirma que não vejo a imagem em outra imagem, mas a vejo sem meio e sem imagem. As intermediações e remissões só acabam quando a alma recolhe tudo a si sem imagem, sem grandeza, sem meio ou mediação. O resultado dessa equação é *possedi me*.

O olho e a alma são tal espelho, no qual aparece ali dentro tudo que se mantém diante deles. É por isso que não vejo a mão ou a pedra; antes, vejo uma imagem da pedra. Mas a imagem, ela mesma, não a vejo em outra imagem ou em um meio, mas eu a vejo sem meio e sem imagem, pois a imagem é o meio e não um outro intermediário, e o porquê disso é que imagem é sem imagem e correr é sem correr, perfaz antes o em correndo, o corredor; e grandeza é sem grandeza, antes, ela perfaz o em sendo grande, o grande. Assim também, imagem é sem imagem, pois não é vista em outra imagem. A palavra eterna é o meio e a própria imagem, que ali é sem meio e sem imagem, para que na palavra eterna a alma apreenda a Deus e conheça sem meio e sem imagem (1998, p. 56).

O título desse sermão 69 é *Modicum et jam non videbitis me*. Eckhart interpreta essa palavra de Jo 16,16, um pouco, um átimo, como sendo “todas as criaturas”. A ossatura, a estruturação da alma humana é uma imagem e semelhança de Deus. Já é imagem e deve reconduzir toda semelhança a uma única imagem, a do Filho para unificar-se ao pai, pelo Espírito Santo. Nem criaturas, nem alma são algo pronto e fixo. É um jogo, um movimento de ascendência ou descendência. No momento em que esse movimento de vida se afrouxa, aparecem coisas, eu, criaturas, sujeito. No instante em que tudo recolhe na Imagem do Filho se dá unidade. É a escada do sonho das forças

divinas que Jacó chamou de Betel, a porta do céu. Por ela pode-se entrar e sair; pela escada pode-se descer e subir. Alma é o vão da escada.

As forças da alma, três voltadas para baixo e três voltadas para cima, são uma escada, uma escalada que devem buscar o ouro da excelência e espera da unidade. Deus criou o homem à sua imagem e semelhança. As forças trabalham no sentido de elevar toda semelhança, dispersão e multiplicidade à imagem originária, *Urbild*, à unificação e unidade.

imagem e imagem<sup>4</sup> são tão plenamente um e são tão mútuas uma com a outra que ali não se pode conhecer diferença alguma. Pode-se compreender o fogo sem o calor e o calor sem o fogo. Pode-se até compreender o sol sem a luz e a luz sem o sol. Mas não se pode compreender nenhuma diferença entre imagem e imagem. E digo mais: com sua onipotência, Deus não pode ali compreender nenhuma diferença, pois nascem uma com a outra e morem uma com a outra (1998, p. 58).

Pela ascensão o processo que se dá com os sentidos, onde *vedere* e *videri* são um e o mesmo, também a alma, com suas forças, e a Deidade tornam-se um Um. A imagem (*Bild*) e a Imagem (*Urbild*) são plenamente um. Sua mutualidade é tão plena que não se pode conhecer diferença.

## MEDIAÇÃO E ARTESANIA

Na relação de alma com criatura precisa-se de intermediação da imagem. Na relação de alma com Deus não; tem de ser corpo a corpo. Mas esses “dois” movimentos só se tornam um na ascensão. Chamo de artesania a esse processo de ascensão. “A criatura não pode chegar mais perto da alma, nem a alma jamais pode aproximar-se de nenhuma criatura, se antes não tiver concebido em si voluntariamente sua imagem (1998, p. 193.). Para unir-se com Deus, a alma precisa ser sem imagem. Se ela precisa necessariamente dessa mediação, como fica?

Mas na medida em que interiormente estiver desocupada e livre de meios e imagens, Deus pode se unir livremente com ela, desprovido de imagens e semelhança.

Para esclarecer esse ponto uso o sermão 101. Ali Eckhart compara Deus a um mestre. Vale ver o texto, mesmo que mais extenso.

O mesmo poder que atribuis a um mestre, deverias atribuir a Deus além de toda medida. Quanto mais sábio e hábil for um mestre, tanto mais simples e sem mediação acontece sua obra. Em suas obras exteriores o homem precisa de muitos meios. Até que realize as obras que imaginou, é necessária a preparação

---

<sup>4</sup> QUINT (1973, p. 176, 4): *bilde und bilde*; (p. 538): *Bild und <Ur>bild*.

de muitos materiais. Mas, em seu operar, ou seja, na ação de iluminar, o sol, em sua maestria, fá-lo de maneira rápida. Tão logo ele derrama seu brilho, no mesmo instante todo o mundo está cheio de luz em todos os seus confins (2008, p. 194).

O exemplo trazido por Eckhart do mestre é elucidativo. Mestre é quem tem domínio de uma arte, um tal domínio que sua habilidade está tão impregnada nele que se torna como que sua segunda natureza. Ao ser acionado, imediatamente, sem mediação alguma está pronto para agir. É assim com um mestre nas artes marciais; é assim com todo e qualquer autêntico mestre. Seu preparo e exercício em sua arte foi a tal ponto que em si incorporou o modo de ser da arte. O mestre é apenas uma extensão, um lugar de manifestação da arte. A graça de sua espontaneidade e vitalidade provém de sua identificação com seu modo de ser, com sua eleição, treinamento e incorporação da arte, *possedi me*. Quanto mais hábil, menos mediações necessita.

Mas, acima dele está o anjo: este, em seu operar, precisa de muito menos meios, possuindo bem menos imagens. Quanto mais elevado for o anjo, tanto menos imagens possui. O Serafim mais elevado não possui senão uma única imagem (2008, p. 194).

Artesania é a arte do mestre, o itinerário de aproximação da arte, até que arte, artesão e obra sejam uma unidade. A arte do viver para Eckhart é um tal processo. Deus é o artesão por excelência, que não tem mediação. “Deus falou e a luz se fez”. Alma humana é a imagem desse artesão, que busca imitá-lo, tornar-se semelhante, igual, imagem e o mesmo. Depois Eckhart descreve a diminuição gradativa da necessidade de imagens na escalada de subida. Os seres espirituais, quanto menos imagens necessitam, mais próximos estão da fonte.

Tudo que os que estão abaixo dele tomam em multiplicidade, isso ele toma em unidade. Mas Deus não precisa de nenhuma imagem e não possui imagem alguma. Deus opera na alma sem qualquer meio, imagem ou semelhança, sim, no fundo, lá onde jamais adentrou imagem alguma a não ser ele mesmo com seu próprio ser. Isso nenhuma criatura pode fazer (2008, p. 194).

Trata-se de algo simples, usual, mas não trivial. Veja na descrição de Chuang-zu:

Quando primeiro comecei a destrinchar bois via diante de mim o boi inteiro, tudo num único bloco.  
 Depois de três anos, nunca mais vi este bloco. Via as suas distinções.  
 Mas, agora, nada vejo com os olhos. Todo o meu ser apreende.  
 Meus sentidos são preguiçosos.  
 O espírito livre para operar sem planos segue o seu próprio instinto,

guiado pela linha natural, pela secreta abertura,  
 pelo espaço oculto.  
 Minha machadinha descobre seu caminho.  
 Não corto nenhuma articulação, não esfacelo nenhum osso...  
 Não há espaços nas articulações; a lâmina é fina e afiada:  
 quando sua espessura encontra aquele espaço,  
 lá encontrará todo o espaço de que precisava!  
 Ela corta como uma brisa!  
 por isso tenho esta machadinha há 19 anos. Como se fora afiada há pouco!...  
 Então retiro a lâmina, fico de pé, imóvel  
 e deixo que a alegria do trabalho penetre.  
 Limpo a lâmina e ponho-a de lado... (Merton, 1996, p. 63-64).

Deus não é o melhor dos mestres. Deus é o Mestre, o Mestre por excelência. O homem precisa de muitos meios, mediações, imagens, preparação de materiais, operações. Em seu trabalho há um vai e vem de muitas iniciativas e tentativas, mas conforme vai crescendo para dentro da dinâmica de seu afazer, vão diminuindo as mediações e vai aparecendo cada vez mais só o modo de ser que orienta e dá vida a essa vida. Assim pode-se dizer que Deus é a imagem sem imagem, a imediatez absoluta.

“Tu deves calar e deixar Deus atuar e falar” (2, p. 195).

Como conclusão desses arrazoados toscos fica o convite a visitar os sermões eckhartianos; nesse caso específico o sermão 101, 83 e 69. Como alento para nossa ignorância, nos serve a descoberta de que nos bastaria a meditação e apropriação de um único desses sermões, de modo a que se tornasse ‘possedi me’ no percurso de nossa caminhada. O caminho é um itinerário de ascensão, de busca de crescimento, de artesania do viver, de alquimia das impurezas e purgação de mediações, de consumo do diferente e estranho.

De igual modo, como quando o fogo quer tomar a madeira e ser por sua vez tomado pela madeira, encontra primeiro a madeira como o que não lhe [ao fogo] é igual. Por isso, é preciso tempo. O fogo começa por aquecer e fazer arder <a madeira>, fazendo-a depois fumegar e estalar, porque esta lhe <a madeira ao fogo> é desigual; e então, quanto mais quente se tornar a madeira, tanto mais silenciosa e calma ela se torna, e quanto mais se tornar igual ao fogo, tanto mais se torna pacífica, até tornar-se toda e inteira fogo. Se o fogo deve assumir em si a madeira, então toda desigualdade deve ser expulsa<sup>5</sup> (1, p. 98).

---

<sup>5</sup> Cf. Tomás de Aquino, *De Ver.* Q. 26 a. 1; cf. São João da Cruz, *O Monte do Carmelo*, 1. II c. 8; *A noite obscura*, 1. II c. 10.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Solilóquios e A vida feliz.** São Paulo: Paulus, 1998.
- ECKHART. M. **Sermões alemães.** Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ECKHART. M. **Sermões alemães.** Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MERTON, T. **A via de chuang Tzu.** 8<sup>a</sup> ed. Petrópolis, Vozes, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** SP: Martins fontes, 1999.

**A ALEGRIA DO DESPRENDIMENTO EM MESTRE ECKHART**

[THE JOY OF DETACHMENT IN MEISTER ECKHART]

**Saulo Matias Dourado**  
[saulomdourado@gmail.com](mailto:saulomdourado@gmail.com)

*Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor substituto pelo Departamento de Filosofia da mesma instituição, onde se licenciou e defendeu a dissertação “Desprendimento e Pertencimento em Mestre Eckhart”, em 2015, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA. Ensinou na educação básica e foi professor substituto também na UNEB e no IFBA. Publicou artigos sobre Filosofia Medieval e Mística nas Revistas Griot, Ideação e Diaphonía.*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2071](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2071)

Recebido em: 26 de julho de 2020. Aprovado em: 25/08/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 93-109  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2071](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2071)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Resumo:** Em Eckhart, há uma correspondência direta entre a natureza divina e a natureza humana. Remetendo à tradição neoplatônica e à mística cristã medieval, a seguinte analogia é construída: se Deus é bondade, caberia ao homem ser maximamente bom, se Deus for justiça, caberia ao homem ser maximamente justo. Contudo, se Deus não pode ser “nem isto e nem aquilo”, nas palavras de Eckhart, pois a natureza divina é anterior a todo ser e além de qualquer definição de ser, também o homem há de buscar essa ausência de determinação em sua própria natureza e tornar-se maximamente desprendido de ser. O perfeito estar livre é a *Abgeschiedenheit*, traduzido também como *desprendimento*. Não se trataria apenas de um despojamento material, e sim de uma relação ontológica em que a alma humana para se assemelhar maximamente à deidade precisa reduzir-se a seu mesmo Nada. Um aparente paradoxo, o de *ser nada*, é o modo místico mesmo de expressar a relação de unidade entre a temporalidade, a multiplicidade, a finitude com a eternidade do Uno. A possibilidade dessa união seria a “alegria” humana por excelência, isto é, o transbordamento de sua natureza a partir de uma natureza maior. Reiner Schümann define o pensamento de Mestre Eckhart como uma “*alegria errante*”, por descrever o homem sem um modo definido e, por isto, no júbilo da abertura e da plenitude. O desprendimento em Eckhart seria um preenchimento de pura deidade, pois o Deus além de Deus transborda e se frutifica desde o seu ser na alma humana, e o Nada, que é a ausência de definição do ser, torna-se uma dinâmica de criação, um abismo de possibilidades

**Palavras-chave:** Mestre Eckhart, Mística Medieval, Desprendimento, Nada, Deidade.

**Abstract:** In Eckhart, there is a direct correspondence between divine nature and human nature. Referring to the Neoplatonic tradition and medieval Christian mysticism, the following analogy is constructed: if God is goodness, it would be up to man to be maximally good, if God is justice, it would be up to man to be maximally just. However, if God cannot be “neither this nor that”, in Eckhart's words, because the divine nature is prior to all being and beyond any definition of being, man must also seek this absence of determination in his own nature and become maximally detached from being. The perfect freedom is *Abgeschiedenheit*, also translated as detachment. It would not be just a matter of material deprivation, but an ontological relationship in which the human soul to resemble the deity maximally needs to be reduced to its very Nothing. An apparent paradox, that of being nothing, is the mystical way of expressing the relationship of unity between temporality, multiplicity, finitude with the eternity of the One. The possibility of this union would be the human “joy” par excellence, that is, the overflow of its nature from a greater nature. Reiner Schümann defines Mestre Eckhart's thinking as a “wandering joy”, for describing man without a defined way and, therefore, in the joy of openness and fullness. The detachment in Eckhart would be a fulfillment of pure deity, because the God beyond God overflows and bears fruit from his being in the human soul, and Nothingness, which is the absence of definition of being, becomes a dynamic of creation, an abyss of possibilities.

**Keywords:** Meister Eckhart, Medieval Mystic, Detachment, Nothingness, Deity

## INTRODUÇÃO

*Quando o espírito livre se mantém verdadeiramente desprendido, ele força Deus a vir ao seu ser; e, se pudesse subsistir sem forma alguma e sem quaisquer acidentes, ele assumiria o ser próprio de Deus.* Mestre Eckhart em *O homem nobre*, 1991, p. 151.

Entre os séculos XIII e XIV, da região renana ao ensino em Paris, Mestre Eckhart formulou um pensamento que expressa uma superação de Deus enquanto ente, a favor de um Deus do puro desprendimento (*Abgeschiedenheit*<sup>1</sup>), livre de toda e qualquer definição de ser, a que chamou de “deidade” (*Gottheit*). Deus não seria “nem isso, nem aquilo”, como sintetizou, não porque a nossa linguagem não consiga expressar o seu ser, e sim porque o seu modo mesmo é inefável e antes se pareceria com o próprio Nada (*Nicht*). Por natureza o homem almeja aquilo que Deus é. Se a perfeição da criatura é tornar-se o mais próximo do criador, o homem para realizar-se plenamente há de se unir ao que constitui o que Deus é. Se Deus é verbo, abandono e movimenta-se no não-ser; se Deus é puro estar livre e desprendimento, o homem almeja se tornar esse mesmo estado de liberdade ontológica. Por vias teísticas, Eckhart chega à noção de Nada e de liberdade original. O homem, em seu princípio, tem a centelha divina, livre de todo ser, pois todo ser lhe é posterior. O que o homem faz em sua condição humana é frutificar a centelha e fertilizar as criaturas ao torná-las tão livres quanto si: deixar o ser **ser**. Dessa forma, a unidade do divino em todas as coisas é uma unidade pelo desprendimento.

O percurso que põe o homem a se tornar livre tão livre quanto a deidade, em um ciclo de desprendimento, fez Reiner Schümann definir o pensamento de Mestre Eckhart como uma “alegria errante”, por descrever o homem sem um modo definido e, por isto, no júbilo de estar livre e em plenitude. O desprendimento em Eckhart seria um preenchimento de pura deidade, pois o Deus além de Deus transborda e se frutifica desde o seu ser na alma humana, e o Nada, que é a ausência de definição do ser, torna-se uma dinâmica de criação, uma abertura de possibilidades, tal como é no abismo do Criador. Assim, a ausência de seres definidores do real não traria uma ausência de perspectivas que faça do homem angústia ou desamparo. Em Eckhart, cair no abismo, isto é, no fundo sem fundo (*Abgrund*) é unir-se em Deus, o que só pode representar a plenitude.

Com suporte das leituras de Schuback (2000), Jarczyk et Labarrière (1995) e Souza (2018), podemos indicar que Eckhart parte de uma ontologia do Nada como princípio de todo o real, que é a criação divina, para sustentar que também o homem busca esse Nada

<sup>1</sup> SOUZA, 2018, pp. 82-83: “A palavra *Abgeschiedenheit* (desprendimento) é composta por dupla negação: ab = desvio, distanciamento e scheiden = despedir-se, separar-se. Esse duplo negar caracteriza a peculiaridade dessa doutrina eckhartiana: a negação é ela mesma negada na medida em que represente uma realidade mais além da existência - uma simples negatividade negativa. Então, a duplidade do negar não é senão pura afirmação, uma vez que a própria negação é negada, evidenciado o sentido negativo-positivo da autêntica subjetividade traduzida no caminho eckhartiano chamado *Abgeschiedenheit*: ser simplesmente si mesmo, ou repousar em si”.

para se tornar uno com o divino, para atingir a mesma liberdade que o puro Deus possui, no fundo abismal de sua alma, onde resgata a centelha primordial de todas as coisas e se une com o Princípio. Alcançar essa plenitude de suas possibilidades de ser é a sua alegria, e o desprendimento é a condição de seu estar livre.

## A MÍSTICA DO ABISMO

Mestre Eckhart (1260-1328) é um autor medieval que ampliou tópicos da teologia e se tornou um dos principais representantes da mística. Em seu percurso de pensamento, propôs uma ontologia radical: inverter a ordem das categorias aristotélicas e compreender a primazia do ser pela **relação**, e não mais pela **substância**, o que fez da essência um princípio relacional, não um ente em si. Cada criatura está num elo com outras, e a liga entre todas as criaturas é a divindade. Se não existe nenhum ente por si, cada ser está vinculado com a natureza divina que é o desprendimento, pela abertura para a relação, e de frutificação, ao manifestar a divindade em seu modo de ser. A alma humana, que também partilha desta essência divina, pertence ao idêntico abismo de todos os seres, e este abismo é o absoluto estar-livre. Eis o modo que torna cada criatura tão livre quanto Deus. Cabe ao ser criatural redescobrir em si mesmo essa conexão com o Princípio, com o Uno, esta é a meta mística de Eckhart.

A mística indica o mistério do ser, numa relação radical da parte humana com o todo: cada sujeito, de *subiectum* a Deus, é a manifestação do todo a que está sujeito. Em cada ser existe a presença da origem, do primado. Uma conceituação desse Mistério é inviável para as possibilidades da linguagem e do conhecimento, podendo ser ultrapassada apenas pela via mística, quando todos os nomes são abandonados, tal como pensou, nos primórdios da teologia mística, o pensador neoplatônico Dionísio Pseudo-Areopagita no século V. A natureza divina seria arrebatada pela alma, e o que o intelecto promove é a supressão de todo o desejo de conceito, a fim de encontrar o vazio, o nada.

Na *Teologia Mística*, Dionísio Pseudo-Areopagita, toda vez que nomeia o divino, utiliza o sufixo “sobre” ou “super”, tal como Eckhart o indicou: sobre-ser, sobre-vida, sobre-luz<sup>2</sup>. Em nota de rodapé à tradução do sermão, Giachini aponta que o termo utilizado no original é *Über* e que não significa um “superaumento do ente dentro de um determinado sentido do ser” (GIACHINI, 2009, p. 74). Isto é, o *über leben* não é uma “supervida”, uma potencialização máxima da vida, e sim uma “passagem”, “na acepção de total desprendimento, do radical outro” (GIACHINI, 2006, p. 67). É um tornar-se e realizar-se

---

<sup>2</sup> “Se para Dionísio, Deus “além de todo nome”, não possui um nome que lhe seja aplicável, para Eckhart, o inominável é o nome próprio para o que está “além de todo nome” (idem, p. 22). Haveria, assim, segundo a perspectiva de Lossky, uma distinção entre Dionísio, que busca Deus em sua natureza anônima, e Eckhart que, ao contrário, faz do esse o fundamento da inefabilidade divina.

Consequentemente, o nome designa o que nomeia. Deus é, por ser fundamento de todo ser, ipsum esse. Essa discussão que remonta não só às diversas fontes filosóficas do mestre renano, mas, também, à sua exegese interpretativa do Éxodo (3,14), revela todo o valor especulativo de um esforço por compreender, de modo harmonioso, mas não sem dificuldades, a transcendência absoluta de Deus em seu ser perfeito e sua admirável revelação sob a forma de Causa de tudo o que é” (BEZERRA, 2015, p. 34).

para além do que já é. Deus sempre ultrapassa, pois é “não algo-quê” que está bem “longe, além, acima”.

A riqueza de Deus consiste em cinco coisas. A primeira: que ele é a causa primeira, por isso se efunde em todas as coisas. A segunda: que é simples em seu ser, por isso é a interioridade de todas as coisas. A terceira: que é originário, por isso se comunica a todas as coisas. A quarta: que é imutável, por isso é o mais constante. A quinta: que é perfeito, por isso é o mais desejável (ECKHART, 2009, Sermão 80, p. 105).

Eckhart diz que Deus é um nada e é um algo. De que modo também poderia ser algo se está acima e é um nada por ser neste além e acima? O que pode esclarecer é o sentido mesmo de deidade. Em Eckhart, existe o “Deus” para as criaturas e o Deus “para si mesmo”, que é o *Deus quad nos* e o *Deus quoad se* (GIACHINI, 2006, p. 334). Nas palavras de Eckhart: “Antes de as criaturas serem, Deus <ainda> não era ‘Deus’: antes, ele era o que ele era. Mas, quando as criaturas se tornaram e receberam seu ser criado, Deus não era assim ‘Deus’ em si mesmo, mas ‘Deus’ nas criaturas” (ECKHART, 2006, Sermão 52, p. 289). Eckhart chama de *deidade (Gottheit)*: Deus acima do Deus das criaturas. O Deus para além das imagens só se movimenta nele mesmo e só pode ser conhecido no não-conhecimento e na não-nomeação, pela unidade. Quem quer ver Deus na pureza, isto é, na deidade, deve ser “cego” e vê-lo fora do “algo”.

Schürmann coloca que a doutrina do ser em Eckhart parece levar o seu ouvinte a uma aporia, dado que de um lado o ser é tudo o que é representado por um nome, uma noção, uma imagem – assim Deus está além da representação e do ser – e, por outro lado, o Deus é todo ser (SCHÜRMANN, 2000, pp. 155-156). Em ambas as vias, recorre-se à concepção aristotélica de que “o ser se diz de muitos modos”, desde substância à natureza, passando por essência e representação. São diversas dimensões para o ser, em que o ser se diz desde a raiz da essência e da natureza ou como eclosão, ebulação. O ser de Deus enquanto essência é a deidade, mas o paradoxo é que nem se trata de ser, nem de essência, nem mesmo de “Deus”. O místico está sempre nessa tensão: de dizer sabendo que não teria como fazê-lo.

O que Eckhart aponta é uma relação em que Deus se torna presente nas criaturas e se faz nas criaturas, isto é, nos seres, sem misturar-se a qualquer uma destas criaturas ou seres. A escolha pelo **além** se mostra como este meio, porque todo o **além** pressupõe algo que se mostra simultaneamente a algo que o ultrapassa, como “o sol além da serra”, que implica a um só tempo o sol e a serra. Deus é no ser e além do ser, pois só assim ele seria Uno. Como diz no Sermão 9: “Deus é **em** todas as criaturas à medida que elas possuem ser, mas é e está **além**. Precisamente por ser **em** todas as criaturas, ele é e está além” (ECKHART, 2006, S. 9, p. 88, grifo do autor). Deus está presente em todas as criaturas, uma vez que, ao ser, Deus é absolutamente, e está além porque está em todas: para estar em cada ser, é preciso estar além de todas e se integrar em si como Um.

A imagem usada por Eckhart revela a necessidade paradoxal: Deus é uma luz no meio da escuridão, uma luz que torna escura as criaturas. É uma imagem bíblica que Dionísio Pseudo-Areopagita, resgatou ao dizer que devemos ultrapassar as dualidades a ponto de a

Treva ser a luz, e o não-saber, saber. Em Eckhart, a Luz também se dá na Escuridão. A Luz é fonte do ser, a Escuridão é o puro nada: os dois são modos distintos da mesma dimensão (JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 150).

Para esclarecer a relação entre ser e nada das criaturas, Schuback lembra o termo “limite” (SCHUBACK, 2000, p. 56). As criaturas têm uma relação de limite que Deus mesmo não possui. Deus disse de si: “Eu sou aquele que é”. Em cada limite da criatura, há o reino de suas possibilidades, com a qual potencialmente ela pode se realizar. Não se trata de um ponto negativo, uma coerção, mas de um entendimento daquilo que é a própria capacidade de cada criatura e de sua relação de pertencimento. Como a rosa aberta na primavera, as asas do gavião no ar, cada criatura é a partir da relação. Afinal, *ser*, ou seja, situar-se e realizar-se em Deus enquanto uma singularidade limitada, enquanto uma criatura que se dá pelo que tem e pode ter, faz-se pelo pertencimento e pela partilha com a natureza do criador. As criaturas têm o limite de ser, e Deus é a relação de pertencimento para todo ser.

O pertencimento entre Deus e as coisas é dinâmico. Dinâmico significa em movimento e, portanto, sem forma ou modo rígido. O movimento de pertencer das criaturas e o movimento de participar de Deus não são fixáveis, substancializáveis. A dinâmica se faz em harmonia, pois cada coisa é no seu limite e Deus é em todas elas, em um fluxo, em um elo. Deus compartilha a si mesmo em todas as criaturas, participa de suas essências com a própria integralidade, indivisibilidade. Dentre todas as criaturas, está a humana.

## A LIBERDADE ONTOLOGICA NO HOMEM

É possível estabelecer o homem enquanto constitutivamente livre e desprendido de todas as determinações de ser, sem que isto represente um isolamento da vida ou uma ausência de sentido? Por que o desprendimento, isto é, a soltura no abismo, a plenitude do Nada, não abarcaria o pertencimento e uma união radical com o todo?

Uma das máximas do pensamento contemporâneo vem do romance russo *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoievski, em que o personagem Ivan afirma: “Se Deus não existe, tudo é permitido” (SARTRE, 1987, p.9) Por mais que a fala viesse de um horror à ideia de esvaziamento transcendente do horizonte humano, a identificação lógica estava feita, e retirar Deus se tornou o mesmo que entregar ao homem o infinito de possibilidades e a abertura do estar livre. Sartre, por exemplo, retoma a frase de Dostoevski em sua conferência *O Existencialismo é um Humanismo* e compara Deus a um artífice e os homens à sua obra, em que nesta relação o artífice sempre saberá previamente o que constitui a obra e qual utilidade cumprirá. Se não há Deus, tampouco há definição e finalidade para o homem, e este assim se libera e toma-se a favor do próprio destino<sup>3</sup>. Albert Camus define como “revolta

<sup>3</sup> Cf. ROSSATO, 2017. Sobre a relação entre Jean-Paul Sartre e Mestre Eckhart, podemos analisar as suas leituras acerca de *Saint Genet* e como a mística pode ser compreendida por seu princípio de negação, negatividade e do conceito de Nada. “É no texto *Saint Genet: ator e mártir* de 1952 que, ao fazer um estudo comparativo entre São João da Cruz, Tereza de Ávila e Jean Genet, Sartre se remete ao pensamento de Mestre Eckhart (...) Será que Sartre leu diretamente a fonte eckhartiana? Ou, de outro modo, o filósofo francês se valeu de passagens em que Heidegger se remeteu a obra do mestre renano? Ou ainda, teria ele encontrado tal frase

metafísica": o homem investe contra todos os condicionantes transcendentais que possa infringir, em sua existência, pela tomada de sua responsabilidade ante a vida e a História (CAMUS, 2017, p. 35). Os nossos tempos se grafaram, assim, pela "morte de Deus", isto é, pela retirada de um ente supremo e transcendente que se põe sobre a condição humana e a analisa, a julga e a conforma a um determinado ser. Tal corte é a favor de um bem teleológico, a liberdade radical do ente humano, em permitir a si mesmo ser sem um ponto de partida definido.

Ao passarmos através do pensamento de Mestre Eckhart, no ciclo do conceito de desprendimento, verificamos estranhamente que aí também há uma investida a favor da liberdade radical, porém a partir de um pertencimento transcendental e não de sua retirada. A premissa oposta, isto é, a de considerar Deus como princípio, levou Eckhart às noções de Nada e de Abandono, conclusões próximas a de filosofias que definem o estar livre na contemporaneidade. Perguntamo-nos como um místico pôde chegar a uma conclusão tão próxima, partindo da ligação do homem com Deus, quando muitos pensadores tornaram necessária a dissolução do elo em nome da liberdade. O ente humano em Eckhart é puramente livre, ou nos seus próprios termos, desprendido, a ponto de não haver modo algum que lhe defina; ele é o modo sem modo e vive sem porquê, e por quanto deixa livre todas as coisas. Porém, esta condição se dá na relação mais íntima com o sagrado e não há qualquer contradição entre tamanha liberdade e a ebullição divina.

Eckhart também parte da "morte de Deus", mas da morte de Deus em Deus, na ultrapassagem do ser substantivo para o ser verbal da pura deidade. O "Deus" das criaturas e dos nomes há de ser superado pelo homem nobre e desprendido, a fim de que se o tome em sua pureza, onde criador e criatura são Um. Morre-se Deus enquanto representação para se encontrar a Deus enquanto Nada, isto é, no puro Nada de seu ser que é a fonte mesma de criação e possibilidades. Jarczyk e Labarrière chamaram esta atitude de "ateísmo místico", o reconhecimento de uma não-existência de Deus, mas não por sua inexistência, e sim pela máxima expressão divina a partir da pura deidade (JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 240). O homem, nessa via, busca unir-se no seu desprendimento ao próprio desprendimento divino, tornar-se tão livre quanto o abismo sagrado é. À medida que se vincula à deidade, mais livre e inserido no Nada é este homem porque também Deus é livre e é inserido no Nada. O seu desprendimento depende radicalmente de pertencer a um substrato desprendido, que é a Vida em seu movimento verbal de criação. Ao pertencer, o homem por fim se desprende de todas as imagens, representações, definições e se torna livre para liberar todas as coisas, inclusive a si mesmo.

O homem se faz no tempo: o que ele vive é por modos, o que ele constrói é por obras e o que ele conhece é por imagens. A alma está na intermediação porque é nos meios que ela se encontra. "As obras que a alma opera, ela as opera por intermédio de faculdades; o que conhece, a alma conhece pela razão; quando se recorda de algo, ela o faz com a memória; para amar, necessita da vontade" (ECKHART, 1991, S. 57, p. 182). A relação deste homem com as demais criaturas envolve um meio, não é imediato, pois a alma age e opera por meio de faculdades e não com o ser. As imagens são feitas a partir da relação entre o intelecto e os sentidos, e a alma está além destes sentidos.

---

em um dos escritos do medievalista francês Etienne Gilson, citando em *Saint Genet?*" (ROSSATO, O nada em Sartre e Eckhart, p. 240).

Em Eckhart, a questão indica que a alma ela mesma não possui intermediários, é puro ser. Inclusive, se a alma está em todas as coisas do corpo humano, tal como Deus em todas as coisas da realidade, ela partilha desde o centro pela deidade, de tal forma que a alma não pertence a um homem, enquanto sua propriedade (*Eigenschaft*), é do divino no homem. Apreender a alma é apreender a deidade no próprio ser. O caminho do homem rumo a Deus se encontra originariamente em sua alma. Desse modo, Eckhart diz que a alma tem um *fundo* (*Abgrund*), o “fundo sem fundo”, que é o puro ser, templo divino. A alma não conhece o seu fundo porque, para tanto, precisaria conhecer o Deus mesmo, pois o fundo, que ultrapassa todos os modos, é Deus mesmo em sua eterna doação. A alma do homem não lhe pertence, está **no pertencimento**, e ela é porque Deus é.

Esse “burgozinho” (na alma) é tão inteiramente um e simples, e esse Um unitivo é tão elevado por sobre todo o modo e todas as forças, que nenhuma força ou nenhum modo jamais pode olhar ali dentro, nem sequer o próprio Deus. Em plena verdade e tão verdadeiramente como Deus vive: o próprio Deus jamais há de olhar ali dentro, nem jamais olhou, por um momento sequer, enquanto Ele existir no modo e na “propriedade” de suas pessoas. Isso é fácil de intuir, pois Um unitivo é sem modo e sem o próprio. E por isso: Se um dia Deus quiser olhar ali dentro, isso deve lhe custar todos os seus nomes divinos e sua propriedade de pessoas. Tudo isso deve deixar, de uma vez por todas, lá fora, se quiser olhar ali para dentro (ECKHART, Sermão 1, 2006, pp. 50-51).

O Uno é uma noção de longa trajetória desde os Neoplatônicos do Século V, como Plotino, o que identifica Eckhart também na corrente neoplatônica. Na compreensão plotiniana, o Uno é anterior ao ser, presente em todas as coisas, do Princípio Único em si, do Um por ser indivisível, até o Uno por ser Unidade e dar Unidade a todas as coisas. Também em Plotino, na Quinta Enéada, é colocado que este Uno não pode ser definido por nenhuma representação humana e em si mesmo incognoscível. A linguagem não alcança de modo algum aquilo que por natureza o Uno é. Diz Plotino: “O Uno, Intelecto transcendente, transcende o conhecer...um Uno definido não seria o Uno Absoluto: o absoluto é anterior à definição” (PLOTINO v. 3, 12 apud e trad. MARÇAL, J.C, 2008, p. 29). Eckhart redimensionou a compreensão plotiniana no interior da mística cristã (SCHÜRMANN, 2000, p. 45). O Absoluto também está no homem.

Nesse seguimento, Eckhart conclui que a alma tem algo de inciado, porque existe no movimento anterior de toda criação.

Há uma força na alma, da qual já falei muitas vezes – se a alma fosse totalmente assim, então ela seria in-criada e incrível. Mas não é assim. Com a parte restante <de seu ser>, ela tende ao tempo e adere ao tempo, e <com> isso ela toca a criaturidade e é criada – <é> a mente: Para essa força nada é distante, nada é exterior. O que está além do mar ou mais distante que mil milhas é para a alma tão propriamente conhecido e presente como este lugar, onde estou. Essa força é uma virgem e segue

o cordeiro para onde quer que ele vá. Essa força apreende a Deus totalmente com toda simplicidade, em seu ser essente; ela é um na unidade, não igual na igualdade (ECKHART, Sermão 13, 2006, p. 109).

Em outras passagens, Eckhart chega a uma ênfase própria dos paradoxos da linguagem mística, apreendida do neoplatonismo de Dionísio Pseudo-Areopagita, quando diz a alma idêntica a divindade: “Quando o espírito livre se mantém verdadeiramente desprendido, ele força Deus a vir ao seu ser; e, se pudesse subsistir sem forma alguma e sem quaisquer acidentes, ele assumiria o ser próprio de Deus” (ECKHART, 1991, p. 151). Se o homem se coloca à disposição em sua alma, depara-se e une-se a Deus mesmo. É assim, também, o fundo da alma uma fonte de criação de ser.

Na bula papal *In Agro Dominico*, que condenou a obra de Mestre Eckhart por heresia ou suspeita de heresia, um dos aspectos mais repudiados é a noção da “alma incrada”, por pretender elevar o homem ao patamar de Deus<sup>4</sup>. Grosso modo, parece que Eckhart coloca o homem ao mesmo nível que Deus. No entanto, não é que o homem se torne Deus, o homem já é Deus em um sentido unitivo, enquanto parte fundante e originária do homem: se ele procura a Deus, é porque já o tem “sem propriedade” desde sempre em si e porque Deus se doou inteiramente no interior de cada homem. Não será, pois, o homem que dominará a Deus, mas o homem deixará que Deus transborde no ser em que já está, *em* e *acima*, e isto se faz pelo desprendimento. Em outras palavras, o homem não será Deus, o homem é que deixa Deus ser desde o seu interior.

No tratado *Do Desprendimento*, Mestre Eckhart aponta: “O desprendimento tão perto está do Nada que coisa alguma é subtil bastante para nele ter lugar, a não ser Deus somente. Só Ele [cabe] no coração desprendido” (ECKHART, 1991, p. 149) E prossegue no mesmo texto: “o desprendimento toca tão perto o Nada que não há o que se interponha entre o desprendimento perfeito e o Nada”. Mais à frente completa: “Quanto a ser isto ou aquilo, [o desprendimento] não o quer, pois quem quer ser isto ou aquilo quer ser alguma coisa, ao passo que o desprendimento não quer ser coisa alguma” (ECKHART, 1991, p. 149-150).

O uso comum do termo “desprendimento”, como uma recusa das emoções e dos bens materiais, e a descrição acima da insensibilidade frente à alegria e à dor, pode levar-nos à compreensão de ser o homem desprendido aquele que se desfez das paixões. Seria posta assim uma identificação da apatia dos estoicos, atitude recomendada para não se sofrer a penúria dos homens, e o desprendimento de Eckhart. Por dificuldades históricas, dificilmente o pensador místico teria lido as referências do estoicismo, mas, para além dos acontecimentos da cronologia, há uma diferença notável entre um modo e outro. A apatia se refere ao comportamento do homem frente às coisas em âmbito moral, de prescrições para uma vida melhor, enquanto o desprendimento dimensiona o homem no próprio ser, é um

<sup>4</sup> GUERIZOLI, 2008, sobre a condenação de Eckhart: “Se houve, no entanto, um processo, um julgamento e uma censura, é porque, ao menos em certa medida, para alguns de seus contemporâneos o pensamento de Eckhart continha elementos estranhos e mesmo contrários à ortodoxia católica. Longe de se afigurar como uma doutrina orgânica da Igreja, o modelo eckhartiano representava antes, para alguns círculos da ortodoxia, a condenável tentativa de supor a real possibilidade de superação de todas as diferenças entre divindade e humanidade. Exemplo máximo dessa teoria seria a doutrina sobre a existência de algo de inciado na alma, a qual entreabriria a possibilidade de reconhecer nesse ‘algo inciado’ uma instância que fugiria à condição de ‘criatura’ e de pôr em xeque, desse modo, o próprio sentido de Deus como criador de tudo o que existe” (p. 69).

postulado ontológico do modo sem modo do homem desde o seu ser (SCHÜRMANN, 2001, p. 16). É o que torna a palavra *Abgeschiedenheit* também traduzível para “total disponibilidade”. Trata-se, pois, não apenas de uma atitude que se possa adotar, um comportamento ou uma disposição moral, e sim de uma abertura desde o ser para o ser igualmente aberto de Deus.

Eckhart mesmo se utiliza da palavra “insensível” no trecho supracitado e se utiliza da imagem da “montanha de chumbo”. Se lermos o desprendimento como o modo sem modo do ser, deixaríamos aí de apontar a insensibilidade como um comportamento do homem e sim como a imutabilidade do desprendimento, próximo ao Nada, no ser tocado e tomado pelo ser. Tal como a montanha, o próprio do homem desprendido e da deidade não são atingidos mais por um ser que lhes constitua; estão em e além do ser. Aí se encontram a simplicidade e a imutabilidade do desprendimento: não se divide mais em outra coisa, pois se faz na pureza do Nada. Eis a meta da alma.

Existe uma parte dessa alma que se assumisse o seu fundo por inteiro, esta seria “incriada” e “incriável”, diz Eckhart no sermão alemão 13 (ECKHART, 2006, S. 13, p. 109), em mais uma metáfora de hipérbole da mística eckhartiana. O abismo da alma não toca o tempo, nem é feita pelo tempo, que em seguida Eckhart também identificará com o intelecto. O que se viu como heresia, em verdade, é uma consequência da doutrina mística deste pensador: a presença da deidade é tamanha no fundo da criatura, que se esta tomasse toda a criatura, a criatura mesmo seria incriável, isto é, se tornaria o criador. Com a noção do compartilhamento da deidade, é que se estabelece como a alma possa ser “incriada”, uma vez que é a centelha do criador, e a centelha é o criador mesmo, inteiramente, integralmente. O ato do desprendimento é deixar que a parte “incriada” da alma se transborde no ser do homem. Por isso desprende-se, desfaz-se, para que a centelha originária, desde já presente e posta em pertencimento dinâmico, se mostre e se realize.

O desprendimento força Deus a vir até à alma. “Ora, é preferível, de muito, forçar a Deus a vir a mim do que forçar-me a ir a Deus. E isso, porque Deus pode entrar mais intimamente em mim e unir-se melhor comigo do que eu poderia unir-me com Deus” (ECKHART, 1991, p. 148). Se o lugar sem “onde” de Deus é a unidade e a pureza do desprendimento, o seu agrado maior é assentar-se tantas vezes forem na unidade e na pureza. Quando o homem assim se oferece, na abertura e na disponibilidade, Deus aí se repousa, ou melhor, aí se mostra de onde desde sempre está. A imagem se constrói para indicar que, no ato de disponibilidade da criatura humana, a deidade se faz e se resplandece, e a alma revela a sua simplicidade para além da criaturidade, sem que este mesmo homem deixe de ser criatura.

## O DESTINO DA ALMA “INCRIMADA”

O destino da alma está em torná-la receptora e descobri-la do modo que ela era “quando ainda não era”. Nesse sentido, todo o empenho do homem é retirar o caráter externo e temporal de seu modo para encontrar a alma onde não há modo algum. Nesse

sentido, o homem deixa as imagens, a temporalidade e a si mesmo, a si mesmo enquanto propriedade e apego, para reatar-se com a sua ausência de ser originária.

O sol brilha sem cessar; contudo, quando uma nuvem ou neblina se interpõe entre nós e o sol, já não lhe percebemos o brilho. Do mesmo modo, quando o olho está doente em si mesmo, e enfermiço, ou velado, é-lhe impossível perceber o brilho. E já tive a oportunidade de propor um outro símile muito claro: quando um mestre faz uma imagem de madeira ou de pedra, ele não introduz a imagem na madeira; o que ele faz é aparar as lascas que ocultavam e encobriam a imagem; não dá coisa alguma à madeira, mas lhe tira e escava a cobertura e afasta a ferrugem, fazendo aparecer o brilho do que jazia oculto debaixo dela (ECKHART, 1991, p. 93).

O destino nobre da alma é tornar-se aquilo que, de certo forma, nunca deixou de ser e encontra-se no eterno é. A procura do homem não está entre as coisas: quem procura a Deus entre as imagens nunca o encontra, a não ser por indícios. A terra distante das metáforas místicas, ou mesmo a clara escuridão, não é nenhum lugar espaço-temporal, pois o que está em jogo se encontra na eterna criação entre o Criador e a criatura, de tal modo uns, que já não se possa dizer que a criação aconteceu em algum momento. A alma é o lugar-sem-onde (SCHUBACK, 2000, p. 60), é criada, por isso mesmo se encontra o mais distante para o homem apegado. A distância maior está por encontrar o reino de si, que já se encontra presente, sendo preciso “partir”, “tomar”, para que se torne viva desde o ser (JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 201).

Há os que pensam que para se realizar têm que fugir disto ou buscar aquilo, ir para tais e tais lugares ou encontrar-se com tal gente, proceder de tal maneira ou unir-se a este grupo ou fazer tal coisa. Não é por isso que este modo de ser ou estas coisas te criam obstáculos. És tu mesmo o obstáculo para ti mesmo nas coisas, pois te relacionas erroneamente com elas.

Por isso, começa primeiro contigo mesmo. Deixa tudo para lá! Não fujas de ti mesmo; para onde quer que fujas, encontrarás sempre obstáculos e perturbações. Pessoas que procuram paz em coisas exteriores, seja em lugares ou em situações diferentes, seja junto a outras pessoas, em obras, no estrangeiro, na pobreza ou mesmo na humilhação, enquanto procurarem desta forma e em tais realidades, nada encontram. Por mais impressionante que tudo seja, não é nada e não confere nenhuma paz. Quem procura assim, procura de forma totalmente errada. Quanto mais se afastam, menos encontram o que procuram. Andam como quem errou o caminho: quanto mais se anda, mais se perde. Então que fazer? Primeiramente a pessoa deve renunciar a si mesma, porquanto quem renunciou a si mesmo, renunciou a tudo (ECKHART, 1991, pp. 102-103)

O princípio e o fim de todas as coisas é a própria alma: se ela está coberta por imagens, todas as coisas estarão sob um véu de representações. Mas se podemos compreender o eu-mesmo na radicalidade da união divina, tudo será um “livro” e um “sinal” dessa descoberta. O modo das coisas está no modo do ser e da disposição: “Não se pense em fundamentar a santidade num fazer; antes deve-se fundamentar a santidade num ser, pois as obras não nos santificam; nós é que santificamos a obra” (ECKHART, 1991, p. 104). O homem não busca isto ou aquilo, pois, em seu caráter nobre, todo isto ou aquilo há de ser transformado pelo que ele mesmo é profundamente, isto é, em desprendimento. Sendo assim, se ocupa de si e do ser – da sua interioridade, no sentido de um eu –, há de ocupar-se de todas as coisas em uma mesma via ensimesmada.

Para tanto, não é possível fugir, pois o que é do ser o acompanha, o modo de tomar o real já está lançado desde o olhar: o modo é sair do modo, abandonar a si mesmo, mais do que abandonar qualquer outro objeto ou ação. A incursão na raiz, e o retorno ao fundamento, faz do homem “novo”, em “posse de todo o reino”, para além dos reinos literais: “Em todas as suas obras Deus tem em mente todas as coisas. A alma é todas as coisas. O que, abaixo da alma, há de mais nobre, de mais nobre e de mais elevado em todas as coisas, isso Deus derrama na alma tudo de uma vez” (ECKHART, 2006, S. 21, p. 151). Se a alma é todas as coisas, a ação, a fuga, a posse e a tomada se dão na alma.

Quando o homem renuncia a si mesmo, ganha a si mesmo na “vida eterna”. A perda do eu ensimesmado e do lugar-temporal da alma é, em via de troca, uma recepção da fonte viva, que percorre todas as coisas e é eterna. Ao deixar o que encobre a Unidade, o homem toma a Unidade e torna-se Um, e o Um de nada depende, não tem passado, nem futuro, apenas é. Ante a passagem bíblica “Todo aquele que por minha causa deixar irmãos, irmãs, pai, mãe, filhos, terras ou casa, receberá o cêntuplo e possuirá a vida eterna (Mt 19,29)”, Eckhart diz: “Em primeiro lugar, seu pai, sua mãe, seu irmão e sua irmã lhe serão cem vezes mais caros do que o são agora” (ECKHART, 1991, p. 62). Isto é, estarão, portanto na correlação com a deidade, e não só no isto e no aquilo, e assim se tornarão muito mais valiosas do que entes separados e ensimesmados. “Em segundo lugar, verá que não apenas cem, mas todas as pessoas, enquanto são pessoas e homens, ser-lhe-ão incomparavelmente mais caros do que o são para ele agora, por natureza, o pai, a mãe, ou o irmão” (ECKHART, 1991, p. 62) Afinal, nenhuma das coisas será mais por si mesma, será através da eternidade, do infinito e do instante, marcas da nudez e do desprendimento de Deus.

Todas as coisas, para este homem que deixou tudo, tomam o modo do desprendimento, recebido como troca, sem ser recompensa. Eckhart chama a isto, segundo Harada, de “troca de igual valor” (HARADA, 1999, p. 40). Ao se deixar Tudo, recebe-se o Nada que, por sua vez, deixa livre Tudo. O eu sai e, à medida que sai, Deus entra, em igual valor, no sentido de tratar-se de igual causa. Não é, entretanto, que o eu saia e Deus entre, e sim que quando o eu se desprende e se torna o que era antes de ser criatura, isto é, Nada, esse Nada é igual a Deus. Ao sair a humanidade, entra a divindade, e na união não se trata mais nem de uma coisa, nem de outra, mas do Um. Na saída, a deidade se mostra, e não é mais Deus e não é mais alma, é alma-deidade no fundo, o fundo sem nomes do abismo do ser.

O que se coloca é a renúncia. Entretanto, não é a renúncia ao eu o empecilho, mas a um modo como o eu se relaciona com as coisas. Trata-se da renúncia de um eu que, junto às coisas, igualmente se reduz a uma; transforma tudo em imagens e também se torna uma imagem. A dissolução desse eu ensimesmado como núcleo e substância é o desprendimento

para o não ser, o nada. Em termos escolásticos, este nada pode ser comparado à *potentia oboedientialis* (HARADA, 1999, p. 42) Desde Aristóteles, potência é aquilo que já é enquanto possibilidade e pode vir-a-ser e realizar-se em ato. Potência é possibilidade, e *obedientialis* é obedecer, literalmente, mas obedecer ao que vir, é deixar ser. O homem é a criatura que tem a deidade em potência e a atualiza na sua possibilidade de ser, ou melhor, de deixar de ser. Esta é a sua abertura que a tudo abre. O homem em sua humanidade tem a abertura de poder “morrer” para viver. Morrer e atingir o Reino dos Céus é um modo de deixar-se e receber a eternidade na alma.

## A FRUTIFICAÇÃO DESDE A UNIÃO MÍSTICA

A liberdade originária de deixar ser foi cunhada por Eckhart como *Gelassenheit. Lassen* é “deixar”, algo como “deixar ser”, “deixar acontecer”, o que traz tranquilidade, esvaziamento de espírito, motivo pelo qual o termo também é traduzido no alemão moderno como “serenidade”: “a serenidade de deixar o caminho ser o mestre” (SCHUBACK, 2004, p. 30). O filósofo alemão do século XX, Martin Heidegger, escreveu um opúsculo com o mesmo título do conceito de Mestre Eckhart, *Gelassenheit* (1959), que em português se traduziu como Serenidade<sup>5</sup>. Em inglês, transpôs-se como *releasement*, cujo significado melhor, segundo Schürmann, é *letting-be*, pois é no ato de deixar (*let*) o ser é que a abertura para o ser se faz. O deixar-ser é a atitude do desprendimento. O desprendimento é uma compreensão ontológica de si, na interioridade divina. O deixar-ser é a abertura da compreensão sobre todas as coisas.

Em seu único poema publicado, Eckhart resume o ciclo do desprendimento e arremata a alegria:

No princípio além do sentido  
lá está o Verbo.  
Oh tesouro tão rico  
onde princípio faz nascer princípio!  
Oh coração do Pai  
de onde em grande alegria  
sem cessar flui o Verbo!  
E contudo esse seio lá  
em si guarda o Verbo. É verdade.  
Dos dois um rio

<sup>5</sup> SCHÜRMANN (2000) faz uma comparação entre o conceito de *Gelassenheit* cunhado por Mestre Eckhart e o resgate de Heidegger na contemporaneidade. Para Eckhart, o deixar-ser é uma abertura de ser para a deidade frente às imagens temporais. Para Heidegger, trata-se também de uma abertura para mistério, deixando o ser ser frente à técnica: “In Meister Eckhart, *releasement* is primarily a voluntary emptiness of man’s preoccupation with things and images, in order to do God’s will; (...) it urges death to individuality and birth to beingness in general. In Heidegger, it is the condition for all things’ truth, openness, or unconcealedness (...); being is understood as the historical issue of the difference that is released into its epochal horizons but never to be overcome (...) In both Meister Eckhart and Heidegger, *releasement* becomes the name of being’s way of being. Process and nothingness are its two faces” (p. 206).

de Amor o fogo  
dos dois o laço  
aos dois comum (ECKHART, 2004, pp. 19-20.)

Se é desprendido porque pertence ao real, é porque o homem só se desprende ao pertencer radicalmente a este mesmo real. O fundo sem fundo de Deus é a deidade e é o puro desprendimento. Quanto mais o homem se deixa fazer parte deste desprendimento, isto é, deixar-se vincular ao que já é em sua alma, mais ele mesmo se torna desprendimento. O homem, assim, não só se desprende, torna-se desprendimento, não apenas se une ao fundo das coisas, torna-se este fundo, e aí humanidade e deidade são Um, apenas com a diferença de uma dimensão ser criatura e a outra criadora. A partir desta união, o homem é alegre, porque está com o divino, e o frutifica.

Receber Deus é, acima de tudo, gerá-lo. Nesse sentido, fala-se que a doutrina do desprendimento não é a do quietismo, nem da ataraxia estóica. Ser desprendido, em Eckhart, não é ser afastado, tampouco indiferente, isento de paixões (SCHÜRMANN, 2000, p. 21). Eckhart chega a frisar, em outro momento, que “jamais um santo foi tão grandioso que não pudesse se comover” (ECKHART, 2009, S. 86, p. 132). Estar em recepção divina não é estar fora dos afetos, estar passivo diante de todos os acontecimentos: é estar na atividade da geração, é pertencer à própria dinâmica de criação divina. Ao acolher a deidade, o homem desprendido frutifica esta mesma deidade em todas as coisas. Virgem, assim, é a “mãe de Jesus”: para que cada homem engendre Deus do fundo da alma, precisa torná-lo Filho entre os homens.

No Sermão 101, Eckhart distingue em três pontos o que consiste este nascimento e este eterno gerar: o lugar do nascimento, a atitude da virgem-mulher e os frutos que são gerados. A imagem do nascimento é utilizada a partir de uma citação de Santo Agostinho, quando se pergunta para que serve o nascimento eterno, se ele mesmo não ocorre em mim. Desse modo, o nascimento, ou em termos teológicos, o Natal, não seria apenas um evento passado, ou com uma data em especial de calendário, referido a um acontecimento, seria um ato permanente da alma, e por ser permanente é da ordem do *sempre*, é atual. O nascimento “sem descanso”, em Eckhart, é um engendramento contínuo e um evento constante, pois acontece na eternidade (SANTOS, 2012, p. 129).

No segundo ponto, traz-se que o nascimento do Filho na deidade só interessa a cada homem na medida em que se produz no próprio homem: O mesmo filho que é gerado na eternidade há de ser gerado em cada homem. “É assim que Deus Pai engendra seu Filho: na unidade verdadeira da natureza divina [...]. Deus engendra seu Filho em nós exatamente da mesma maneira que ele faz no eterno” (ECKHART, S. 2, 2006, p. 50).

O que serve ao homem é que a geração eterna se dê também nele. A gratidão para este gerar é se tornar ele mesmo gerado e gerador, desde o qual todas as coisas ganham a união com o Filho. Gerar é receber a deidade e devolvê-la para o mundo, permanentemente. Para Eckhart o recolhimento em uma mera interioridade será sempre improdutivo, no sentido filial do termo, é a potência de toda alma sem a atualização em Deus, uma semente nunca germinada, uma árvore que não deu frutos. É preciso que a interioridade verdadeira engendre frutos no tempo.

A interioridade, assim, é ela mesma uma exterioridade: Deus é no ser e para além do ser. Também o homem, que o segue para aperfeiçoar-se. É na interioridade e para além dela,

exteriorizando-se, tornando-se carne a partir do verbo, vinculando-se ao tempo pela força da eternidade. A deidade precisa emergir em cada obra, em cada imagem ou então de nada adiantará. “Quem totalmente, por um instante, deixasse a si mesmo, a ele tudo seria dado. Se, ao contrário, um homem tivesse deixado por vinte anos a si mesmo e, mesmo que um só instante se retomasse, este jamais teria deixado a si mesmo” (ECKHART, 2006, S. 21, p. 105), implica Eckhart. Na frutificação, não “antes”, nem “depois”; não há planejamento para se engendrar, nem lembranças de engendramentos, só se frutifica agora mesmo, sempre, a tal ponto que nada é prévio nem posterior ao nascimento de Deus. O nascimento permeia tudo e esta é a nobreza do homem desprendido.

Se não há “antes” e “depois” na compreensão de tempo, tampouco há no modo de relação do homem para com Deus e as coisas. Não há antes que signifique o projeto, a premeditação, e assim não há “depois” que signifique a “recompensa”. O nascimento de Deus na alma não traz ao homem nada mais do que isto mesmo, nem mesmo a elevação em relação a outros homens. A alma desprendida entende que todas as outras possuem a mesma chispa e estão presas ao mesmo acontecimento: assim, a recompensa de transbordar a deidade é tão somente e maximamente estar no mesmo que a deidade é, no acolhimento e na geração da totalidade em si mesmo. Não existem frutos pelos frutos: são eles a própria alegria que cada pessoa desde a frutificação pode ter.

Uma vez que Deus é Nada, o homem é destinado a fazer a vereda sem vereda da sua interioridade que é divina, aquela que ele mesmo já sempre é e não pode deixar de ser, sem, contudo, possuir: a centelha da deidade em sua alma. Assim, Jesus diz à Marta, na parábola de Marta e Maria, em que uma muita opera sobre a realidade e a outra contempla o seu mestre: “uma coisa só é necessária” (Lc 10, 38)<sup>6</sup>. Mas que coisa é essa? Voltar-se ao interior, ao abismo, sem ser no modo da pura contemplação. Ao contrário, trata-se de uma interiorização que precisa transbordar na ação, na exposição, no vir a ser. O que importa é estar ligado ao Um, faço o que se fizer.

É esta a “alegria” da gestação, que é diferente da mera contemplação de um desprendimento literal. Ao deixar as coisas e a si mesma, e abandonar-se no puro Nada, o transbordamento de um homem livre é alegria, gozo, graça, o êxtase divino em si mesmo. A “alegria” é o modo de ser: pertence ao todo, é acolhido, e se este acolhimento mesmo é puro Nada, é porque as coisas todas o são e transbordam assim.

No Sermão 62, há uma passagem análoga: “Um homem reto não necessita de Deus (...) Ele tem a Deus, por isso não está a serviço de nada” (ECKHART, 2009, S. 62, p. 28). No Sermão da Pobreza, o 52, também se diz: “O homem que deve ter essa pobreza, deve viver de tal forma que nem <sequer> sabe que não vive para si, nem para a verdade nem para Deus” (ECKHART, 2006, S. 52, p. 297). Destas compreensões, e pela pista da palavra “sabe” na última citação, nós podemos verificar um dos passos centrais para a sabedoria, no Sermão *Os suum aperuit sapientiae*, que os descreve: “Se quiséssemos ter tão grande interioridade na missa, faríamos algo de danoso. Pois toda arte que possui o homem é testada nas obras” (*Ibidem*).

As obras na frutificação da deidade são mais importantes que qualquer arrebatamento interior, pois um expande o fundo de Deus, e o outro o concentra, sem gerá-lo de novo.

<sup>6</sup> Cf. SOUZA, 2018. Para ler sobre a interpretação original de Eckhart a respeito da parábola do Evangelho de São Lucas, "Marta e Maria" (Lc, 10, 38) e mais da relação entre a predileção da pessoa desprendida no tempo e na participação com as coisas. Marta seria plena tanto no tempo, quanto na eternidade.

Esquecer a Deus é compreender que todas as coisas estão **em** Deus e a ele remontam. Assim Eckhart conclui seu poema:

Ó minh'alma  
 saia, Deus entre!  
 Todo meu inteiro “algo” seja  
 no nada divino,  
 mergulhe no jorro sem fundo!  
 Fugindo de ti,  
 [assim] tu vens a mim.  
 Se eu perder a mim mesmo,  
 eu encontro a ti,  
 ó bem supra-essencial (ECKHART, 2004, p. 20).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEZERRA, Cícero C. Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart: considerações sobre a adequação entre ser e inteligência. **Princípios: Revista de Filosofia**. Natal, v. 22, n. 37. Jan.-Abr. 2015, p. 31-51.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Trad. RUMJANECK, V. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

ECKHART, Mestre. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Petrópolis: Vozes. 1991.

ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães vol. 1**. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2006.

ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães vol. 2**. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2009.

GIACHINI, Enio P. Notas e Glossário. In: MESTRE ECKHART, **Sermões Alemães Vol.1**. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2006.

GIACHINI, Enio P. Notas e Glossário. In: MESTRE ECKHART, **Sermões Alemães Vol. 2**. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2009.

GUERIZOLI, R. A condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico. **Síntese – Revista Quadrimestral da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas**, Belo Horizonte, vol. 27, nº. 89, 2008, pp. 57-82.

HARADA, Hermógenes. Importa não ser. In: Cavalcante Schuback, M. S. (Org.) **Ensaios de Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 35-50.

JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. **Maître Eckhart ou l'empreinte du desert.** Paris: Albin Michel, 1995

MARÇAL, José C. **A negatividade em Mestre Eckhart e sua influência na analítica existencial de Martin Heidegger** - Recife: Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCCH. Filosofia, 2008.

RASCHIETTI, Matteo. **Quaestiones Eckhartianae:** o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos. Campinas: Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 2004.

ROSSATTO, Noeli. D. O nada em Sartre e Eckhart. *In: Síntese – Revista Quadrimestral da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas*, Belo Horizonte, v. 44, n. 139, p. 237-250, Mai./Ago, 2017, pp. 237-250.

SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um Humanismo. Trad. Rita Correa Guedes. São Paulo: abril Cultural, 1987. (Coleção os Pensadores)

SCHUBACK, Márcia S. C. **Para Ler os Medievais – Ensaio de Hermenêutica Imaginativa.** Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2000.

SCHUBACK, Márcia S. C. O medieval e o saber de abnegação. *In: Scintilia.* Vol. I, n. 1. Curitiba: FFSB, 2004, pp. 35-51.

SCHÜRMANN, Reiner. **Wandering Joy: Meister Eckhart's mystical philosophy.** Nova York: Lindisfarne Books, 2001.

SANTOS, Bento Silva. O Gottesgeburtzyklus de Meister Eckhart: a mística fundamental do “nascimento de Deus na alma” (Sermões 101 a 104). *In: Mística e Milenarismo na Idade Média.* Jan-Jun, 2012, pp. 124-134.

SOUZA, Adriana Andrade. O exterior mais interior que o mais íntimo: Eckhart e a excelência de Marta. *In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Caminhos da Mística.* São Paulo: Editora Paulinas, 2018, pp. 82-103.





**DISTINCIÓN E INDISTINCIÓN DEL EJEMPLAR Y LA IMAGEN:  
ECKHART Y CUSANO**

[DISTINÇÃO E INDISTINÇÃO DO EXEMPLAR E DA IMAGEM: ECKHART E CUSANO]

[DISTINCTION AND INDISTINITION OF THE EXEMPLAR AND IMAGE: ECKHART AND CUSANUS]

Claudia D'Amico

[claudiadamico@yahoo.com.ar](mailto:claudiadamico@yahoo.com.ar)

*Doutora em Filosofia pela Universidad de Buenos Aires. Professora titular ordinária de Filosofía Medieval na Universidad Nacional de La Plata. Professora Associada ordinária de Filosofía Medieval na Universidad de Buenos Aires. Foi professora convidada de várias universidades do exterior; É investigadora Principal do CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones científicas y tecnológicas); Membro do Beirat da Cusanus-Gesellschaft. Dirige com o Prof. Dr. J. M. Machetta o Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires.*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2400](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2400)

Recebido em: 05 de julho de 2020. Aprovado em: 05/08/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 111-127  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2400](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2400)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Resumen:** Dos años después de la publicación de *De docta ignorantia* aparece un texto acusatorio, *De ignota litteratura* (1442) de Iohannes Wenck. En este texto, Wenck afirma que la propuesta del Cusano comete en muchos casos los mismos errores de algunas doctrinas condenadas, entre otras la de Meister Eckhart. El artículo aborda especialmente la objeción que aparece como “cuarta conclusión” que atiende al tema de la identidad entre el ejemplar y la imagen y las consecuencias relativas a la posibilidad de divinización del alma. A partir de esto, explicita la noción de imagen en Meister Eckhart a fin de trazar algunos vínculos de semejanza y diferencia con lo presentado por el Cusano en el escrito cuestionado y consecuentemente extraer algunas conclusiones acerca de la consideración del objetor.

**Palabras clave:** Nicolás de Cusa. Meister Eckhart. Iohannes Wenck. Imagen. Divinización.

**Resumo:** Dois anos depois da publicação do *De docta ignorantia* aparece um texto acusatório, *De ignota literatura* (1442) de Iohannes Wenck. Neste texto, Wenck afirma que a proposta do Cusano comete, em muitas situações, os mesmos erros de algumas doutrinas condenadas, entre outras a de Mestre Eckhart. O artigo aborda especialmente a objeção que aparece como “quarta conclusão” que atende ao tema da identidade entre o exemplar e a imagem e as relativas consequências à possibilidade de divinização da alma. A partir disto, explica a noção de imagem em Eckhart a fim de traçar alguns vínculos de semelhança e diferença com o apresentado pelo Cusano no escrito questionado e consequentemente extrair algumas conclusões acerca da consideração do objetor.

**Palavras Chave:** Nicolau de Cusa. Mestre Eckhart. Iohannes Wenck. Imagem. Divinização.

**Abstract:** Two years after of the publication of De docta ignorantia an accusatory text appears, De ignota literatura (1442) by Iohannes Wenck. In this text, Wenck states that the proposition from Cusa makes, in many cases, the same mistakes as some condemned doctrines, among others that by Meister Eckhart. The article approaches especially the objection that appears as the “fourth conclusion” that addresses the theme of identity between the subject and the image, and the consequences regarding the possibility of divinizing the soul. Based on this, it explains the notion of image in Eckhart in order to trace some connections of similarity and difference with that presented by Nicholas of Cusa the piece of writing in question and consequently to draw some conclusions about the considerations from the objector.

**Key words:** Nicholas of Cusa. Meister Eckhart. Iohannes Wenck. Image. Divinization.

## INTRODUCCIÓN

Dos años después de la publicación de *De docta ignorantia* aparece un texto acusatorio, *De ignota litteratura* (1442) de Iohannes Wenck. Como se sabe, se trataba de un antiguo adversario del Cusano en el Concilio de Basilea. En el momento de escribir su texto acusatorio Wenck ejercía como profesor de teología en la Universidad de Heidelberg, más tarde en 1451 será elegido rector de esa Universidad, la más antigua de Alemania. Este dato indica que se trata de un intelectual de gran influencia en su tiempo cuya fama, ya en la época en que escribe contra el Cusano, llega hasta Italia (Vansteenberghe, 1910: pp.3-4)

Iohannes Wenck pretende inscribir al Cusano en la lista de los herejes más célebres de la Baja Edad Media. De hecho, las primeras menciones son para los valdenses, los seguidores de Wyclif y los que denomina “echkartianos” todos los que habrían sostenido una suerte de errónea “*docta ignorantia*”. Su texto procura refutar doctrinas expresadas en el escrito cusano y lo hace ordenando sus sentencias en “Conclusiones y Corolorios”. En la exposición de Wenck es frecuentísima la recurrencia a las doctrinas de Eckhart como una suerte de apoyo a la consideración de los errores cusanos semejantes a los del maestro Turingio.

De las muchas objeciones que presenta Wenck y que son puestas en relación con Eckhart algunas tienen sentido metafísico o teológico y otras, en cambio, conciernen más bien a la vida espiritual. Entre las primeras, las más célebres son las que vinculan nociones utilizadas en *De docta ignorantia* como “*entitas absoluta*” o “*indistincta distinctio*” con postulaciones eckhartianas similares y sus consecuencias relativas en ambos casos a la identidad entre el creador y la creatura. Entre las segundas, la vinculación tiene que ver sobre todo con la posibilidad de visión o, todavía más, de divinización del alma humana.

En esta ocasión, quiero llamar la atención sobre la que Iohannes Wenck menciona como cuarta conclusión de *De Docta ignorantia* en la cual analiza las consecuencias nefastas que se desprenden de uno de los fundamentos de la “investigación simbólica” propuesta por el Cusano, a saber: que las cosas guardan entre sí cierta proporción que para nosotros es incomprendible y que todas ellas son uno en la máxima unidad puesto que la semejanza con el ejemplar es entendida como identidad. Esta conclusión que se desprendería de la misma noción cusana de docta ignorancia, conduciría al error de señalar una indistinción entre la imagen y su ejemplar, lo cual supone para el hombre la posibilidad de unirse a Dios, como habría sostenido el condenado Eckhart en sus sermones.

El propósito del presente artículo es explicitar la noción de imagen en Meister Eckhart a fin de trazar algunos vínculos de semejanza y diferencia con lo presentado por el Cusano en el escrito cuestionado y consecuentemente extraer algunas conclusiones acerca de la consideración del objector.

## **LA OBJECIÓN DE WENCK: LA IDENTIDAD ENTRE LA IMAGEN Y EL EJEMPLAR**

El texto referido por Wenck como punto de partida para su objeción en la llamada “cuarta conclusión” es el capítulo 11 del libro I de *De docta ignorantia*. Wenck establece una relación entre este tramo de la obra cusana con las doctrinas de los lolardos de Estrasburgo, los seguidores de Wyclif, los begardos y los dichos de Eckhart en sus sermones, se trata con seguridad de los sermones escritos y difundidos en lengua vulgar. Las palabras con las que Wenck se refiere a la mencionada relación son lapidarias:

O cuánta debilidad del intelecto, afirmar que lo uno es todo, y deificar todo esencialmente, sin poder distinguir la imagen de su ejemplar.<sup>1</sup>

Su fundamentación parece basarse en dos citas textuales: el pasaje de la obra cusana objeto de su acusación y un tramo del sermón eckhartiano. Lo primero que llama la atención es que en el texto de *De docta ignorantia* citado por Wenck como *Quarta conclusio* no aparece de manera explícita el tema de la imagen ni la referencia a la indistinción. El pasaje correspondiente del capítulo XI del libro I de *De docta ignorantia* es referido por Wenck de este modo:

Que lo espiritual —de por sí inalcanzable para nosotros— sea investigado simbólicamente, tiene su raíz en aquellas cosas que antes han sido dichas, porque todo tiene entre sí, recíprocamente una cierta proporción que, sin embargo, para nosotros es oculta e incomprensible, de modo que de todas ellas surja el universo uno y todo sea uno en lo uno máximo...<sup>2</sup>

Hasta aquí la cita textual, lo que sigue es una paráfrasis poco fiel al original:

“ya que la semejanza con el ejemplar es lo mismo que el ejemplar en la unidad de naturaleza”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> De ign. Litt., p.30: “O quanta infinitas intellectus, omnia asserere unum esse, et omnis essencialiter deificari, nec ymaginem posse distinguere a suo exemplari!” En todos los casos las traducciones de este texto son propias.

<sup>2</sup> Ibidem: “Quod spiritualia per se a nobis inattingibilia simbolice investigentur, hanc habet radicem quoniā omnia ad se invicem quandam, nobis tamen occultam et incomprehensibilem, habent proporcionem, ut ex omnibus unum exurgat universum et omnia in uno maximo sint unum”.

<sup>3</sup> Ibidem: “...cum similitudo exemplaris sit hoc ipsum quod exemplar in unitate nature”

La cita que hace Wenck del texto cusano se detiene ahí, y luego de aludir a la debilidad del intelecto que supone sostener esto y de mencionar a quienes han sido condenados por esta razón agrega:

Además dice Eckhart en sus Sermones: ‘El Padre engendra a su Hijo en mí y yo soy allí el mismo Hijo, no otro’<sup>4</sup>

Así, según su perspectiva, el error del Cusano repite el que cometiera Eckhart y se sintetiza en sostener la identidad entre el ejemplar y la imagen.

Es necesario hacer notar que Wenck pone en primer lugar un tópico que ya había objetado en el escrito, la noción misma de “*docta ignorantia*”. De hecho, el mismo título de esta obra acusatoria, *De ignota litteratura*, pretende ponerla en ridículo mostrando la contradicción que implica considerar una carencia de saber, la ignorancia, como sapiente o docta. Esto quiere decir que la noción cusana es objetada en nombre del principio de no-contradicción que el propio Cusano había sometido al nuevo principio de coincidencia de los opuestos. La crítica vuelve a ser retomada por Wenck en la cuarta conclusión que alude al carácter inalcanzable de lo absoluto y a la necesidad de investigarlo simbólicamente. De hecho, todo el libro primero de *De docta ignorantia* de donde está extraído el pasaje aludido tiene como tópico central lo máximo absoluto en cuanto incognoscible y la necesidad de recrear un discurso ignorante que alcance lo inalcanzable de modo inalcanzable tal como refiere la propia fórmula cusana en la carta post-puesta y que revela su intención: “*attingere inattingibile inattingibiliter*”. Ese modo “*inattingibiliter*” tiene que ver precisamente con la necesidad de acudir a las ejemplificaciones simbólicas y con esta intención el Cusano en el libro primero acude a las figuras geométricas que tienen la capacidad de hacer visible, de algún modo, lo que no es aprehensible por la razón en tanto excede el principio de no-contradicción y se dirige a la raíz de la oposición, es decir a la coincidencia de los opuestos. La vinculación con el tema de la imagen y el ejemplar parece no desprenderse con naturalidad en este discurso pero si revisamos el texto referido por Wenck más allá del pasaje que elige citar, advertimos que el Cusano, en ese capítulo XI titulado “Que la matemática nos ayuda muchísimo en la aprehensión de la diversidad divina”, alude a las nociones de “ejemplar” e “imagen” precisamente para mostrar el carácter improporcional del ejemplar, lo cual lo pondría al resguardo de las críticas. Precisamente, el texto que Wenck eligió eludir o no citar muestra lo contrario de lo que la acusación refiere y no podría ser puesto en relación con los “sermones” eckhartianos. Se lee en el capítulo XI del libro primero:

Y aunque toda imagen parezca aproximarse a la similitud del ejemplar, sin embargo—fuera de la imagen máxima, que es aquello mismo que es el ejemplar en la unidad de naturaleza--, no hay una imagen tan semejante o igual al ejemplar, sin que al infinito pueda ser más semejante y más igual, tal como sobre este asunto se hizo saber en los textos anteriores<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Ibidem: “Ymmo Eghardus in sermonibus suis ait: ‘Pater generat filium suum in me, et ego sum ibi ille idem filius, non aliis’”

<sup>5</sup> De doct.ign., n. 30: “Et quamvis omnis imago accederé videatur ad similitudinem exemplaris: tamen preaeter maximam imaginem, quae est hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae, non est imago adeo similis aut aequalis

Resulta claro que el Cusano está distinguiendo la relación entre el ejemplar y la imagen máximo (el Padre y el Hijo en la eternidad) y la relación de la imagen proporcionable, el hombre, en relación con el ejemplar improporcionalable, Dios. Si esto es así, poner en vinculación lo que afirma el Cusano con el pasaje elegido de Eckhart no tiene el menor sentido.

Así pues, como puede verse claramente que Wenck manipula la cita cusana. Es necesario revisar, pues, qué sucede con los mencionados como “sermones” del maestro turingio. La pretendida cita textual ha llevado a la consideración de que se trata de un sermón en particular. Lo primero que llama la atención es el hecho de que Wenck cite en latín cuando todo refiere al hecho de que se trata de un sermón en lengua vulgar pues en el marco de estos escritos Eckhart realiza este tipo de aserciones. Se podría pensar que Wenck traduce el texto alemán, sin embargo es presumible que no lo esté citando de manera directa sino a partir de las *Actas* del primer proceso contra Eckhart, el proceso coloniense, llevado a cabo entre agosto de 1325 y septiembre de 1326. Las palabras referidas por Wenck pueden leerse en latín y letra a letra en estas *Actas* (Cf. *Acta Echardiana* n. 46 = Proc. Col. I, n. 1-74, p. 125).

De este modo, no sabemos si Wenck leyó a Eckhart, pero tenemos la certeza de que leyó el acta que lo condenaba. Si buscamos localizar la predica citada, seguramente se trate del Sermón número 6 en la edición de Quint. Más allá de su contenido, al que nos referiremos más abajo, es necesario destacar que como ha mostrado K. Flasch (2003: p. 40) este Sermón pertenece al mismo contexto teórico del *Libro del consuelo divino*, escrito mencionado en otro tramo de la acusación de Wenck, y al *Comentario al evangelio de Juan*, texto decisivo para la comprensión del tema de la imagen.

Como podría esperarse, cuando el Cusano responde a Wenck varios años más tarde en su *Apología doctae ignorantiae* (1449) repone todo el pasaje, le muestra que entendió mal y refuerza la idea de la diferencia entre imagen y ejemplar. Sin embargo, quiero llamar la atención sobre el hecho de que a diferencia de otras respuestas a las objeciones que lo vinculan a Eckhart, en este caso, el Cusano no emprende la defensa de su antecesor como lo hace en otras casos, no defiende lo expresado por Eckhart en el Sermón y ni siquiera menciona su nombre.

Esto llama la atención pues en la *Apología* el Cusano se ocupa de mostrar la mala comprensión que tiene Wenck de las fórmulas eckhartianas que él hace suyas de algún modo. Temas como la “*indistincta distinctio*” referida a la Trinidad o la distinción entre el “*esse*” y el “*esse hoc*” son expresamente defendidas con argumentos que se fundamentan en la lectura directa que el Cusano ha realizado de los textos eckhartianos.

Como se sabe el único ejemplar en que fueron conservados los sermones latinos de Eckhart se encuentra hasta hoy en la biblioteca cusana de Bernkastel-Kues. Se trata del Códice Cusano 21 que contiene también el proyecto inconcluso del *Opus tripartitum* y que se encuentra repleto de marginales que han sido suficientemente estudiadas (Duclow, 1991; Frost, 2006)

El tema de la distinción-indistinción destaca en dos sermones eckhartianos que fueron especialmente anotados por el Cusano: el Sermón IV y el Sermón XXIX. En el primero, Eckhart sostiene, citando a Boecio, que se equivoca quien piensa la Trinidad en relación con el número (Cf. LW IV, Sermo IV, n.30) Esto también será repetido por el Cusano. Pero la contribución más importante de Eckhart a la perspectiva del Cusano es el binomio distinción/indistinción en el sentido de coincidencia en la Trinidad. Así se excluye toda oposición de las personas entre sí, y se

---

exemplari, quin per infinitum similior et aequalior esse possit, uti iam ista ex superioribus nota facta sunt”. Se sigue la traducción al español citada al final del artículo.

hace posible pensar en la Trinidad una distinción que se considera no real sino relacional: los tres son uno en la relación (Cf. LW IV, Sermo IV, n.24). Por otra parte, señala Eckhart la no-diferencia o indistinción del Uno respecto del todo cuando el todo es en Dios.

Si se leen las notas escritas por el Cusano en las márgenes de este Sermón, se advierte que ha tomado ambas perspectivas de la indistinción eckhartiana: de un lado, la indistinción de las personas trinitarias entre sí; de otro, la indistinción de la unidad divina respecto de todas las cosas y de todas las cosas entre sí cuando están en Dios.<sup>6</sup>

Este tópico reaparece en el *Sermo XXIX* de Eckhart y se destacan también las marginales cusanas. De hecho, las más abundantes se encuentran allí. Se refuerza en este caso la indiferencia de Dios con respecto a todas las criaturas.<sup>7</sup> Eckhart resalta la equivalencia entre *unitas* y *identitas*, oponiéndola a la diversidad.<sup>8</sup> La unidad/identidad, que en Eckhart se identifica con el intelecto absoluto, solo se distingue de lo que en la criatura es su alteridad. De hecho, el "otro" es lo único que en Dios no es: "*In deo enim non est aliud*".<sup>9</sup> Este sentencia eckhartiana pudo inspirar una de las nociones cusanas más importantes de sus últimas obras: la noción de "*non aliud*" como enigma de lo absoluto. Incluso los desarrollos podrían encontrarse prefiguraciones de la noción cusana de "*possesi*" en tanto en este mismo sermón Eckhart sostiene que en el intelecto absoluto no hay división, y por lo tanto la división del acto y la potencia está del lado de la otredad.<sup>10</sup> La región intelectual es aquella en la que todo está en todo (*omnia in omnibus*).<sup>11</sup>

Así pues, tanto por lo que había escrito en *De docta ignorantia* como por lo que desarrollará en obras posteriores, el Cusano siente una afinidad tanto en lo concerniente a la teología trinitaria eckhartiana cuanto a la relación metafísica entre lo uno y lo múltiple y no duda en ponerlo de manifiesto. Cabe señalar asimismo que la demora de siete años en la respuesta tuvo que ver con el fortalecimiento político que implicó para el Cusano el capelo cardenalicio otorgado en 1448.

A pesar de esto y del hecho de que no le preocupa en su respuesta poner en ridículo a su renombrado objector, es necesario volver a subrayar que en la respuesta a la cuarta conclusión, la omisión de la defensa de Eckhart implica que en lo que respecta a la doctrina de la imagen el Cusano elige tomar distancia del maestro turingio.

## LA DOCTRINA DE LA IMAGEN EN ECKHART

Ha sido un lugar común por mucho tiempo mostrar que en la obra alemana se encuentran las fórmulas más audaces respecto del ser humano como imagen de Dios. De hecho, muchas de

<sup>6</sup> LW IV, Sermo IV, 1 n. 28 (LW IV) *in marg.*: “*nota quomodo indistinctus simul et distinctus*”. Y más adelante en el mismo párrafo *in marg.* “*Deus indistinctus in sui natura, tamen ab omnibus distinctissimus*”.

<sup>7</sup> LW IV, Sermo XXIX, n.298: “Septimo, quia unum est indistinctum ab omnibus. Igitur in ipso ratione indistinctionis sive unitatis sunt omnia et plenitudo esse”

<sup>8</sup> LW IV, Sermo XXIX, n. 303: “Quinto, quia extra intellectum semper invenitur et occurrit diversitas, difformitas et huiusmodi etc., Psalmus: ‘tu autem idem ipse es’. Identitas est enim unitas”

<sup>9</sup> LW IV, Sermo XXIX, n.304: “Omne esse praeter intellectum, extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a deo, deus non est. In deo enim non est aliud”

<sup>10</sup> LW IV, Sermo XXIX, n. 305: “Actus et potentia sunt divisiones esse entis universaliter creati. Esse autem primus actus est, prima divisio est. In intellectu autem, in deo, nulla divisio est”

<sup>11</sup> ibidem: “...quod optime fit in regione intellectus, ubi procul dubio inquantum huiusmodi nec aliter sunt omnia in omnibus”

estas fórmulas han sido, en gran medida, la ocasión de los dos procesos que se llevaron a cabo contra Meister Eckhart y de su condenación póstuma en 1329. Respecto del tema de la imagen en particular, se ha mostrado la relevancia de la Proposición 8 del proceso coloniense (Sturlese, 2010, p. 53). Puede leerse en las *Actas* de ese proceso:

La tesis octava se ocupa de la imagen en el alma y, afirma que la imagen de la Trinidad en el alma es una cierta expresión de sí misma sin voluntad ni intelección. Y esta imagen del alma no es nada por sí misma, sino que es máximamente en aquello de lo cual ha recibido la esencia y la naturaleza, y esta esencia no es otra sino la misma. Esto viene explicado en tres ejemplos: la imagen en el espejo, el muro en el ojo y la rama que procede del árbol. A partir de aquí se concluye, con respecto a la imagen del alma, que ésta es una cierta unida [¿única?] expresión de sí misma. Y lo que fluye fuera es aquello que permanece dentro, y eso que permanece dentro es aquello que fluye fuera. Esta imagen es el Hijo del Padre y esta imagen soy yo. Aquella imagen es la sabiduría del Padre y aquella imagen soy yo<sup>12</sup>

Ciertamente, estas alusiones a la “imagen de Dios sin voluntad ni intelección” y que su esencia “no es otra sino la misma” que la del unigénito, se encuentran por doquier en la obra alemana. En algunos textos atribuidas al hombre, en muchos otros, al alma, y en algunos específicamente a una parte del alma que es imagen no por sí misma sino en cuanto es elevada. Así, Eckhart habla del nacimiento de Dios en el alma o bien de un Dios descubierto y desnudo en el alma desnuda.

Ahora bien, como desde hace décadas afirman investigadores como Brunner, Flasch o Sturlese los contenidos de la obra alemana son inescindibles de los desarrollos más argumentativos y, si se quiere, escolásticos de la obra latina.

El tema de la imagen no es la excepción y el orden de la fundamentación parte de la consideración de la doctrina de la imagen en la constitución trinitaria. De hecho, el Verbo, es llamado en sentido propio y primero *imago dei*. Llamar al Verbo o Hijo, imagen perfecta del Padre, es un tópico tradicional del pensamiento cristiano y los análisis dependen en general de la hermenéutica del *Prólogo al Evangelio de Juan*. Eckhart en este sentido no es la excepción. Precisamente en su *Comentario* a este texto al considerar que el Verbo es imagen expone todas las características propias de la imagen, las cuales pueden ser sintetizadas de este modo: la imagen recibe todo su ser del ejemplar, al recibirlo todo necesariamente el ejemplar tiene una sola y única imagen. De este modo, la imagen es en su ejemplar y el ejemplar es en su imagen.

---

<sup>12</sup> *Acta Eckhardiana* 46, n. 62, ed. Sturlese, LW V, pp. 220-221: “Octavus articulus est de imagine in anima, quod ‘imago’ trinitatis in anima sit ‘quaedam expressio <sui> ipsius absque voluntate et intellectu’. Quae imago anime non est sibi ipsi, ‘sed est maxime illi, a quo essentiam et naturam suam accepit’, non aliam essentiam, sed eandem. Quod declaratur ibi in tribus exemplis de imagine in speculo, muri in oculo et rami procedentis de arbore. Unde subditur de hac imagine animae sic quod est quaedam unita [unica?] expressio sui ipsius. ‘Et illud quod ibi exit est illud quod intus manet, et id ipsum quod intus manet est illud quod ibi exit. Ista imago est filius patris et ista imago sum ego. Illa imago est sapientia’ patris est illa sum ego imago”. Traducción propia.

...es manifiesto que la imagen es en su ejemplar. Pues allí recibe todo su ser. E inversamente el ejemplar, en cuanto es ejemplar, es en su imagen, de lo que la imagen posee en sí todo el ser del ejemplar, según Juan 14: "Yo soy en mi Padre y mi Padre es en mí"<sup>13</sup>

Ambos son uno y agrega "*nihil alienum ibi est*" excluyendo así de esta relación toda alteridad. Eckhart sostiene que ambos son uno "como la visión y lo visto". Agrega que no es posible intelijer el ejemplar sin la imagen, ni la imagen sin el ejemplar, porque nada es cognoscible "*per alienum*", de este modo pasa al plano de la intelección o el conocimiento para concluir que esto es así porque se identifican el principio del ser y el conocer.

Ciertamente los principios del ser y del conocer son lo mismo, y nada es conocido por lo ajeno. Lo antedicho y muchas cuestiones similares aparecen de modo manifiesto al comparar lo justo a la justicia, el ente a su ser, lo bueno a la bondad y universalmente lo concreto a su abstracto<sup>14</sup>

Esta íntima relación entre el ejemplar y la imagen es transferible, dice Eckhart, a las relaciones entre ente y ser, lo justo y la justicia, lo bueno y el bien.

Dall'Igna quien ha estudiado muy especialmente el tema de la imagen en el *Comentario al Evangelio de Juan*, ha señalado acertadamente que es necesario distinguir el hecho de que el hombre sea creado, de la misma condición de creaturalidad (2017: 37-38). El ser-creatura implica necesariamente determinación y si se aplica al hombre en todo caso atiende al hombre exterior y no al hombre interior.

Quisiera subrayar además que el hecho de asimilar la relación del ejemplar y la imagen a la que se da entre el ente y el ser o lo justo y la justicia, no tiene solo una intención ejemplificadora. No es aleatorio que a la hora de describir lo propio de la relación ejemplar-imagen refiera nociones que están en los fundamentos de su metafísica. Cabe recordar que en el *Prólogo a la obra de las proposiciones*, parte fundamental de su *Obra tripartita*, considerado por él mismo como la exposición de los cimientos de toda su doctrina, , la sentencia que ocupa el primer lugar es "*Esse est deus*" y la explicación de la inversión de la fórmula se completa con una doctrina predicativa acerca del ser que puede resumirse de este modo: cuando se predica que algo "es" se significa solo ser. Así "ser", "uno", "verdadero", "bueno" se predicen *proprie* de Dios, y cuando se predicen de un *subjectum* no significan nada del sujeto. Para esclarecer esto toma un ejemplo de las *Categorías* (5, 3b-19) de Aristóteles:

---

<sup>13</sup> LW III, In Ioh. n.24: "...patet quod imago est in suo exemplari. Nam ibi accipit totum suum esse. Et e converso exemplar, in quantum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illius, Ioh. 14: 'ego in patre, et pater in me est'. Traducción propia.

<sup>14</sup> LW III, In Ioh. n. 26: "Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur. Praemissa autem et plura similia manifeste apparent comparando iustum iustitiae, ens suo esse, bonum bonitati, et universaliter concretum suo abstracto"

...así como “blanco significa la sola cualidad”, según dice el Filósofo, del mismo modo “ente” significa el solo ser. Ahora bien, de modo semejante, esto vale también para otros [casos], por ejemplo: lo uno significa la sola unidad; lo verdadero, la verdad; lo bueno, la bondad; lo honesto, la honestidad; lo recto, la rectitud; lo justo, la justicia. Y así para otros y sus opuestos, por ejemplo, lo malo, la sola malicia; lo falso, la sola falsedad; lo oblicuo, la oblicuidad; lo injusto, la injusticia -y así para lo demás<sup>15</sup>

La intención de Eckhart es vincular esto directamente con lo que sigue para distinguir la predicación que significa el ser de la que atiende a la determinación. Puede leerse en el *Prólogo*:

La segunda nota preliminar es que debe juzgarse de una manera acerca del ente y de otra acerca del ente éste o aquél<sup>16</sup>

Es decir la predicación existencial se distingue de la predicación esencial que atiende a la determinación. Brunner ha mostrado que la diferencia eckhartiana entre las proposiciones de segundo adyacente (“*x est ens*”) y las de tercer adyacente (“*x est ens lapidus*”) tiene como base la distinción escolástica entre esencia y existencia, solo que el lado existencial no está solo ocupado por el ser sino también por el bien, la verdad, lo uno, la rectitud y la justicia porque tales son recibidas por la creatura *immediate*, a diferencia de la determinación específica la cual está siempre mediada por las *rationes seminales* (Brunner, 1991: pp. 99-104)

Por esta razón, Eckhart afirma:

...a partir de Él -de manera inmediata (*immediate*)- todas las cosas tienen el hecho de que son, de que son un uno, de que son verdaderas, de que son buenas...<sup>17</sup>

Si bien no está tematizado en Eckhart de este modo, podemos decir que lo mismo sucedería con la predicación de la imagen. La razón fundamental es que el ser-imagen no implica ninguna clase de determinación y, por lo misma razón: porque la condición de imagen se recibe de manera inmediata. Así la imagen se predica *proprie* del Verbo o Hijo en la Trinidad y significa con el mismo sentido al hombre o bien a su alma o intelecto.

Sugiero que los pasajes del *Comentario al Génesis* en los cuales se hace referencia a la creación del hombre pueden ser leídos de este modo. Eckhart afirma allí que todo es creado en el Verbo o

<sup>15</sup> LW I, Prol. Op. Prop., n. 2: “Primum est quod, sicut »album solam qualitatem significat«, ut ait philosophus, ens esse a. se habet et in aliis, puta quod unum solam unitatem significat, verum veritatem, bonum bonitatem, honestum et sic de aliis et horum oppositis, puta falsum solam falsitatem, obliquum obliquitatem, iniustum iniustitiam et sic de aliis”. La traducción en español utilizada se cita en la bibliografía al final.

<sup>16</sup> LW I, Prol. Op. Prop., n. 3: “Secundo quod est de et aliter de ente hoc et hoc”.

<sup>17</sup> LW I, Prol. Op. Prop., n. 4: “Tertio quod ab ipso immediate omnia hahent quod sunt, quod unum vera sunt, quod bona sunt”

Logos mediante ideas o *rationes* y, así, todo lo creado guarda semejanza con estas ideas. Sin embargo este todo tiene una excepción, la naturaleza humana, la cual fue creada “a semejanza” de Dios sin mediación de las ideas y por otro lado fue creada “a imagen”, es decir “según su imagen, el Verbo” por esta razón la naturaleza humana es “*capax dei*”, utilizando la fórmula de inspiración agustiniana. Sin embargo, la vertiente agustiniana se combina en él con la prioridad de la naturaleza intelectual que cultiva como deudor de la tradición de su propia escuela inspirada por Alberto Magno, su sucesor Dietrich de Freiberg y otros que se inscriben fuertemente de la tradición peripatética y que han cultivado el estudio y comentario del *De anima* de Aristóteles según la cual “el alma es de algún modo todas las cosas” y han puesto en primer lugar el estudio del intelecto.

Así, cuando Eckhart refiere la creación del hombre no solo dice que fue creado sin la mediación de las ideas sino que además es un intelecto cuyo ser es la operación de inteligir. Intelecto no debe ser entendido como una facultad sino más bien como un nombre para el alma. Eckhart quiere mostrar que el alma-intelecto al hacer lo que le es propio se vuelve similitud de todas las cosas y, en ese sentido, puede ser llamada “microcosmos”: contiene en sí la totalidad de los entes. Ahora bien, es interesante reforzar esta idea: no lo contiene solo “intencionalmente”, es decir como especies inteligibles sino que lo contiene en tanto el ser de todo es intelectual o eidético: todo ha sido creado en el Verbo.

Sin embargo, así como la relación ejemplar-imagen en la Trinidad es la de un engendramiento eterno en el cual la imagen es sin sustrato, la imagen que es en lo creado, es decir en el hombre quien es con sustrato, es imagen en el mismo sentido que la imagen perfecta y eterna. Así, en cada individuo la imagen es engendrada no creada, es decir hay algo en el alma que es increado y allí son hechas todas las cosas. El intelecto como *capax dei* es de algún modo todas las cosas radicalizando de este modo el sentido de la fórmula agustiniana. En efecto, para Agustín el alma nunca pierde su carácter creatural y el hecho de que haya una imagen de Dios en el alma –su estructura trinitaria– encuentra su fundamento en que el hombre fue creado “*ad imaginem*”, gracias a esta imagen el alma se vuelve *capax dei* (*De Trinitate*, XIV, 8, 11). Para Eckhart, en cambio la caracterización de la imagen que se hace en el plano de la eternidad, el Logos o Hijo como perfecta imagen del Padre, puede ser trasladada a aquel que fue creado “a imagen” y que está llamado a ser imagen, es decir a “ser elevado a imagen, esto es a que nazca en él mismo la divinidad”. En términos eckhartianos el alma-intelecto no tiene “*hoc*” por eso es *capax dei*.

Si volvemos al Sermón alemán que cita el maestro de Heidelberg a partir de las *Actas* del proceso de Colonia y lo revisamos en sí mismo, advertimos que parte de la fundamentación que Eckhart expone para resaltar la identidad entre Dios y el alma toma como punto de partida la identidad entre la justicia y lo justo: debido a que la justicia es justa, el alma justa es completamente igual a Dios. La justicia es igualdad y el alma que lo ha dejado todo es como Dios que no se asemeja a nada. Añadamos que Wenck debió conocer muy bien el artículo octavo del *Acta* de condenación que citamos más arriba.

Para Eckhart entre las sustancias espirituales no hay afuera ni adentro por eso no se debe tomar ni mirar a Dios como si estuviera fuera sino como propiedad y como algo que se halla dentro del alma. De allí desprende un tópico célebre que aparece también en este sermón, el “vivir sin porqué”. Si Dios y el alma son uno en el obrar no hay distinción entre tal obrar (*daz würken*) y el llegar a ser (*daz werden*).

En suma, si la cuestión fundamental de un escolástico es “Si Dios existe”, Eckhart dice que si Dios no existe, nada existe puesto que el ser es Dios. En vinculación con esto en el *Prólogo general* a la obra tripartita llama a la creación “*collatio essendi*”, es decir conferencia o disertación del ser, es decir que el ser es entendido como algo que se comunica y que se comunica de modo inmediato.

Esto es muy importante porque si la creatura es llamada “ser” no lo será desde sí misma sino como signo o comunicación del ser, es decir de su causa. Ciertamente estos puntos están en la objeción de Wenck y son defendidos por el Cusano: sostener esto no implica identificar a Dios y a la creatura. De hecho, como dijimos, el Cusano leyó y anotó la *Obra tripartita* y ha dicho él mismo que Dios es “*absoluta entitas*” en *De docta ignorantia*, o que toda pregunta sobre la existencia de Dios supone la respuesta en *De sapientia*, incluso que lo propio del ser de Dios en cuanto intelecto es comunicar en *De Berylo*, por poner solo algunos ejemplos. Sin embargo, todo esto que puede tener consecuencias predicativas para el ser no es trasladable, para el Cusano, a la imagen. La imagen se predica *proprie* del Verbo y la imagen creada guarda con ella la improporcionalidad propia de lo finito a lo infinito.

## **EL CUSANO Y LA *IMAGO DEI* OBJETADA POR WENCK**

Es un tópico frecuentísimo en el tratamiento de la antropología cusana mencionar la originalidad de la cuestión del hombre creado como *imago dei* o *ad imaginem*. Si bien el Cusano, usa indistintamente ambas fórmulas, se subraya el hecho de que menciona a la *humana mens* como *viva imago dei*. El tratamiento detallado de este tema se encuentra en *De mente*, tercer diálogo de la serie *Idiota* escrito en 1450.

Sin embargo, quisiera restringir la exposición al texto considerado por Wenck en su crítica que no es otro que *De docta ignorantia*. Recordemos que *De ignota litteratura* aparece en 1442 y solo menciona este escrito cusano. Si se presta atención al tiempo que media entre el ataque de Wenck y la respuesta cusana de 1449, es posible leer veladas respuestas a su objetor en los opúsculos escritos en este tiempo, como *De dato patris luminum* o *De filiatione dei* y quizá también en *De conjecturis*, que comenzó a escribir junto con *De docta ignorantia* pero culminó tres años más tarde.

La noción de imagen atribuida al hombre aparece como fundamento de todo lo desarrollado en *De conjecturis*. Si es posible pensar que el hombre es creador de un mundo propio, que el Cusano llama mundo conjetural, es solo por el hecho de que es imagen del creador absoluto. Afirma:

Conviene que las conjeturas provengan de nuestra mente, tal como el mundo real de la infinita razón divina. Pues, mientras la mente humana, eminentemente semejanza de Dios, participa, según puede, la fecundidad de la naturaleza creadora, desde sí misma en cuanto imagen de la forma omnipotente, muestra lo racional en la semejanza de los entes reales<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> De coni. n.5: “Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit”. Traducción inédita de J.M. Machetta.

Con todo, es sobre todo en los opúsculos donde utiliza fórmulas provocativas que parecen tener en consideración no solo los textos eckhartianos sino a su objector. Baste mencionar la noción de *theosis* que utiliza en un original sentido en *De filiatione dei*:

...yo pienso que el ser hijo de Dios no ha de ser considerado otra cosa que la deificación, la cual es llamada théosis en griego. En realidad tú mismo sabes que la théosis se presenta como lo definitivo de la perfección, la cual es proclamada también conocimiento de Dios y del Verbo o bien visión intuitiva<sup>19</sup>

Sin embargo, tal visión que implica entrar en el proceso de filiación o theosis no parece alcanzable en esta vida en la cual la potencia nunca alcanza su perfección. Dice el Cusano:

Y siendo el ser hijo de Dios mismo lo definitivo de toda potencia, nuestra fuerza intelectual no es agotable fuera de la théosis misma, ni tampoco alcanza con grado alguno aquello que es la definitiva perfección suya fuera de aquel reposo del ser hijo de Dios en la luz perpetua y en la vida del gozo sempiterno<sup>20</sup>

Así, la filiación del hombre no será nunca identificable a la del Hijo Unigénito y lo mismo vale para la noción de imagen.

Si se vuelve la mirada a la malintencionada cita de Wenck y a la nula relación entre el texto del Cusano citado y el sermón de Eckhart., advertimos que no solo el hombre no es tema del libro primero de *De docta ignorantia* sino que el tratamiento antropológico en esta obra recién aparece en el libro III cuando se trata acerca de lo máximo contracto-absoluto a la vez. Como sostiene Reinhardt (2015: 19-20), la primera presentación que hace el Cusano de la antropología en toda su obra es cristológica.

Si se pone atención en los tramos del libro III donde aparecen los fundamentos que terminarán por exclamar “*Ecce homo*”, ellos se encuentran concentrados en el capítulo tercero. La clave de comprensión de este texto está en el núcleo de la objeción de Wenck. El Cusano afirma que solo si un hombre singular se uniera a Dios de manera indisoluble no se convertiría en Dios pero tendría una subsistencia en Dios. Debe ser un hombre y debe ser un hombre singular. Los fundamentos de lo primero se encuentran en que solo la humanidad es la naturaleza media que encierra lo superior y lo inferior y en ese sentido puede ser llamada “microcosmos”. El hecho de que deba ser un hombre singular reside en el hecho de que para el Cusano los géneros y las especies no subsisten separados de los individuos: la humanidad no existe independiente de los hombres

<sup>19</sup> De fil. dei, n. 52: “... non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum iudico. Theosim vero tu ipse nosti ultimatum perfectionis existere, quae et notitia dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur”. Traducción inédita de J.M.Machetta.

<sup>20</sup> De fil. dei, n. 54: “Et cum filiatio ipsa sit ultimum omnis potentiae, non est vis nostra intellectualis crita ipsam theosim exhaustibilis neque id ullo gradu attingit, quod est ultima perfectio eius, crita quietem illam filiationis lucis perpetuae ac vitae gaudii sempiterni”

singulares ninguno de los cuales alcanza por sí mismo la perfección de la especie sino que siempre están en potencia hacia ella.

La noción de hombre como “microcosmos” resulta clave para entender que solo la naturaleza humana unida a lo divino puede llevar a todo el universo a su perfección contracta. Para esto el Cusano debe mostrar que se trata de una naturaleza media. Cabe señalar que esta noción de microcosmos no es equivalente a la que mencionamos más arriba que sostiene Eckhart. Tal noción que hace del hombre un microcosmos en tanto todo está en él *intellectualiter*, es semejante a la sostendrá el Cusano en una obra tardía, *De ludo globi*, pero no es la que sostiene aquí. Microcosmos en *De docta ignorantia* es “*natura media*” entre lo superior y lo inferior. Lo superior refiere inequívocamente las sustancias puramente espirituales. Es muy llamativo, sin embargo, el ejemplo con que el Cusano introduce lo que denomina inferior. No alude, como se esperaría, al reino mineral o vegetal sino que lo que aparece es el ejemplo de la línea tal como podía leerse en el capítulo XI del libro I que objeta Wenck. Ahora en el libro III, dice el Cusano:

Si, pues, es tomada en cuenta la misma naturaleza de los inferiores, y algo de tales entes se elevara a la maximidad, tal sería Dios y ese mismo ente, como muestra el ejemplo en la máxima línea. Pues ella misma, siendo infinita por medio de la infinitud desvinculada y máxima por medio de la maximidad a la cual necesariamente se une, si es máxima, será Dios en acto, todo aquello que puede ser hecho a partir de la línea<sup>21</sup>

La referencia a la línea aparece allí como ejemplo de una naturaleza inferior: en efecto, para el Cusano la línea contracta carece de vida y de intelecto. La referencia que sigue es a la naturaleza suprema de la contracción, esto es a los ángeles que tienen, a su vez, otra carencia: no cuentan con lo inferior. Solo una naturaleza que reúne todo lo contractual, unida a lo absoluto, podría llevar a la universalidad o totalidad de la contracción a su perfección propia. Quiero llamar la atención especialmente sobre la referencia a la línea contracta y la línea infinita porque entiendo que cuando Wenck cita el texto del libro primero está pensando en este del libro tercero:

Por otra parte, la naturaleza humana es aquella que ha sido elevada sobre todas las obras de Dios y es poco menos inferior a los ángeles, y complica la naturaleza intelectual y sensible y concentra todo el universo dentro de sí, habiendo sido proclamada con razón por los antiguos microcosmos o pequeño mundo. De aquí que la misma es aquella que, si fuera elevada a la unión de la maximidad, sería la plenitud de las perfecciones del universo y de los singulares, de tal manera que en la misma humanidad todas las cosas adquirirían el grado supremo.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> De doct. Ign, n. 196: “Si enim ipsa inferiorum natura consideratur, et aliquid talium entium ad maximitatem elevetur, erit tale Deus et ipsum, ut in linea maxima exemplum datur. Nam ipsa cum sit infinita per infinitatim absolutam et maxima per maximitatem, cui necessario unitur, si maxima est, Deus erit per maximitatem, et remanet linea per contractionem; et ita erit actu omne id, quod ex linea heri potest”

<sup>22</sup> De doct. Ign., n. 198: “Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur. Hinc ipsa est illa, quae si elevata fuerit in unionem maximitatis,

Puede verse que el planteo del libro III encierra una distancia considerable con el de Eckhart. De hecho, el Cusano muestra que la humanidad se da solamente de modo contrato en los hombres singulares. Esto justifica que la naturaleza de la humanidad se da en Cristo no como especie o género sino como hombre singular que alcanza la perfección de su especie pero en su singularidad. El lenguaje en que tal singularidad es expresada, recuerda al eckhartiano pero se dirige a un propósito muy diferente del de aquel:

Ahora bien, la humanidad no es sino contractamente en esto o en aquello (*hoc vel illo*). Por lo cual, no sería posible que pueda ascender más que un solo verdadero hombre a la unión de la maximidad, y este ciertamente de tal manera sería hombre, que sería Dios, y del tal manera sería Dios, que sería hombre.<sup>23</sup>

El reproche de Wenck tiene base cristológica: el error es identificar a los hombres singulares con Jesucristo. Pero esto no se desprende de ninguna manera del planteo cusano. Y esto aparece claramente explicitado en la *Apología*.

En la respuesta a la cuarta conclusión, el Cusano no solo reproduce el texto de *De docta ignorantia I , XI*, sino que pone muy en claro que no es posible identificar la imagen perfecta, que es el Hijo en el Verbo, con lo que llama la “*imago diminuta*”, el hombre:

He aquí, dijo el maestro, cómo este falsario afirma que yo he atribuido a toda imagen disminuida aquello que, según Pablo, compete solo al Hijo Unigénito, que es la imagen consustancial del Padre”<sup>24</sup>

Podríamos preguntarnos ¿qué significa para el Cusano que la imagen sea “disminuida”? y la respuesta transitaría, a diferencia de Eckhart, en su condición de creaturalidad. Si bien, el hombre será llamado en otras obras “imagen viva” o “espejo vivo” de Dios, tal imagen o espejo nunca reflejará perfectamente a Dios y su carácter “vivo” residirá en esta misma condición: será siempre perfectible, siempre estará en potencia sin alcanzar la perfección. Por esta razón su movimiento no cesa. Por esta razón el alma humana, siempre humana, es inmortal.

---

plenitudo omnium perfectionum universi et singulorum existeret, ita ut in ipsa humanitate omnia supremum gradum adipiscerentur”

<sup>23</sup> De doct. Ign., n. 199. “Humanitas autem non est nisi contracte in hoc vel illo. Quare non esset possibile plus quam unum verum hominem ad unionem maximitatis posse ascendere, et hic certe ita esset homo quod Deus, et ita Deus quod homo...”

<sup>24</sup> Apol., n. 45: “Ecce, aiebatpraeceptor,«quomodo id quod secundum Paulum de unigenito Filio, qui est imago consubstantialis Patri, excipitur, ille falsarius asserit de omni imagine diminuta positum”

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias

**ACTA ECKARDIANA** (herausg. Loris Sturlese). In: MEISTER ECKHART, Die deutschen und lateinischen Werke, Fünfter Band, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2006.

MEISTER ECKHART, **Die deutschen und lateinischen Werke**, eds. varios, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1936 et ss.

NICOLAI DE CUSA **Opera omnia** iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felicis Meiner, 1932 ss.

VANSTEENBERGHE Edmund. Le ‘De ignota litteratura’ de Jean Wenk de Herrenberg contre Nicolas de Cues, Serie: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, VIII, 6, Münster: Aschendorff: 1910

### Traducciones publicadas citadas

Meister Eckhart, **Prólogo a la obra de las Proposiciones** (Trad. C. D'Amico-E. Ludueña) en: Revista española de Filosofía Medieval, 25 (2018) pp. 219-229.

Nicolás de Cusa, **Acerca de la docta ignorancia, libro I** (trad. J.M.Machetta-C. D'Amico), Buenos Aires: Biblos, 2003.

Nicolás de Cusa, **Acerca de la docta ignorancia, libro III** (trad. J.M.Machetta-E. Ludueña), Buenos Aires: Biblos, 2009.

### Bibliografía secundaria.

BRUNNER, F. “Mysticisme et rationalité chez maître Eckhart”, **Dialectica** 45 (1991), pp. 99-115.

CATÀ Cesare. **Il Cardinale e l'Eretico. Nicola Cusano e il problema della eredità heterodoxa di Meister Eckhart nel suo penseiero.** Viator. Medieval and Renaissance Studies, UCLA University, 41, 2 (2010) p. 269-291.

DALL'IGNA Antonio. **La radicalità del rapporto Dio-Uomo nel ‘Commento al Vangelo di Giovanni’ di Meister Eckhart**, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2017.

DE LIBERA Alain. **Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre**, Palma de Mayorca: José J. de Olañeta editor, 1999.

DUCLOW, Donald. Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart: Codex Cusanus 21. In: CHRISTIANSON, G. and IZBICKI, T. (ed), **Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom**, Leiden, 1991, p. 57- 69..

FLASCH, Kurt. “Predigt 6: Iusti vivent in aeternum.” In Steer, G. and Sturlese, L. (ed.) **Lectura**

**Eckhardi II**, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, pp. 29-52.

FROST, Stefanie. **Nikolaus von Kues und Meister Eckhart**: Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts, München, Aschendorff, 2006.

HAUBST, Rudolf. "Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts". In: U. KERN (hrsg.) **Freiheit und Gelassenheit**. Meister Eckhart heute. München/Mainz, 1980, p. 75-96.

REINHARDT, Klaus. "La antropología de Nicolás de Cusa a la luz de su cristología". In: J.M. MACHETTA- C. D'AMICO (ed.), **La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad**, Buenos Aires: Biblos, 2015, 17-24.

STURLESE Loris, **Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale**. Firenze, Le Lettere, 2010.

.



**FIAT LUX. ANIMA DEL MONDO, NATURA E CREAZIONE NELL'OPERA  
DI NICOLA CUSANO**

[FIAT LUX. ALMA DO MUNDO, NATUREZA E CRIAÇÃO NA OBRA DE NICOLAU DE CUSA]

[FIAT LUX. SOUL OF THE WORLD, NATURE AND CREATION IN THE WORK OF NICHOLAS OF CUSA]

**Andrea Fiamma**  
[andrea.fiamma@hotmail.it](mailto:andrea.fiamma@hotmail.it)

*Andrae Fiamma (Dr.Phil Dr.Theol) obteve o título de Doctor Europaeus no Studi Umanistici da Università degli Studi “G. D’Annunzio” da Chieti-Pescara, discutindo uma tese em Filosofia Moral com o título Nicola Cusano a Colonia no âmbito de um projeto de co-tutela com a Facoltà di Teologia Cattolica da Università de Lorraine; também aperfeiçoou os estudos na Università di Stuttgart, de Tübingen e no Thomas-Institut da Universität zu Köln. Tem formação em História da Filosofia, mas interessa-se também pela Filosofia da Religião, e é engajado, sobretudo, no aprofundamento do pensamento de Nicolau de Cusa. É inscrito em numerosas associações culturais e científicas, e é membro do Comitê Editorial do Giornale di Filosofia della Religione.*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2401](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2401)

Recebido em: 29 de maio de 2020. Aprovado em: 29/06/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 129-146  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2401](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2401)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Riassunto:** Nicola Cusano (1401-†1464) nelle sue opere rielabora i lineamenti fondamentali delle dottrine filosofiche di Platone e di Aristotele. Il presente saggio mostra come Cusano ridefinisce il concetto platonico di anima del mondo e quello aristotelico di natura allo scopo di presentare una metafisica della creazione che non rifiuti la filosofia antica, ma che la porti a perfezione in una nuova sintesi cristiana.

**Parole Chiave:** Nicola Cusano. Platonismo. Neoplatonismo. Anima del mondo. Trinità. creazione

**Resumo:** Nicolau de Cusa (1401-†1464) na sua obra reelabora os lineamentos fundamentais da doutrina filosófica de Platão e de Aristóteles. O presente ensaio mostra como Cusano redefine o conceito platônico de alma do mundo e aquele aristotélico de natureza com o intuito de apresentar uma metafísica da criação que não rejeite a filosofia antiga, mas que a leve à perfeição numa nova síntese cristã.

**Palavras-Chave:** Nicolau de Cusa. Platonismo. Neoplatonismo. Alma do mundo. Trindade. Criação.

**Abstract:** Nicola Cusano (1401- † 1464) elaborates in his works the fundamental features of the Plato's and Aristotle's philosophy. The present essay aims to show how Cusano redefines the Platonic concept of soul of the world and the Aristotelian one of nature in order to present a metaphysics of creation that does not reject the ancient philosophy, but which brings it to perfection in a new christian synthesis.

**Keywords:** Nicholas of Cusa. Platonism. Neoplatonism. Soul of the world. Trinity. Creation.

Penso che Platone chiamò anima del mondo ciò che Aristotele chiamò natura. Io invece credo che quell'anima e quella natura non siano altro che Dio, il quale opera tutto in tutto e che chiamiamo spirito universale.

Nicola Cusano, *De mente*, c. 13

## INTRODUZIONE

Nicola Cusano (1401-†1464) discute in numerosi testi le nozioni fondamentali della tradizione filosofica antica. Nelle opere composte da Cusano negli anni Cinquanta, che risentono del clima umanistico che egli respira a Roma, spesso intraprende un'opera di *cribratio*, cioè di "setacciamento" delle filosofie platonica e aristotelica, allo scopo di far luce nei loro aspetti fondamentali e di far emergere quei nuclei filosofici che possono contribuire alla formulazione della sua filosofia cristiana.

Tra i passi maggiormente noti della raccolta *Idiota* in cui Cusano lavora con la suddetta intenzione, emergono quelli che riguardano l'analisi della nozione aristotelica di materia come *causa materiale* del mondo; Cusano valorizza la concezione aristotelica, introducendo tuttavia un correttivo ad Aristotele<sup>1</sup>: la materia non è tale dall'eternità, ma è creata per volontà del Verbo divino, che è *causa formale, efficiente e finale* della creazione: Dio è, propriamente, tricausalis, come insegnava Alberto Magno.

Nel presente contributo illustriamo i principali passi dell'opera di Cusano da cui è possibile desumere la sua personale lettura del platonismo e dell'aristotelismo in riferimento alla creazione del

<sup>1</sup> Taluni interpreti hanno ricostruito il dibattito tra Cusano e Johannes Wenck presentandolo come un confronto tra il platonico Cusano e l'aristotelico Wenck – per l'opera di Wenck, *De ignota litteratura*, cfr. E. Vansteenberghe, *Le "De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues*, in "Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" VII (1910), pp. 19-41; a nostro avviso questa non è la corretta interpretazione della vicenda, come mostrato in A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-150)*. *Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Aschendorff Verlag, Münster 2019, vedi in part. 123s. Sul confronto tra Cusano e Wenck cfr. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck. A translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, Minneapolis 1988; K. Flasch, *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2008, pp. 227, il capitolo intitolato „Wissen oder Wissen des Nichts-Wissens“ *Nikolaus von Kues gegen Johannes Wenck*. Flasch ritiene che la discussione tra Cusano e Wenck sia da contestualizzare nel più ampio dibattito in merito alla legittimità della concezione aristotelica della conoscenza: «die Auseinandersetzung Wencks mit Cusanus war auch ein Kampf um philosophische Autoritäten. Seit dem endenden 13. Jahrhundert galt Aristoteles als „der“ Philosoph. Cusanus hatte ihn in *De docta ignorantia* mit diplomatischer Vorsicht behandelt sogar in untergeordneten Hinsichten lebhaft gelobt. Doch insgesamt hatte Cusanus sich von ihm emanzipiert, und Wenck hat dies durchschaut: „Dieser Mensch“, sagte der Heidelberger Professor gegen Nikolaus, „kümmert sich wenig um die Aussagen des Aristoteles“» (p. 231). Flasch ritiene, correttamente, che il rifiuto cusaniano di adeguarsi alla gnoseologia aristotelico-tomista costituisca la preoccupazione maggiormente profonda di Wenck: secondo il suo punto di vista il "platonismo" del Cusano condurrebbe ad una (condannata dalla Chiesa) «pantheistische Idee der Vergottung» (p. 232), tipica della tradizione neoplatonica di Eriugena ed Eckhart. In effetti «die cusaniache Idee der Koinzidenz verstand Wenck so, als lehre sie das Zusammenfallen von Schöpfer und Schöpfung, wofür er sich auf den Text des Cusanus berufen konnte, wo es heißt, das göttliche Maximum sei alles, was sein könne, d. h., es vereinige in sich aktual die Möglichkeiten aller Dinge» (Ibidem). Wenck individua correttamente uno tra i punti fondamentali della metafisica cusaniana del "tutto è in tutto" e teme che questa tensione verso l'infinita unità divina possa inficiare l'articolazione personale della dottrina cristiana del *Deus Trinitas* e così annullare la distinzione qualitativa tra Dio e le creature: «Überall relativierte Cusanus die Unterschiede – die Unterschiede zwischen Gott und Welt und die der drei Personen in der Gottheit. Cusanus zerstöre die Trinität, die er doch mathematisch beweisen wolle, was sei bei seinem mathematisch-philosophische Beweisen herauskomme, sei ein Unendliches, in dem alle Unterschiede versinken ein Eines, das alles ist» (Ibidem).

mondo.

## 1. L'ANIMA DEL MONDO

Nella tradizione platonica dei *Commenti al Timeo*, Cusano trova importanti indicazioni per approfondire la nozione di anima del mondo. Per i platonici, difatti, la causa *formale* della produzione del cosmo (il mondo archetipo, cfr *Timeo* V 27c-29d) è distinta dalla causa *efficiente* (il Demiurgo modella per il *Bene*: «TIM. Diciamo dunque per qual cagione l'artefice fece la generazione e quest'universo. Egli era buono, e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa. Immune dunque da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui quanto potevano»<sup>2</sup>). Il *mito verosimile* del *Timeo* racconta di come il Demiurgo agisca sulla possibilità della materia informe per portarla in atto sul modello delle Idee.

Secondo la lettura volontaristica del *Timeo* proposta invece da Teodorico di Chartres e in seguito da Cusano stesso, quella particolare *volontà* demiurgica rappresenta ciò che la tradizione platonica successiva ha chiamato – e Cusano ne riporterà le espressioni – “intelligenza”, “necessità del complesso”, anche “mente” ma soprattutto “anima del mondo”<sup>3</sup>. Questa concezione volontaristica della creazione era inconcepibile per il neoplatonismo, secondo cui la generazione dell'Essere avviene secondo una spontaneità naturale, che possiede in sé la causa del proprio movimento.

Al contrario del volontarismo cristiano, il neoplatonismo antico afferma l'identità tra la *causa finale* e la *causa formale* della produzione, cosicché l'esplicazione dell'Uno poteva essere pensata come *spontaneità assoluta* – e magistralmente tratteggiata dalle immagini della fonte, dell'albero e del sole. Plotino in *Enn.* VI 7, aveva inoltre rifiutato l'antropizzazione della creazione suggerita da Platone nel *Timeo*<sup>4</sup>: dal suo punto di vista, ipotizzare una *Boulesis* in Dio significa introdurre un elemento di variabilità nel divino, che in tal senso non appare più caratterizzato da *necessaria eternità*; questo medesimo ‘errore’ l'avevano commesso per Plotino gli gnostici, i quali, ammettendo che il Demiurgo era stato guidato da volontà e dovendo inoltre constatare la corruzione e l'imperfezione del mondo, finirono per concludere che il Demiurgo è malvagio: se l'Uno produce per *natura* e *necessità*, allora non vi è spazio per una *decisione* di campo tra il bene e il male.

Ci limitiamo a segnalare quanto già commentava Plotino in riferimento agli gnostici (*Enn.* II, 8-9), che tendevano a interpretare la creazione demiurgica come un *atto volontario*: «questo universo non è sorto in virtù di un calcolo sul fatto che esso doveva venire ad esistere, ma perché era necessario che vi fosse una seconda natura»<sup>5</sup>. Coerentemente con la generazione eterna del mondo, Plotino ritiene che insidiare la purezza dell'Uno con il concetto di *volontà* – e dunque estendere anche all'Uno quella stessa forma di giudizio e di ragionamento che distingue invece il pensiero discorsivo – rappresenti una forzatura di *Timeo* 27d<sup>6</sup>. Alcuni secoli più tardi anche Proclo nei suoi *Commentari al Timeo* giudicherà il

<sup>2</sup> Platone, *Timeo* VI, 29e. Sulla lettura cusaniana dell'opera platonica cfr. A. Fiamma, *La réception du Timée par Nicolas de Cues (De docta ignorantia II, 9)*, «Revue des Sciences Religieuses» LXXXI/1 (2017), 39-55.

<sup>3</sup> Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 9, tr. it. a cura di G. Santinello (I classici del pensiero), Rusconi, Milano 1988 (d'ora in poi: DDI), p. 135. Per una precisazione sull'identità di questi cosiddetti “platonici”, cfr. M.L. Fuhrer, *Cusanus Platonicus: References to the Term ‘Platonici’ in Nicholas of Cusa*, in: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, a cura di S. Gersh/M.J.F.M. Hoenen, Berlin-New York 2002, 345-370

<sup>4</sup> Plotino, *Enneadi* VI 7. Per un approfondimento su queste tematiche in Plotino cfr. ad es. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997, trad. it. a cura di A. Davidson, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999.

<sup>5</sup> Plotino, *Enneadi* II, 8.

<sup>6</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 7.

Demiurgo «incolpabile» (*καὶ ὁ δημιουργός αναιτίος*)<sup>7</sup>.

La teologia cristiana dei primi secoli si pose in seguito il problema di come il Verbo possa indossare il ruolo di quel che nel *Timeo* è chiamato “artigiano”. Giustino e Agostino, che Cusano sembra ricalcare<sup>8</sup>, impongono però un ripensamento dell'atto della creazione secondo la metafora della produzione artistica del Demiurgo-Dio, che, volendo, crea la materia e poi la plasma secondo le proprie idee. Si osserva in questa fase come il *Timeo* per un verso funga da modello – in quanto la formazione del mondo è pensata nella logica del Demiurgo plasmatore – e, per l'altro, Cusano se ne allontani in modo da far interagire il dialogo platonico con il volontarismo cristiano; tentativo di matrimonio, questo tra il *Timeo* e una certa idea di *Boëtius* divina, che meriterebbe maggiore approfondimento di quanto possiamo offrire in queste poche pagine.

Il nono capitolo del secondo libro del *De docta ignorantia* discute nel dettaglio la concezione platonica dell'*anima del mondo*. Il centro dell'argomentazione resta ancora la questione di *come* una cosa singola venga all'esistenza, e cioè la modalità mediante la quale, nell'accadere dell'esistenza, quel suo poter essere de-terminato venga condotto in atto. La faccenda sembra anzitutto ontologica: «tutti i sapienti si sono trovati d'accordo nel credere che il poter essere può esser tratto all'essere in atto solo dall'essere in atto, perché nessuna cosa è capace di portare se stessa all'atto, se non è causa di se stessa: sarebbe, altrimenti, prima di essere»<sup>9</sup>. In Metafisica IX, 8, Aristotele insegna che un qualcosa in potenza può essere tratto all'atto soltanto tramite un'altra causa in atto, che sia, appunto *initium* del movimento tramite cui la potenza diviene atto – a meno che, come annota Cusano, la potenza non contenga in sé stessa la *causa* del suo essere in atto e dunque sia *causa sui*, paradossale *coincidentia* tra la potenza e l'atto e loro nesso. Questa causa “terza”, che è in atto e che a sua volta trae all'atto la potenza di essere, è dunque *necessaria* affinché se ne dia l'esplicazione nel mondo.

Ma di cosa si tratta quando si fa cenno a quel *tertium*? Scrive il cardinale Cusano che «alcuni chiamarono mente questa natura eccelsa, altri intelligenza, altri anima del mondo, altri “fato” nella sostanza, altri – come i seguaci di Platone – necessità del complesso. Questi credevano che la possibilità è determinata dalla necessità mediante questa complessione, per essere in atto, ora, quello che la natura poteva, prima, in potenza»<sup>10</sup>. Si tratta della “natura”, da cui Aristotele deriverà l'*eternità del mondo* (tesi già negata dal Cusano in merito all'*eternità della materia*)<sup>11</sup>. L'anima del mondo è frutto di una necessità meramente ontologica, e cioè del bisogno di postulare un qualcosa di distinto dalla potenza della Diade, che sia in atto e che funga da *causa efficiente* del mondo: un *tertium* che possa dare abbrivio all'esplicazione della potenza nell'essere esistente in atto – ovvero, nel merito dell'anima del mondo, che possa rendere esistente in atto quell'ente che è esistente in potenza.

Fino a questo punto, secondo Cusano, «tutti i sapienti si sono trovati d'accordo»<sup>12</sup>; la novità della posizione specificatamente “cristiana” rispetto al platonismo antico è nel pensare tale “necessità del complesso” come un atto *volontario* del Dio creatore. Contestualmente notiamo che Cusano cerca di attribuire una certa intuizione della nozione di *volontà divina* anche ai filosofi platonici, agli aristotelici e persino agli stoici introducendo la categoria dell'*intenzionalità* e predisponendo il lettore a ben accettare lo slittamento teoretico da cui indotto nei capitoli finali del libro, in cui viene descritto il Cristo mediatore

<sup>7</sup> Proclo, *Commentari al Timeo*, tr. it. *Il male dai commentari al Timeo*, tr.it di Massimo Cacciari, Edizioni salette dell'uva, Caserta 2008, p. 38.

<sup>8</sup> Agostino, *De civitate Dei* VIII, 11 tratta esplicitamente delle affinità tra il *Timeo* e il libro del Genesi.

<sup>9</sup> DDI, II, 9, p. 135.

<sup>10</sup> DDI, II, 9, p. 135.

<sup>11</sup> Sulla lettura cusianiana dei temi aristotelici cfr. il recente volume a cura di Emanuele Vimercati e Valentina Zaffino, *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 64, De Gruyter, Berlin 2020. Cfr. J. Maaßen, *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues*, Quellen und Studien zur Philosophie 126, De Gruyter, Berlin 2015.

<sup>12</sup> DDI, II, 9, p. 135.

come quel “tertium” che è il Verbo<sup>13</sup>: «dunque – egli scrive –, ciò che fa essere in atto la possibilità agisce con *intenzione*, affinché la possibilità venga all'essere in atto secondo un ordinamento razionale e non a caso»<sup>14</sup>. D'altronde lo stesso Demiurgo artigiano contiene comunque in se medesimo l'*inizio* dell'atto creativo – e dunque, al contempo, si predispone ad essere *causa efficiente*, seppur involontaria, del moto tramite cui il poter essere del mondo, cioè l'essenza pensata da Dio, si attualizza nell'esistenza.

La nozione di volontà creatrice viene così insinuata nella mente dell'artigiano platonico: dalla mente, inoltre, l'artigiano trae anche le forme-idee, che sono gli *esemplari* delle forme, che a loro volta sono contratte nelle cose [*in re*]. Causa *formale*, causa *efficiente* e causa *finale* coincidono nella mente del Dio-artigiano. Cusano ritiene che, in virtù della prossimità di tale dottrina cristiana a quella platonica del *Timeo*, allora essa potrebbe essere accettata agevolmente anche dai platonici:

Essi, difatti, «dicevano che le forme delle cose sono in atto in quella mente in modo intelligibile, come sono nella materia in modo possibile e che la necessità della complessione, che ha in sé la verità delle forme insieme alle proprietà che si accompagnano a tali forme, muove secondo un ordine naturale del cielo e che, per mezzo del moto come strumento, spinge la possibilità all'atto nella maniera più conforme al concetto intelligibile di verità»<sup>15</sup>.

I platonici ritengono inoltre che le forme *intelligibili* sono nella mente divina con precedenza di *natura* rispetto a come sono nelle cose – di qui i prodromi della dottrina dell'esemplarismo, che Cusano trae da fonti parimenti platoniche e cristiane<sup>16</sup>. Le forme delle cose sono, in altri termini, presenti nell'anima del mondo con precedenza di *natura* (e non di tempo) rispetto alle forme, le quali a loro volta, in quanto contratte nelle cose, sono state esplicate dalla materia molteplice, dove essere riposavano in potenza.

I Peripatetici, al contrario dei Platonici, *negano* invece la precedenza naturale delle forme nella mente e, sulla scorta dell'Aristotele della *Metafisica* e del *De anima*, *negano* poi che nella realtà si dia una materia senza forma, un ente che non sia *solo di materia e forma*. Secondo Cusano, però, i Peripatetici cadono in errore «perché dicono che le forme non hanno altro essere se non quello che è nella materia»<sup>17</sup>; eppure, dato che, come si è argomentato, nel mondo del finito non si dà una potenzialità assoluta, ma la potenzialità della materia è *sempre* contratta ad un'esistenza in atto, allora nell'ente singolarmente esistente vi è sempre una compresenza di materia e forma – mai l'una o l'altra *absolute*.

Tale complesso di considerazioni rende possibile recuperare la teoria aristotelica dell'astrazione e volgere lo sguardo ad un'esistenza post-*rem* delle forme nell'intelletto, che le *astrae* dalle cose individuali, dove sono “adombrate” dalla materia. Dal punto di vista di Cusano hanno visto bene gli aristotelici quando hanno ritenuto che nel mondo non si dà una materia senza forma e che le forme delle cose sono

<sup>13</sup> È stato scritto molto sulla figura del Cristo nel contesto della filosofia cusaniana; si consulti, ad esempio, R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder, Freiburg 1956.

<sup>14</sup> DDI, II, 9, p. 135.

<sup>15</sup> Ivi, p. 136.

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio Prisciano, Plotino, Agostino e soprattutto Meister Eckhart, di cui Cusano possedeva gli scritti nella sua biblioteca. Cfr. A. Fiamma, *Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», LXXXIV (2017), 91-128. In merito all'eredità concettuale di Eckhart in Cusano, cfr. H. Schwaetzer, *L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de Filiatio Dei*, in: *La naissance de Dieu dans l'aime chez Eckhart et Nicolas de Cues*, a cura di M.-A. Vannier, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, pp. 101-120.

<sup>17</sup> DDI II, 9, p. 136.

reperibili, «per astrazione, nell'intelletto, operazione che è successiva alla realtà delle cose, come è evidente»<sup>18</sup>. Per un verso Cusano conferma la dottrina platonica della precedenza per natura delle forme nell'intelletto; per l'altro, invece, la integra con posizioni aristoteliche preparando così il terreno alla dottrina cristiana della *creatio ex nihilo*.

## 2. LE IPOSTASI

«Ai Platonici è piaciuto anche credere che tali esemplari distinti nella necessità della complessione sono molteplici»<sup>19</sup> - in questo modo ad inizio del secondo paragrafo Nicola Cusano ricorda quanto ha appreso dalla scuola di Chartres, in particolar modo da Teodorico<sup>20</sup>, secondo cui gli esemplari – ovvero le *Idee* platoniche del *Timeo* – sono presenti nei pensieri di Dio quali singole e *molteplici* cause formali delle *molteplici* cose. La varietà delle Idee non è tuttavia originaria poiché essa deriva «secondo un ordine naturale, da un'unica ragione infinita nella quale tutti sono uno»<sup>21</sup>. In questa fase Cusano si confronta con un punto delicato della dottrina platonica, cioè il rapporto tra la molteplicità delle Idee (i pensieri di Dio) e unicità del Bene (Dio stesso); problema delicato e rischioso, con conseguenze non trascurabili per Cusano sia sul piano filosofico sia su quello teologico e dogmatico.

Nello specifico, in riferimento al rapporto tra la molteplicità degli esemplari e l'unicità dell'essere, Cusano sottolinea una convergenza dell'esemplarismo e della concezione neoplatonica dell'*Uno-che-è* con la dottrina cristiana della creazione – un lunga tradizione interpretativa aveva invece sottolineato piuttosto le divergenze tra l'esemplarismo e la concezione cristiana del Verbo. È d'obbligo notare che al platonismo del *Timeo* il cardinale Cusano continuerà a contrapporre *ragioni* filosofiche e mai preoccupazioni dottrinali, che tuttavia, agiscono comunque sullo sfondo dei suoi testi.

Lo snodo principale da risolvere che si è presentato sino ad ora riguarda il rapporto tra gli esemplari e il loro essere-unitario; i primi, per così dire, sono *causa formale* della creazione, sono molteplici e, in forza di analogia, sono come le idee del cucchiaio nella mente dell'Idiota, della palla per il tornitore e così per ogni oggetto che l'uomo-Demiurgo produce secondo la propria arte; il secondo, l'essere-uno delle idee, non è soltanto *luogo* degli esemplari, ma è *causa efficiente* del moto, che è tale per necessità di *natura* – ovvero ha in sé la causa del proprio movimento; per i platonici questa unità è una *ragione* che precede gli universali quali *ipostasi* e prende il nome di “necessità del complesso”. Vi è dunque legame ipostatico e gerarchico tra i due o è possibile un'altra via? A differenza dei cristiani, annota Cusano, i platonici

non credettero che questi esemplari siano stati creati da quella ragione, ma che ne discendono, in modo che l'affermazione “Dio è” non è vera se non lo è anche quest'altra: “l'anima del mondo è”; sostenendo così che l'anima del mondo è esplicazione della mente divina, sì che tutti gli esemplari che in Dio sono un unico

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones*, II, 10; II 66.

<sup>21</sup> DDI, II, 9, p. 136.

esemplare, nell'anima del mondo sono molteplici e distinti<sup>22</sup>.

Il focus dell'argomentazione risiede nel rapporto di *complicatio-explicatio*, aggravato dal cruccio di dimostrare l'imperfezione della teoria gerarchica platonica, secondo cui «Dio precede per natura questa necessità del complesso»<sup>23</sup>. In discussione c'è la lettura metafisica del *Deus Trinitas*: se Cusano, con i platonici, ammettesse l'anima del mondo come *locus* degli esemplari, unità ipostatica che precede per natura la molteplicità, allora la creazione non si sarebbe realizzata una volta e per tutte nel *fiat* del *Genesi*, bensì si sarebbe sviluppata attraverso una serie di gradi e ipostasi intermedie come cause *strumentali* e *mediate* del creato, sul modello delle *enadi* di Proclo.

Il mondo intelligibile, concepito come ipostasi, cioè anima del mondo, costituisce problema al modello del *Genesi*: «[i platonici aggiungevano] che l'anima del mondo è, per natura, prima del movimento»<sup>24</sup> – e così essa è l'*intermedio* tra l'*Hen* impersonale, eterno e identico e, d'altra parte, il movimento, il tempo, la molteplicità; «[i platonici aggiungevano] che, come strumento, essa è l'esplicazione temporale delle cose; sicché quelle che sono nell'anima secondo verità sarebbero esplicate nella materia, in cui si trovano secondo la possibilità, dal movimento del tempo»<sup>25</sup>.

Per i platonici bisogna porre per necessità di natura una *causa efficiente mediata e formale mediata* tramite cui il mondo viene all'esistenza: essa sarebbe un *tertium* che, *intermedio* tra l'Immobile e il molteplice ne determini ordine e *ratione* – leggiamo in *Timeo* 35a: «dell'essenza indivisibile e che è sempre nello stesso modo e di quella divisibile che si genera nei corpi, di tutte e due [l'artefice] forma, mescolandole insieme, una terza specie di essenza intermedia, che partecipa della natura del medesimo e di quella dell'altro, e così la stabili nel mezzo di quella indivisibile e di quella divisibile per i corpi»<sup>26</sup>. E allora Cusano: l'*intermedio* è «pertanto il modo d'essere dell'anima del mondo è quello che diciamo mondo intelligibile»<sup>27</sup>.

Tale scala di cause mediate implica una gerarchia delle forme, che, di volta in volta, decadono nel modo d'essere dalla luce della Verità verso le tenebre della pura materia, che è *informitas* (appunto, assenza di forma):

Essi [i platonici] hanno creduto che le forme che sono nella materia sono le stesse di quelle che sono nell'anima del mondo, anche se lo sono secondo un modo d'essere diverso: ossia sono in modo vero e in se stesse nell'anima del mondo; sono in modo verosimile nella materia, non nella loro purezza bensì adombrate<sup>28</sup>.

Si profila una concezione gerarchica dell'*uni-versum*: benché, difatti, per un cristiano è inaccettabile quel *tertium* intermedio che è l'anima del mondo, meno intenso è il rifiuto per la struttura

<sup>22</sup> DDI, II, 9, p. 137.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Platone, *Timeo* 35a

<sup>27</sup> DDI, II, 9, p. 137.

<sup>28</sup> Ibidem.

gnoseologica<sup>29</sup>, che trova una rappresentazione visiva nella figura geometrica del cerchio<sup>30</sup>: «la mente divina è come il punto che sta al centro e l'anima del mondo è come il circolo che esplica il centro»<sup>31</sup>; essa, difatti «è la prima esplicazione circolare ed è la complicazione naturale di tutto l'ordine temporale delle cose»<sup>32</sup>. In quanto anima che sostiene il mondo, essa esprime la medesima funzione dell'anima umana, per cui essa differisce dalla seconda soltanto per quantità e non per differenza qualitativa – poiché la qualità si definisce in relazione alla funzione che svolge.

Cusano rielabora il concetto platonico costruendolo sul rapporto di analogia tra l'anima umana e l'anima del mondo:

essi [i Platonici] credettero che quest'anima differisse solo numericamente dall'anima dell'uomo; e che, come l'anima dell'uomo stesse all'uomo, così l'anima del mondo stesse all'universo, ritenendo che tutte le anime abbiano origine da essa e si risolvano alla fine in essa se le loro colpe non lo impediscono<sup>33</sup>.

L'anima del mondo pervade l'*Uni*-verso, così come l'anima dell'uomo *vivifica*, *sente* e *immagina* nel corpo dell'uomo – in quanto vivifica è anima *vegetativa*, in quanto sente è *sensitiva* e in quanto immagina è *razionale*<sup>34</sup>. Tra l'anima del mondo e l'anima particolare che si unisce al corpo non vi sarebbe differenza qualitativa, bensì solo di *quantità*, poiché essa è pensata come l'identico principio di *movimento* e sua *causa mediata* (Platone, *Sofista* 243d o *Fedro* 246a); per cui essa è, propriamente, *vita* del cosmo e non è presente nel mondo come corpo fisico che occupa un luogo, bensì in maniera tale da essere, citando l'Eriugena, *quodlibet in quolibet*<sup>35</sup>. Continua il cardinale:

essi [i platonici] credettero che tutto il movimento discende dall'anima del mondo, che, dicevano, è tutta in tutto il mondo e tutta in qualsiasi sua parte, sebbene non eserciti le stesse virtù in tutte le parti, come l'anima razionale nell'uomo non compie la medesima operazione nei capelli e nel cuore, anche se sia tutta in tutto l'uomo e in qualunque sua parte[...]. Essa è diffusa nell'intero universo non secondo le sue parti, in quanto è semplice e indivisibile, ma è tutta nella terra dove lega la terra; tutta nella pietra dove produce la compattezza delle parti; tutta nell'acqua, tutta nelle piante e così via<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> DDI, II, 9, p. 138: «[I platonici] aggiungevano che la verità delle forme è colta solo dall'intelletto e non dalla ragione, dall'immaginazione e dal senso, in quanto queste facoltà afferrano solo le immagini, ovvero le forme miste alla possibilità, e perciò nulla attingono con verità, ma soltanto come opinione»

<sup>30</sup> Platone, *Timeo* 36d: «dopo che secondo la mente del creatore fu compiuta tutta la creazione dell'anima, dopo questo compose dentro di essa tutta la parte corporea, e le unì insieme accoppiandole per i loro centri».

<sup>31</sup> DDI, II, 9, p. 138.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> DDI, II, 9, p. 138.

<sup>34</sup> L'anima svolge nel corpo le seguenti funzioni: i) *vivifica* il corpo inanimato, poiché «dove essa si trova, essa dà vita» (De ludo globi, p. 64) – ed è detta, appunto, anima vegetativa; ii) *sente*, ovvero «è afflitta dalle afflizioni del corpo» (De ludo globi, p. 67) – e si chiama anima sensibile; iii) *immagina*, nel senso che esercita la ragione e perciò la indichiamo con il nome di anima razionale.

<sup>35</sup> W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1994.

<sup>36</sup> DDI, II, 9, p. 138.

### 3. LA NATURA E LA SUA CREAZIONE

L'argomentazione tratta dal *De docta ignorantia* di Cusano che stiamo seguendo si articola quasi completamente intorno alla critica cusaniana alla concezione platonica dell'anima del mondo e rischia di fornire un'immagine distorta del rapporto di Nicola Cusano con il platonismo antico; in effetti ci pare opportuno rilevare come l'intenzione del cardinale consista in generale nel confutare quelle concezioni filosofiche che ipostatizzano il *Principium* introducendo un *tertium intermedium* tra Dio e le cose. Da questo punto di vista, ad esempio, Cusano pone sul medesimo piano tanto la prospettiva platonica dell'*anima mundi* quanto quella Aristotele sulla *natura*: entrambi, Platone e Aristotele, pensano ad un qualche-ente *intermedio* tra l'Uno e i molti che pervade l'*Uni-verso* e che realizza l'unità del molteplice in quanto lo *collega*, lo *uni-fica* e lo *vivi-fica*.

Maggiori annotazioni sulla critica di Cusano ad Aristotele si trovano nel tredicesimo capitolo del *De mente*<sup>37</sup>: in tale circostanza, Cusano afferma infatti: «penso che Platone chiamò anima del mondo ciò che Aristotele chiamò natura»<sup>38</sup>. Il parallelo tra le due concezioni si fonda sul dimostrare che entrambi pensano ad un *intermedio* che sia *causa formale* e *causa efficiente* del movimento di creazione:

«Platone diceva che

- i) l'anima del mondo conteneva indelebilmente gli esemplari delle cose [*causa formale*]
- ii) e muoveva il tutto [*causa efficiente*];

Aristotele [diceva] che

- i) la natura è saggia [*causa formale*]
- ii) e muove tutto l'universo [*causa efficiente*]»<sup>39</sup>.

La prima *virtù*, ossia il fatto che tale anima del mondo o natura sia *causa formale* della creazione, è chiamata «arte architettonica, cui è sottoposta un'arte esecutiva [*causa efficiente*], la quale traduce in essere il concetto di Dio»<sup>40</sup>.

La dottrina platonica del *Timeo* è presentata tramite l'immagine di un servo, il Demiurgo o il Formatore, che esegue l'*intenzione* di Dio: «forse Platone volle vedere l'anima del mondo come l'anima di un servo che conosce l'intenzione del suo padrone e ne esegue la volontà; e questa conoscenza chiamò nozioni o esemplari, non soggetti ad oblio affinché non venga meno l'esecuzione della divina provvidenza»<sup>41</sup>. Il racconto del *Timeo* viene presentato da Cusano in una versione spuria, ovvero frammista al volontarismo cristiano, con una modalità che egli propone ancora nel *De docta ignorantia*, ma anche nel *De genesi* e nel *De ludo globi*.

<sup>37</sup> Un testo parallelo a *De mente* XIII, p. 189 è *De berylo* 23-24, p. 419, dove rinveniamo il medesimo tentativo di avvicinare le concezioni platonica e aristotelica per poi confutarle insieme tramite la dottrina cristiana del Verbo.

<sup>38</sup> *De mente* XIII, p. 189.

<sup>39</sup> Ibidem, parentesi nostre.

<sup>40</sup> Ibidem, parentesi nostra.

<sup>41</sup> Ibidem.

Ciò che attira la nostra attenzione è come anche stavolta l'anima del mondo sia presentata come il *locus* paradossale dove dimorano gli esemplari delle cose e come l'*Inizio* della creazione sia pensato come l'esecuzione necessaria della *libertà* assoluta di Dio, che ha un *progetto* sul mondo, proprio come un architetto, un vasaio e un tornitore, che pensa ed esegue – e per il cristiano Cusano tale *progettualità* di Dio appare nella forma della *divina Provvidenza*<sup>42</sup>. A questa Sapienza è sottoposta, si diceva, un'*arte esecutiva*, che attua necessariamente il volere divino: «per questo attribuirono la necessità del complesso a quell'anima o natura, perché essa è necessitata ad agire in modo determinato, così come comanda la necessità assoluta»<sup>43</sup>. Questo è ciò che i Platonici chiamarono anima del mondo, evidentemente con una qualche ragione. Aristotele, da parte sua, sembra aver seguito il maestro spesso rinnegato: «e ciò che Platone chiamò scienza dell'anima del mondo, Aristotele chiamò sagacia della natura [*causa formale*], che esegue il comando di Dio [*causa efficiente*]»<sup>44</sup>.

A differenza della trattazione del *De docta ignorantia*, dunque, in questo passo Cusano conduce l'argomentazione poggiano passo passo su entrambe le prospettive, platonica e aristotelica, che sembrano distinguersi tra loro solo per l'uso dei *nomi*. Platone e Aristotele, infatti, sentirono la necessità filosofica di pensare una causa formale e una causa efficiente del mondo, che sappiano essere legame tra l'unità di Dio e la molteplicità delle cose. I platonici «lo stimarono un principiato da Dio e anima animante il mondo (come la nostra anima intellettuiva anima il corpo); [...] i peripatetici concepirono questa forza come natura immersa nelle cose, dalla quale vengono moto e quiete»<sup>45</sup>.

In tale sezione, da una mera fase descrittiva, l'esposizione cusaniana del pensiero platonico assume un senso costruttivo e positivo, al punto che, al culmine dell'elogio per la genialità platonica, Cusano ammetterà persino che «molti dotti cristiani hanno accettato questa dottrina platonica»<sup>46</sup>. In effetti – nota il cardinale – la concezione dell'anima del mondo come corpo *intermedio* tra Dio e la molteplicità degli enti è ragionevole ed è stata condotta con un argomentare filosofico invero convincente, per cui essa può apparire coerente anche per un cristiano. D'altronde i due mondi cristiano e platonico non sembrano troppo lontani; i primi, anzi, condividono con i platonici alcune premesse filosofiche, tra cui:

- i) la convinzione che «in Dio non cade né distinzione né alterità»<sup>47</sup>
- ii) l'evidenza che gli enti posseggono *forme* distinte, «poiché una è la ragione della pietra, un'altra quella dell'uomo»<sup>48</sup>.

Riconoscendo una *differenza qualitativa* tra Dio e le cose, tali teologi cristiani credettero filosoficamente necessario «che queste ragioni distinte, secondo le quali sono distinte le cose, fossero dopo Dio, ma prima delle cose in quanto la ragione precede la cosa»<sup>49</sup>. Essi erano convinti, come lo è il cardinale, che la ragione della cosa non proviene dalla cosa reale, ma che, all'inverso, le realtà sono secondo

<sup>42</sup> Sulla provvidenza cristiana e sul rapporto Pronoia divina-libertà in Proclo, cfr W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985; tr i. di M.L. Gatti, *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 200. Sulla presenza di questa tematica procliana in Cusano, cfr. C. D'Amico, *La recepción de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa*, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 26 (2009), pp. 107-134.

<sup>43</sup> *De mente* XIII, p. 189.

<sup>44</sup> Ibidem, parentesi nostre.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> DDI, I, 9, p 138.

<sup>47</sup> Ibidem

<sup>48</sup> Ibidem

<sup>49</sup> Ibidem.

le loro ragioni.

La conoscenza, in altri termini, non segue la realtà – come volevano i Peripatetici<sup>50</sup> – bensì, come esposto in tutta la dottrina degli esemplari, la precede, poiché se la realtà è esplicata in un modo e non in un altro, in un tempo e non in un altro e così via, questo lo deve alla ragione su cui essa è fondata. Per quest'ordine di motivazioni, alcuni cristiani hanno creduto ragionevole la concezione platonica che si si premura di *ante*-porre la conoscenza alla realtà ipostatizzando così un livello intermedio tra Dio e il mondo, che consisterebbe nell'unità delle *nozioni* delle cose. Questa unità delle forme o mondo archetipo è, per i platonici, «la sua [dell'anima del mondo] sostanza, anche se affermavano che una tale verità è difficile ad esprimersi e a conoscersi»<sup>51</sup>.

Lungi dal condannare l'errore di questi teologi cristiani<sup>52</sup>, il cardinale gli si accosta e ne comprende le motivazioni che, ancora sulla stessa scia platonica, li indussero ad accettare la dottrina platonica di una «intelligenza che governa le sfere»<sup>53</sup>. A parziale giustificazione di questi teologi cristiani, vi è il fatto che, per Cusano, la Scrittura stessa avrebbe offerto molti argomenti a sostegno di una simile concezione secondo cui la ragione di una cosa – ciò che abbiamo chiamato “esemplare” o “forma” – sia anteriore alla cosa stessa. Inoltre «i pensatori di cui parliamo portano molti argomenti [...] a sostegno di questa tesi»<sup>54</sup>. Il riferimento è chiaro: si tratta di Meister Eckhart. Nel commento al *Genesi*, che in queste pagine agisce sullo sfondo<sup>55</sup>, Eckhart si sforza di affinare la dottrina platonica dell'esemplarismo per renderla accoglibile anche dalla Sacra Scrittura<sup>56</sup>. Gli fa eco Cusano, quando afferma: «Dio disse infatti: “sia fatta la luce e la luce fu fatta”. Se la verità della luce non fosse stata anteriore per natura, perché avrebbe detto “sia fatta la luce”? E dopo che la luce è stata esplicata nel tempo, perché ha detto “luce” anziché qualunque altra cosa, se la verità della luce non fosse stata anteriore»<sup>57</sup>? Cusano, rispondendo a Johannes Wenck assume in queste pagine una netta presa di distanze nei confronti di Meister Eckhart.

«I platonici – spiega Cusano nella sezione conclusiva del *De docta ignorantia*, capitolo IX – parlarono in modo assai sottile e assai ragionevole di questo argomento. Essi sono stati criticati, forse con non molta ragione, da Aristotele che fece di tutto per confutarli restando più alla superficie delle parole che

<sup>50</sup> Ibidem: «i Peripatetici, invece, sebbene affermino che l'opera della natura è opera dell'intelligenza, non ammettono gli esemplari. La loro dottrina è senza dubbio erronea, penso, se per intelligenza non intendono Dio. Se nell'intelligenza non ci fosse la conoscenza, come potrebbe agire secondo un disegno? [...] Se, dunque, la conoscenza è senza astrazione, si tratta certamente di quella di cui parlano i platonici, che non è dalle cose, ma le cose sono secondo essa».

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Per una panoramica cfr. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band I: *Die Grundlegung durch die Kirchenräter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, tr. it.: *Storia della mistica occidentale*, vol. I: Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo, a cura di M. Fiorillo, Milano 1995.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Sul tema cfr. il denso capitolo nove del testo di K. Flasch, *Meister Eckhart, Philosoph des Christentums*, Verlag C.H. Beck, München 2010, p. 142, dal titolo *Goldene Äpfel in silbernen Schalen: Weltentstehung – Erklärung der Genesis*. K. Flasch analizza, con Eckhart, anche la tradizione platonica delle letture al Genesi a partire da Agostino e dalla più comune chiave interpretativa platonica, individuata cioè nel rapporto tra esemplare e immagine.

<sup>56</sup> Cusano sembra inserirsi in tal senso nella tradizionale letteratura apologetica, che nei secoli precedenti aveva cercato di inglobare buona parte del pensiero platonico entro la nuova teologia cristiana. Risuona ancora l'espressione di Agostino, secondo cui i platonici «sono i più vicini a noi [cristiani]» (*De civitate Dei* VIII, 10); così come agostiniano appare il tentativo di presentare il cristianesimo «come supremo compimento della filosofia» (ibidem). Se l'opera del cardinale si limitasse ad un'operazione di siffatto timbro, essa non smuoverebbe alcun interesse, non solo in ambito teoretico. Si osservi allora più da vicino come tutta l'argomentazione induca ad una certa giustificazione degli errori dei platonici (tra le fonti anche Macrobio e Guglielmo di Conches) e poi soprattutto dei cristiani; valga per tutti il riferimento appena occorso al controverso commento al Genesi di Meister Eckhart. Curiosamente, per discutere il *Timeo* e la tradizione platonica, Cusano si avvale di certo di strumenti “cristiani”, benché già fortemente neo-platonizzati, com'ebbe a ricordargli l'aristotelico Johannes Wenck, nel tentativo di accogliere nella propria teologia filosofia persino posizioni in odor di eresia – «Essi hanno sostenuto questa dottrina sull'autorità della Sacra Scrittura».

<sup>57</sup> DDI, II, 9, p. 139.

penetrando nell'intima intelligenza della dottrina»<sup>58</sup>. L'imputato è adesso Platone, la cui filosofia viene giudicata sul metro della dotta ignoranza: «si è dimostrato che non si arriva mai al massimo puro e semplice, perciò non può esserci una potenza assoluta o una forma o un atto assoluto che non sia Dio. È chiaro, poi, che non c'è ente che non sia contratto tranne Dio e che non c'è che una sola forma delle forme e una sola verità delle verità»<sup>59</sup>. La verità di ogni ente è solo l'Uno. Dio è allora la *quidditas* di tutta la realtà ed ogni ente è fondato e sospeso sull'unico atto assoluto. Questa argomentazione ci spinge a considerare che «la verità massima del circolo non è diversa da quella del quadrangolo. Perciò le forme delle cose sono distinte tra loro solo in modo contratto»<sup>60</sup>.

## 4. IL VERBO

Nella tradizione chartriana gli esemplari, cioè i pensieri di Dio, costituiscono la verità propria delle forme delle cose concrete e singolarmente esistenti, che sono loro immagini, distinte le une dalle altre poiché sono immerse nella varietà molteplice del finito. Eppure, per quanto premesso in merito alla regola della dotta ignoranza e poiché non possono esistere più infiniti, dobbiamo concludere che gli esemplari sono tali nell'unico *atto assoluto* o forma assoluta: «allorché esse [le forme delle cose] sono in modo assoluto, sono un'unica forma indistinta, che, nella sfera divina, è il Verbo»<sup>61</sup>. Non è allora possibile postulare un'ipostasi di Dio né un'anima del mondo, dove gli esemplari possano situarsi prima del tempo, in modo vero e assoluto e subito dopo Dio stesso nella gerarchia degli essere, poiché si dà una unica verità assoluta di tutto il reale, che è Dio<sup>62</sup>.

Nel corso dell'argomentazione è stato sottolineato che Cusano ridefinisce in senso volontarista la dottrina del *Timeo* e, con essa, la teoria platonica sulla formazione del mondo per opera del Demiurgo; ciononostante egli conserva quella metafora platonica del mondo come opere di un 'divino' artigiano. Cusano nell'*Idiota* e in seguito nel *De possest* paragona la creazione divina a quella 'umana' di un artigiano che sforna un cucchiaio oppure di un tornitore che rimuove la materia ad un corpo legnoso finché non emerge la figura di una trottola o, nel *De ludo globi*, di una palla parimenti concava e convessa.

La lettura volontaristica del *Timeo* e la metafora dell'artefice come l'artigiano che lavora il legno sembrano essere stati introdotti da Cusano proprio in vista della loro successiva confutazione. Elementi *deboli*, dunque, che ora il cardinale può agevolmente attaccare. Dal punto di vista di Cusano, tra la mente dell'artista che dona vita ad un'opera e la mente di Dio che crea il mondo vi è una *differenza qualitativa* che la metafora del Demiurgo del *Timeo*, prima esposta, non tiene in considerazione; poiché, allora, l'esistenza dell'anima del mondo era giustificata secondo le logiche del *Timeo*, ora Cusano può negarla correggendo

<sup>58</sup> DDI, II, 9, p. 139.

<sup>59</sup> Ivi, p. 140.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> G. Cuozzo *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Torino 2002, p. 299, nota che far confluire l'unificante anima mundi entro l'assoluto stesso, come accade in queste pagine, non significa insidiare il Verbo, che è Dio assolutamente Uno, di una qualche molteplicità che non sia la relazionalità riflessiva ed auto-fondante del Figlio nella dinamica interpersonale del *Deus Trinitas*: «questo pure esprimersi nell'immanenza del pensiero divino [...], espressione interna ed essenziale che è il "fondamento implicativo della *theophania*" cosmogonica, non crea una differenza nell'Uno; ben diversamente, è lo stesso assoluto pensare autocosciente del principio che funge da fondamento pensante e riflessivo delle idee (a Dio coessenziali) che progettano da tutta l'eternità il mondo, e che tutte le risolve (nell'attivo e riflettente auto-pensiero divino) nell'identità infinita di pensiero ed essere pensato, di intelligente ed intelligibile, attività *noetica* ed oggetto del cogito».

proprio l'interpretazione del *Timeo*. Abilmente, dunque, Cusano esibisce una lettura di Platone già indirizzata, ovvero una interpretazione che, proprio come previsto da Plotino, avrebbe portato ad una contraddizione interna; una volta introdotta la falla, Cusano la lascia agire lungo tutta l'esposizione dell'esemplarismo platonico in modo da renderla visibile e poi correggerla grazie alla dottrina cristiana del Verbo.

Tale confutazione non si limita a negare la possibile esistenza di un intermedio tra Dio e le cose, ma si spinge più a fondo discutendo proprio l'esemplarismo platonico, che si avviluppa intorno alla concezione di un mondo archetipo come *locus* degli esemplari:

- i) nel mondo archetipico sarebbero presenti le forme delle cose in maniera pura – così come nella mente del tornitore è presente la forma pura della palla che egli andrà poi a *formare* lavorando il legno-materia al tornio. Tali forme, si è detto, sarebbero pure, ovvero scevre da potenzialità-materia, per cui completamente in atto; ma, se completamente in atto, allora esse sono parte dell'unica mente in atto, cioè la mente di Dio, che è atto assoluto.
- ii) Il metodo della dotta ignoranza e la dottrina del massimo assoluto consistono nella convinzione secondo cui – ripetiamo la citazione – «non si arriva mai al massimo puro e semplice, perciò non può esserci una potenza assoluta o una forma o un atto assoluto che non sia Dio»<sup>63</sup>.

Per queste motivazioni, conclude:

- iii) «non è possibile, allora, che ci siano molteplici esemplari distinti: uno qualunque di essi sarebbe esemplare massimo e verissimo dei suoi esemplari. Ma non è possibile che più cose siano massime e verissime, in quanto è necessario e sufficiente un solo esemplare infinito in cui tutte le cose siano ordinate secondo un ordine, che complicherà in modo adeguatissimo tutte le ragioni delle cose, pur distinte quanto si voglia»<sup>64</sup>.

È allora presto evidente che la molteplicità di forme che si rintracciano nella mente dell'artigiano che leviga il legno sono anch'esse immagini molteplici dell'unica *forma formarum* che è la mente divina. Difatti soltanto la mente divina «è completamente in atto»<sup>65</sup>. Tutto il reale è stato allora formato sulla base dell'unica mente divina, che è propriamente esemplare delle molteplici forme che rintracciamo nelle cose singolarmente esistenti. Cusano conclude:

---

<sup>63</sup> DDI, II, 9, p. 140.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem.

in questo modo, inoltre, non si pone alcun termine medio tra l'assoluto e il contratto diversamente da come pensarono quei filosofi che credettero che l'anima del mondo fosse la mente che viene dopo Dio e prima della contrazione del mondo. Solamente Dio è anima e mente del mondo, nel senso per cui si considera l'anima come qualcosa di assoluto nella quale tutte le forme delle cose sono in atto<sup>66</sup>.

Confutata l'ipotesi dell'esistenza dell'anima del mondo quale *locus* dei vari esemplari<sup>67</sup> resta ancora aperta per Cusano la domanda che Platone stesso poneva nel *Timeo* sul modo in cui dall'Unità divina si è generata la molteplicità delle forme, ora concepite quali progetti eidetici delle varie esistenze – difficoltà interpretativa a cui la concezione platonica dell'anima del mondo rispondeva a proprio modo. Cusano ne è consapevole e incalza: «tuttavia noi, che osserviamo le diversità delle cose, ci domandiamo con meraviglia come la ragione unica e semplicissima di tutto possa essere anche la ragione diversa delle cose singole: ma lo sappiamo dalla dotta ignoranza, che ci ha rivelato che è necessario che la diversità, in Dio, sia identità»<sup>68</sup>.

Il problema del rapporto tra l'unità e la molteplicità è spostato da Cusano sull'unicità (*unitas*) del Principio; una sponda importante gli era stata fornita dalla dottrina dell'*explicatio* e della *complicatio* formulata dalla scuola di Chartres, per cui «una sola è la ragione verissima di tutte le cose la quale è la verità massima»<sup>69</sup> – come unica è la ragione del punto, della linea e del cerchio: «quando diciamo che Dio ha creato l'uomo per una ragione e la pietra per un'altra, l'affermazione è vera in relazione alle cose, ma non rispetto a colui che le crea»<sup>70</sup>. In altri termini, la molteplicità è dovuta al movimento che, come illustrato in apertura tramite la geometria trascendentale, ha esplicato «come un gomitolo»<sup>71</sup> ciò che, in Dio, era complicato come identità: «pertanto – conclude Cusano, lasciando l'ultimo saluto alla dottrina dell'anima del mondo – la necessità del complesso, cioè la mente, non è inferiore, come pensavano i platonici, a colui che genera, ma è Verbo e Figlio uguale al Padre nella sfera divina; e si chiama *Logos*, ossia ragione, perché è la ragione di tutto»<sup>72</sup>; e infine «non ha, dunque, alcun valore quello che i platonici hanno affermato delle immagini delle forme, perché una sola è la forma delle forme che è infinita, della quale tutte le altre forme sono immagini»<sup>73</sup>.

Nel *De sapientia*, il primo libro della raccolta *Idiota*<sup>74</sup>, Cusano fornisce un ulteriore approfondimento in merito alla nozione del Verbo come della forma delle forme. Similmente al *De mente*, il protagonista del libro è ancora il personaggio dell'Idiota, che nel corso del dialogo discute con il ricco

<sup>66</sup> Ivi, p. 141.

<sup>67</sup> Cfr. sul tema: A. Fiamma, *Der menschliche Geist und die Universalienbegriffe bei Nikolaus von Kues. Eine einführende Themenskizze*, in C. Stroebel (ed.), *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus* (Philosophie interdisziplinär 36), S. Roderer Verlag, Regensburg 2015, 53-71

<sup>68</sup> DDI, II, 9, p. 140.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Ivi, p. 142. La medesima esplicazione riguarda perciò gli eventi futuri e il movimento dei pianeti: «per questo alcuni filosofi hanno detto che ciò che è complicato, come in un gomitolo, è esplicato e diffuso da tale movimento». G. Federici Vescovini appunta in nota che «qui Cusano mostra di seguire una fonte arcaica della teoria dei moti celesti risalente al commento al *Timeo* di Calcidio e al commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio».

<sup>72</sup> DDI, II, 9, p. 140.

<sup>73</sup> Ivi, p. 141.

<sup>74</sup> *De sap*, p. 61

Oratore romano in merito alla natura della vera scienza, che – si dice in questo testo, con spirito paolino<sup>75</sup> – non gonfia ma «umilia»<sup>76</sup>. Il dialogo prende le mosse dal tema della sapienza umana e della dotta ignoranza, ma presto si porrà la domanda sulla natura della Sapienza eterna; questa tematica fornisce all'Idiota (ovvero, a Cusano) l'occasione per definire il Verbo come l'unica forma delle forme, che informa tutte le cose:

ORATORE. [...] Ma ora dimmi: non è Dio il principio di tutte le cose?

IDIOTA. Chi ne dubita?

ORATORE. E la sapienza eterna è altro da Dio?

IDIOTA. Non può essere altro; è Dio.

ORATORE. Non ha Dio formato tutte le cose col Verbo?

IDIOTA. Sì.

ORATORE. Il Verbo è Dio?

IDIOTA. Sì.

ORATORE. Ed è anche la sapienza?

IDIOTA. Dire che Dio ha fatto tutte le cose nella sapienza non è altro che dire che Dio ha creato tutte le cose col Verbo<sup>77</sup>.

L'Idiota muove la propria riflessione a partire dalla concezione dell'esistenza come di una esplicazione combinata di una potenzialità generale, il venire all'esistenza, e di una potenzialità particolare, ovvero di essere de-terminato in un modo anziché in un altro; alle spalle di ciò che è ora in atto, vi è infatti sempre una potenza: «considera come tutto ciò che è, poté essere, poté essere così ed è. Dio, che dà l'attualità all'essere, è colui che ha l'onnipotenza, per la quale le cose possono esser prodotte dal non essere all'essere»<sup>78</sup>; Il portare all'atto viene allora rappresentato come la trasmissione di una *Sapienza* –

<sup>75</sup> Mt XIII 44 e poi ripresa da Paolo nella Lettera ai Galati, V 22: «conoscere le molte descrizioni dell'amore lasciateci dai santi, senza aver gustato l'amore, è cosa vana. Perciò a colui che cerca la sapienza eterna non basta sapere ciò che di essa si legge, ma gli è necessario, dopo averla trovata con l'intelletto, farla propria: come colui il quale ha trovato un tesoro sepolto in un campo non può goderlo se il campo, ove esso si trova, non è suo ma appartiene ad altri; perciò vende tutte le sue cose e compera quel campo, per possedere il tesoro in un campo proprio. Bisogna vendere e donare tutte le cose nostre. L'eterna sapienza non vuol esser posseduta se non là, ove colui che la possiede non ha più nulla di suo, per poterla possedere. Ciò che abbiamo di nostro è vizioso; dalla sapienza eterna, invece, non vengono che cose buone. Perciò lo spirito della sapienza non abita in un corpo soggetto al peccato, né in un'anima malevola, ma nel campo puro, cioè nella pura immagine della sapienza, quasi come nel suo tempio santo» (*De sap.*, p. 79).

<sup>76</sup> Ibidem. La sapienza non si trova nei libri degli scrittori, ma «grida fuori, nelle piazze, ed il suo clamore dice che essa abita nell'altissimo». L'esordio del *De sapientia* rappresenta un grande invito alla riflessione filosofica a prescindere dalla “autorità degli scrittori”: «il pregiudizio dell'autorità ti ha tratto ad essere come quel cavallo che la natura ha fatto libero, ma l'arte dell'uomo ha legato alla greppia, ove non mangia se non ciò che gli viene somministrato. Il tuo intelletto, costretto dall'autorità degli scrittori, si pasce di un cibo estraneo, non naturale» (p. 61). Il riferimento sembra riguardare Platone e Aristotele, che infatti Cusano discute liberamente senza timori reverenziali. Sul nesso tra il richiamo alla conoscenza di sé e questo atteggiamento già etico di dotta ignoranza, segnaliamo un interessante parallelo *temporis* tra Cusano e Petrarca (condotto tramite Meister Eckhart e Tommaso da Kempis) che G. Cuozzo propone nel suo *Mystice videre*, cit., p. 194. L'accostamento non appare di certo inappropriate anche supponendo un possibile influsso delle *Operette morali* del Petrarca sul Nostro, che, a quanto pare, conosceva molte composizioni del poeta aretino e ne possedeva vari testi che sono conservati ancora oggi, con glosse a mano del Cusano, nella biblioteca di Bernkastel-Kues. E. Vansteenberghe ipotizza anche una mediazione dell'adagio dell'*humilitas* avvenuta negli anni giovanili del Cusano tramite la frequentazione di ambienti affini al movimento della *Devotio moderna*, come accennato nella nostra introduzione storica.

<sup>77</sup> Cfr. *De sap.*, I, p. 63.

<sup>78</sup> *De sap.*, p. 79. Il movimento per cui Dio dà l'attualità – moto della vita che è stato ampiamente descritto durante la discussione del Timeo – è individuato, non a caso, dall'espressione latina *tradit sibi actualitatem essendi*, dove il verbo *tradere*, contiene l'idea

interpretazione rafforzata dalla celebre traduzione del λόγος giovanneo con *Verbum* – e l'esistere è descritto quasi come un venire a *conoscenza* di una *narrazione* che un Dio Padre intraprende (volontariamente) tramite il Verbo.

La sapienza di Dio, cioè il Verbo, assurge così al ruolo di *causalità formale* della creazione in quanto «è la stessa egualanza dell'essere, è verbo o ragione delle cose»<sup>79</sup>: il verbo è «come una infinita forma intellettuale»<sup>80</sup>, che, in quanto *in-finita*, dona l'essenza a tutte le forme finite delle cose; per questo ordine di motivi, la forma infinita è l'unica vera egualanza delle forme finite, poiché essa è l'esemplare vero delle molteplici forme: «perciò la forma infinita è attualità di tutte le forme formabili e di tutte è la più precisa egualanza»<sup>81</sup>. Cusano torna ad utilizzare la geometria trascendentale come *aenigmatica scientia* che permette di rappresentar-*ci* al pensiero questo paradossale rapporto tra l'unica *forma formarum* e le varie forme: «come un circolo infinito, se vi fosse, sarebbe l'esemplare vero di tutte le figure figurabili e sarebbe l'egualanza dell'essere di qual si voglia figura, sarebbe triangolo, esagono, decagono e così via»<sup>82</sup>.

Il Verbo come unico esemplare semplicissimo è precisa egualanza delle cose, ossia è loro preciso esemplare; è, propriamente, l'unica *quidditas* delle cose, perché è il loro fondo infinito, la loro unica *ratione*: è l'essere-uno che sostiene gli enti molteplici. Si torni sulla “necessità del complesso”: qual'era la funzione primaria dell'anima del mondo o natura, se non quella di *man(n)*-tenere gli enti all'esistenza? Il Verbo in quanto *forma formarum* assurge dunque a tale compito, semplificando la prospettiva ontologica platonica, che viene a cadere proprio nel suo elemento caratteristico: l'ipostatizzazione del Principio. Il Verbo, che è Dio stesso come Figlio, è allora da tratteggiare come l'unica forma *in-finita* che sostiene le forme finite unite alle cose – ed è *unica* forma infinita, poiché se non fosse *unica* non sarebbe *in-finita* – se vi fossero più infiniti, difatti, non vi sarebbe propriamente nessun infinito, poiché l'uno sarebbe *de-finito* dall'altro, come esposto nelle prime battute del *De mente*: «IDIOTA: È impossibile che esistano più infiniti realmente distinti»<sup>83</sup>.

## CONCLUSIONE

Cusano discute le nozioni di anima del mondo, di matrice platonica, e di natura, di origine aristotelica, in numerosi testi. Si è mostrato che egli assume un atteggiamento dialogante e costruttivo nei confronti delle dottrine platoniche e aristoteliche, e che in molte circostanze le utilizza e le loda, nonostante le corregga mediante la dottrina cristiana dell'incarnazione del Verbo. Dal punto di vista di Cusano, infatti, le aporie a cui conducono platonismo e aristotelismo possono essere risolte soltanto mediante la concezione cristiana del *Deus Trinitas*.

Il Verbo, inteso in queste opere non come seconda Persona della Trinità, ma in virtù della sua funzione filosofica di mediatore tra finito e infinito, è così pensato da Cusano come l'*unica* forma *in-finita* delle varie forme: come, parimenti, *causa finale* e *causa efficiente* della creazione – così come la platonica

---

di una certa processualità e di una trasmissione, al punto che il termine veniva usato anche in luogo di *narrare* o raccontare qualcosa. Questo *tradere* rende possibile l'esplicazione dell'identico nel molteplice: «ed è Dio padre, che può esser chiamato unità o entità, perché con la sua onnipotenza necessita ad essere ciò che era nulla».

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ivi, p. 81.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> *De mente* I, 1, p. 113.

*anima mundi* e l'aristotelica natura discusse nel *De mente*. In quanto il Verbo è l'*unica* forma delle cose, Egli ne è inoltre *causa formale*, cioè, in senso platonico, *locus* degli esemplari delle cose – la sua conoscenza di tali esemplari è proprio la sua *Sapientia*; al contempo, il Verbo è la *causa efficiente* della creazione: quest'ultima è avvenuta per opera della volontà di Dio, che ha creato il mondo come un artigiano.

Non vi è dunque bisogno di postulare la platonica “necessità del complesso” come *intermedio* che necessariamente esegua la complessione delle cose poiché il mondo è stato creato per volontà di Dio, che, mediante il Verbo, opera nel mondo come sua causa *efficiente, formale e finale*.

## 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](mailto: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 cristão, islâmico, budista, judaico, etc.) - e tem uma consciência ou experiência mística. Contudo, para este recorte que pretendemos trabalhar neste texto, apresentamos, mesmo que heuristicamente, 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 cristã<sup>1</sup>. 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 negligenciada<sup>2</sup>.

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)<sup>3</sup> 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*<sup>4</sup> (1453) é tida aqui como um texto que

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

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

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>4</sup> 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 experimentar 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 olhar<sup>5</sup>.

## 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’<sup>6</sup> 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 Martinho 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 religiosa<sup>7</sup>. 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.

<sup>5</sup> De *visione dei*, h, Tractatus de visione dei ad abbatem et fratres in tegernsee, 1, linhas 7-11: “*orans imprimis mibi 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*”.

<sup>6</sup> Esse termo pertence a Enrique Dussel.

<sup>7</sup> 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 Aggsbach<sup>8</sup> era defensor de uma perspectiva mais afetiva.

O cerne da problemática dessa pesquisa encontra-se quando Nicolau de Cusa (1401-1464) em troca de cartas<sup>9</sup> com o abade do monastério beneditino de Tegernsee, Gaspar Aindorffer<sup>10</sup>, 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?*”<sup>11</sup>.

A primeira tentativa de responder a essa problemática se deu através de uma carta escrita por Nicolau, feita às pressas devido ter 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*<sup>12</sup>. 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” (*quiequid 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 doura 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 desejo<sup>13</sup> – para usar um termo que o próprio cusano traz no *De venatione sapientiae* (1462).

<sup>8</sup> Sobre a relação de Vicente de Aggsbach com Nicolau de Cusa, afirma Vansteenbergh (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”.

<sup>9</sup> 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).

<sup>10</sup> 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”.

<sup>11</sup> **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 attингere possit, et in ipsum immediate moveria ut ferri”.

<sup>12</sup> 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/>

<sup>13</sup> **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 vehitur 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 apprenhensum, 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 invisivelmente<sup>14</sup>. 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 dum forma experienciável (*experimentaliter*) até à sagrada obscuridade<sup>15</sup>. 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 chegassem 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.

<sup>14</sup> **CUSA A GASPARD AINDORFFER.** Brixen, 22 septembre 1452. In: VANSTEENBERGHE, 1915, p. 113: “Si igitur reperimus simplicem christianum, eum ad visionem uti Paulus rapi posse credimus: sed in raptus multi decipiuntur, qui imaginibus inherent, 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”.

<sup>15</sup> 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](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/RTF/article/view/27/23>>); partem da presença do termo *Manuductio* em *De conjecturis* (Parte I, n. 4) para refletir acerca sobre a via simbólica como caminho possível para o processo ensino-aprendizagem da filosofia.

também um quadro<sup>16</sup>, 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 quadro<sup>17</sup>, este que está no âmbito do sensível. Nicolau de Cusa no capítulo primeiro do *De visione dei* chama de *Theos*<sup>18</sup> aquele que tudo vê<sup>19</sup>. 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 Deus<sup>20</sup>, que é *theos*. Partindo desse pressuposto pode-se adentrar na investigação sobre esta via mística do olhar se fazendo necessário transcender à força das palavras<sup>21</sup>. 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 experienciárá, 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 um<sup>22</sup>. (*A Visão de Deus*, Prefácio, 3)

<sup>16</sup> 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*.

<sup>17</sup> 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)”.

<sup>18</sup> Sobre a discussão etimológica da palavra afirma 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 ἄρτος (‘Deus’) no verbo ἀπάντησις que significa ver com inteligência (ἀνατίκη), cuidar e olhar por (ἀνατίκη), 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 (ἀνατίκης) 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 aquela outra, 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 práxico-poiética 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 *haeceidade*”.

<sup>19</sup> 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 *eicona Dei*, uma imagem de Deus como vendo tudo”.

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

<sup>21</sup> **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.*

<sup>22</sup> **De visione dei**, h, praefatio, 3: *Hanc aliquo in loco, puta in septentrionali muro, affigetis circumstabilitisque 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 atônicos 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 estar narrando uma visão que ele tenha tido<sup>23</sup>, mas está criando um espaço que possibilitasse aos monges a experiência mística, diferentemente de Hildegarda que está narrando sua própria experiência mística<sup>24</sup>. Experiência essa que percebemos inclusive como que um êxtase<sup>25</sup>.

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. Percebemos 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 movente 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 afetiva<sup>26</sup>, devido não esbarrar apenas na sensibilidade do olhar e, sim, transcender a partir da admiração à especulação (*speculatio*), sendo assim, uma mística especulativa.

<sup>23</sup> 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 experimentando algum êxtase místico.

<sup>24</sup> 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 Hildegarde 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”

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> 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)<sup>27</sup>, num fragmento que é considerado uma variante do seu capítulo 12<sup>28</sup> 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 outro<sup>29</sup>. (*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”.

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

<sup>28</sup> 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 capitul 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 irreperserunt, sed a Nicolao inserta sunt; haec ita esse intellegemus, si ad ea, quae Nicolaus abbati monachisque Tegernseensibus scripsit [...], respexerimus: «... et inserui capitulum quomodo ex ymagine simul omnia et singula videntes, quam depictam habeo, quodam sensibili experimento ducamus ad mysticam theologiam...». Nihilo minus et capitul 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 uma in codicis omnibus praeter Bruxellensem, altera in Bruxellensi exstat».

<sup>29</sup> *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, quase 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 experienciaria, 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 contrária 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. Nossa corrente 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 appetit 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 senil<sup>30</sup>. (*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 contraído<sup>31</sup>. 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 contraidicamente 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-nossos-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 formáveis<sup>32</sup>. Deus é unidade simplíssima, ou seja, nele há distinção. Ouvir, ver, falar e ser em Deus é a mesmo. Em Deus tudo coincide:

<sup>30</sup> 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 amorose et laete, post dolorose et ira cunde, iam pueriliter, post viriliter, deinde seriose et seniliter.*

<sup>31</sup> O conceito de *Contractio* aparece definido por Nicolau de Cusa em **De docta ignorantia** (h, L. II, cap. IV, 116) quando afirma: “*Contractio dicit 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 universo e todas as coisas criadas.

<sup>32</sup> **De docta ignorantia**, w. L. I, cap. VIII, 22: “*Et est unitas quase 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 universitina, 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.<sup>33</sup> (*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 racional<sup>34</sup>. 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 carnais, 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 contracção<sup>35</sup>. (*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 possibilidade determinata actu hoc vel illud. Et infimus modus essendi est, ut res possunt esse, et est possibilis 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 ha 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, pluralidad, etc., [...].”

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

<sup>34</sup> *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 aeterna 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.*

<sup>35</sup> *De visione dei*, h, cap. VI, 17: *Agit autem intuitus tuus, ut considerem, quomodo haec imago faciei tuae eapropter est sic sensibiliter depicta, quia depingi non potuit facies sine colore nec color sine quantitate existit. Sed video non oculis carneis, qui hanc eiconam tuam inspiciunt, sed mentalibus et intellectualibus oculis veritatem faciei tuae invisibilis, 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 desligado<sup>36</sup> 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 julga<sup>37</sup> 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*<sup>38</sup> presente n’*A docta ignorantia* (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 separação<sup>39</sup>. No capítulo VI Nicolau de Cusa inicia um preâmbulo para a

<sup>36</sup> **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.*

<sup>37</sup> **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.*

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> 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 veladamente<sup>40</sup>. (*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 especular 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 Oppitorum*. 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 Oppitorum* é o muro que indica onde Deus está. Porém, cabe especular acerca do que seja essa coincidência que éposta como muro. No capítulo X do *De visione dei* é perceptível que Nicolau conduz o leitor para que comprehenda que Deus está para além do muro do paraíso. O muro circunda Deus, mas não é Deus. A *Coincidentia Oppitorum* não é Deus:

---

comparativa - *Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficulti 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).

<sup>40</sup> **D e 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 subinrat, 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.<sup>41</sup> (*A Visão de Deus*, cap. X, 42)

Em Deus todas as coisas coincidem, porém, Deus não é a *Coincidentia Oppitorum*, 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 ai 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)<sup>42</sup> 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 saber<sup>43</sup>. (*O deus escondido*, 1964, p. 440)

<sup>41</sup> **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.*

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> **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 *disproporção* 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”<sup>44</sup>. 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”<sup>45</sup>.

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.*

<sup>44</sup> *De coniecturis*, hIII, I, I, 5.

<sup>45</sup> *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 coïncidem 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<sup>46</sup>.

## 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**. 3<sup>a</sup> 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 – n°1 – 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

<sup>46</sup> *De visione dei*, h. VI, X, 42: [...]et ideo accidenti 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.

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. Ediditerunt 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.

NICOLAUS VON KUES. **A Douta 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.

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



## EL VALOR DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN EL PENSAMIENTO DE MARSILIO FICINO

[O VALOR DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA NO PENSAMENTO DE MARSILIO FICINO]

[THE VALUE OF THE MYSTICAL EXPERIENCE IN THE MARSILIO FICINO'S THOUGHT]

Andrea Paul

[a.paul@campus.ungs.edu.ar](mailto:a.paul@campus.ungs.edu.ar)

*Doutora em Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba (2016) e mestre em História da Arte pela Universidad Nacional de San Martín e pelo Instituto de Altos Estudios Sociales (2013). Atualmente é codiretora do Programa de Investigação sobre Filosofia Antiga, Medieval e Modernidade Nascente do Instituto de Ciencia de la UNGS. Professora assistente de Filosofia Antiga e Medieval (UNGS). Seu trabalho se concentra na Filosofia renascentista e na recepção do hermetismo a partir do Renascimento, particularmente no pensamento filosófico de Marsilio Ficino.*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2403](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2403)

Recebido em: 09 de junho de 2020. Aprovado em: 07/07/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 167-187  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2403](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2403)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Resumen:** En el presente artículo desarrollaremos el problema del amor y la mística en el pensamiento de Marsilio Ficino haciendo un recorrido por sus principales teorías: su cosmología y su concepción sobre la naturaleza humana, su teoría sobre la *prisca theologia*, vinculada a su defensa de una *pia philosophia* y, por último, el furor divino y la melancolía en sintonía con la experiencia mística. Asimismo, en este trabajo, desarrollamos el significado del amor en relación con la belleza, comprendiendo que el amor no es otra cosa que deseo de belleza y la belleza, por su parte, no es otra cosa que el esplendor de la bondad divina. Evaluaremos hasta qué punto en cada una de las teorías mencionadas, encontramos relación con la contemplación y la vía mística dirigida hacia el conocimiento de la divinidad. En suma, el objetivo principal del artículo es examinar el papel que juega el misticismo en el pensamiento de Marsilio Ficino.

**Palabras claves:** Misticismo. Neoplatonismo. Marsilio Ficino.

**Resumo:** No presente artigo desenvolveremos o problema do amor e da mística no pensamento de Marsílio Ficino fazendo um percurso pelas suas principais teorias: sua cosmologia e sua concepção sobre a natureza humana, sua teoria sobre a *prisca theologia*, vinculada à sua defesa de uma *pia philosophia* e, por último, o furor divino e a melancolia em sintonia com a experiência mística. Da mesma forma, neste trabalho, desenvolvemos o significado do amor em relação com a beleza, compreendendo que o amor não é outra coisa que desejo de beleza e a beleza, por sua vez, não é outra coisa que o esplendor da bondade divina. Avaliaremos até que ponto em cada uma das teorias mencionadas, encontramos relação com a contemplação e a via mística dirigida até o conhecimento da divindade. Em suma, o objetivo principal do artigo é examinar o papel que o misticismo desempenha no pensamento de Marsílio Ficino.

**Palavras-Chave:** Misticismo. Neoplatonismo. Marsílio Ficino.

**Abstract:** In the present article we will develop the problem of love and mysticism in the thought of Marsilio Ficino walking the path of his main theories: His cosmology and his conception of human nature, his theory of *prisca theologia*, linked to his defense of a *pia philosophia* and, finally, the *divino furore* and melancholy in tune with mystical experience. In this work, we develop the meaning of love in relation to beauty, understanding that love it is nothing else desire for beauty and beauty, on the other hand, is nothing other than the splendor of divine goodness. Furthermore, we will evaluate how , in each of the theories mentioned, find relationship with contemplation and the mystical path, towards the knowledge about diviniy. The objective of the article is to examine the role that mysticism plays in the Marsilio Ficino's thought.

**Keywords:** Mysticism. Neoplatonism. Marsilio Ficino.

## I. INTRODUCCIÓN

El presente artículo se encuentra inscrito en un trabajo mayor que está dirigido a estudiar las corrientes filosóficas en el Renacimiento italiano, particularmente el neoplatonismo florentino. Nuestra investigación se nutre, por lo tanto, de diferentes estudios realizados sobre la filosofía del Renacimiento. Posee dos aspectos importantes. Uno, más general, la tradición neoplatónica del Renacimiento florentino del siglo XV, y otro más específico: la interpretación que hace Marsilio Ficino (1433-1499) de los textos platónicos en relación con las enseñanzas cristianas y las doctrinas paganas. El primer aspecto nos sitúa en una escuela filosófica del Renacimiento como punto de partida para entender las singularidades de ese período histórico; el segundo, nos introduce en el sistema ficiánico y en la reorganización que lleva a cabo de las doctrinas antigua<sup>1</sup>. En esta ocasión nos centraremos en la relación entre el amor y la mística en el pensamiento del florentino, entendiendo que Ficino reconoce que el conocimiento de Dios y el amor a Dios son dos aspectos de una misma experiencia y que permiten el ascenso contemplativo del alma. Ahora bien, es importante tener presente la concepción ficiánica sobre la naturaleza humana para así comprender con mayor claridad dicha experiencia.

Con respecto al amor, la principal obra que Ficino dedica a este tema, es *El Commentarium in Convivium Platonis De Amore*. (1469). Compuesta por siete discursos, nos ofrece un horizonte amplio sobre la correlación que existe entre el amor y la belleza y cómo ambos incitan a las meditaciones divinas. Con respecto a la naturaleza humana, según el neoplatonismo florentino, el hombre nace para la contemplación o, que es lo mismo, para la unión mística con Dios. Este ejercicio espiritual es tan profundo que el hombre se vuelve imagen de Dios en el caso ficiánico; uno con Dios, para el neoplatonismo pagano en general. Nuestro objeto de estudio cobra sentido desde aquí; la mística ha sido entendida en términos generales como una experiencia que conduce al hombre a una vivencia integral de la verdadera realidad. Relacionada con el concepto de “contemplación”, la experiencia mística nos da así una “experiencia de lo absoluto”. No obstante, el conocimiento que se alcanza es considerado como “supradiscursivo”, es decir, está más allá de lo meramente racional o susceptible de ser conceptualizado. En el tratado *De sole*, Ficino sostiene que, “de tal suerte, nosotros, gracias a nuestras fuerzas, ascenderemos desde ésta [realidad sensible] a aquella [realidad divina], no con razonamientos pero sí mediante comparaciones deducidas de la propia luz”. La experiencia se inicia, pues, en este mundo, a partir de la belleza sensible que apunta y sugiere una belleza más perfecta, interpellando al hombre para que desee su encuentro. Es fundamental hacer hincapié en un punto, este “volver la mirada” hacia las esferas celestes y, principalmente, hacia Dios, no implica un alejamiento total de la actividad en el mundo. Lo que queremos decir es que, si bien el hombre nace para retornar a su “patria celestial”, para Ficino mientras dure su estancia en este mundo, debe y puede actuar en él, cumpliendo una doble misión divina: adorar la creación y gobernar el mundo, afirmación que surge luego de sus lecturas herméticas.

---

<sup>1</sup> La importancia del pensamiento neoplatónico fue profundizada por la figura de Marsilio Ficino a quien Cosme de Medici, por indicación de Plethon, confía no sólo la traducción de las obras completas de Platón sino también la dirección de la Academia. Es así que el movimiento neoplatónico emerge, como dice Panofsky, de: “un grupo selecto de hombres reunidos por la mutua amistad, un gusto común por el ingenio y la cultura humana, una veneración casi religiosa hacia Platón y una exaltada admiración por un sabio bondadoso y amable: Marsilio Ficino (1433-1499)” (Panofsky, 1984: p. 189).

Finalmente, para la relación entre el amor y la mística, debemos resaltar el arduo trabajo que Ficino realiza a propósito de la búsqueda de una concordia entre el cristianismo y el paganismo sentada sobre las bases de una religión universal cuyo carácter sustancial es la de corresponder con una *pia philosophia*. Asimismo y en sintonía con lo anterior, Ficino analiza de manera crítica la religión y la filosofía en su tiempo, arribando a la conclusión de que ambas están atravesando una seria crisis, consecuencia de la escisión de la razón y la fe, que convierte a la primera en *indicta* y a la segunda en *impia*. Justamente, el encuentro con las obras clásicas le ofrecen un andamiaje teórico y discursivo para emprender el camino de la reunificación de ambas en una docta *religio* o *pia philosophia*<sup>2</sup>. Del mismo modo, para alcanzar este fin, analiza y restaura una sabiduría pagana que convive con los pueblos más antiguos, en paralelo con las revelaciones judeo-cristianas y que, en su interior, a los ojos de Ficino, se despliega una *pia philosophia*

Partiendo del panorama esbozado, el eje principal de nuestra artículo estará dirigido a comprender el amor y la mística en el pensamiento de Marsilio Ficino basados en la hipótesis de que la experiencia mística atraviesa todos los problemas filosóficos presentados por él (cuestiones tales como la divinización e inmortalidad del alma, la centralidad del hombre en el universo, la piedad filosófica, las conexiones espirituales entre los grados del ser en constante unión con la divinidad, el furor divino, convergen en su búsqueda de unión mística con Dios). Para una mejor organización dividiremos el artículo en tres apartados, el primero ahondará sobre el objetivo concordante de Marsilio Ficino, el segundo sobre la concepción de la naturaleza humana y la organización jerárquica del universo. Finalmente, nos concentraremos en el tercer apartado en el desarrollo por una parte del furor divino y, por otra, en la relación divina entre el amor y el camino místico hacia Dios.

## II. CONCORDIA, RAZÓN Y FE

Ingresando en los albores del *Quattrocento*, Florencia protagonizaría la cristalización de nuevas concepciones referidas al universo, al hombre y a la naturaleza humana afianzada no sólo en fuentes medievales sino también en fuentes antiguas pertenecientes al horizonte occidental y oriental. Fueron los pensadores, los artistas y los literatos los encargados de ir más allá de la escolástica y generar el encuentro entre los diferentes períodos y las diferentes doctrinas, en varios casos ajenas al propio cristianismo imperante. El retorno a los antiguos, pues, fue el detonador que diseñó un nuevo *locus hermenéutico* dirigido a pensar al mundo, al hombre y a Dios en diálogo con las doctrinas que ya circulaban entre los intelectuales. De esta manera, el pasado, redescubierto, comenzó a fluir nuevamente en una corriente que vincularía concepciones medievales con perspectivas que podemos asumirlas como renacentistas. La recuperación de las obras antiguas, por lo tanto, es para los

---

<sup>2</sup> Una de sus obras más importantes, *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1482), hace explícita esta ambición reformadora y su intención de incidir sobre la crisis tanto en el campo filosófico como religioso. Para las referencias a *Theologia platonica*, indicaremos en adelante, junto con los números de libro y capítulo, las páginas de la edición bilingüe de Bompiani: Marsilio Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1482), edición latina de James Hankins, traducción al italiano de Errico Vitale, Milán, Bompiani, 2011.

renacentistas motivo para sus propias creaciones; algo que se puede ver con particular claridad en los escritos de Marsilio Ficino.

En consonancia con lo anterior, sostenemos que la cultura del Renacimiento en general y la filosofía en particular pueden entenderse como una confluencia, y en muchos casos un choque, de dos marcos culturales diferentes: el pagano y el cristiano. En virtud de esa confluencia ocurre inevitablemente una transformación tanto del cristianismo como de las teorías clásicas, transformación que es a su vez el comienzo de una revolución filosófica que en diversos sentidos prepararía a la Modernidad. Una clave para seguir y entender los debates más importantes del período nos la ofrecen los conceptos de “razón” y “fe”. Estos conceptos, precisamente, son tal vez la mejor ocasión para observar la transformación y renovación antes indicadas. En consecuencia, el platonismo, entendido en su sentido más amplio y el hermetismo en general, ofrece a los ojos de Ficino el modelo a seguir para la reunificación del saber y, en general, de la vida humana. Uno de los propósitos filosóficos fundamentales de Ficino, es la reunión de razón y fe, o, en otros términos, la destrucción de la impiedad (razón que excluye la fe) y la superstición (fe que excluye la racionalidad). Esta reunión, también llamada *pia philosophia*, debe entenderse como la respuesta de Ficino a una crisis cultural profunda y, en tal sentido, como parte “del plan divino de recuperación de la humanidad”. En efecto, las teorías ficiñianas están atravesadas por un espíritu sincrético que conecta al paganismo y al cristianismo de una manera armónica y coherente. Así, en el Proemio a la *Theologia platonica de immortalitate animorum*, nos dice:

Pienso que (y no es una fe vana) que la Providencia divina ha decretado que las mentes más perversas, las cuales no se rinden fácilmente frente a la sola autoridad de la ley divina, al menos se someterán a los argumentos platónicos, que apoyan plenamente la religión. Todos ellos que, de manera perversa, separan el estudio de la filosofía de la santa religión, finalmente reconocerán que cometan el mismo error que si se separa el amor del culto de la sabiduría misma, o la verdadera inteligencia del correcto ejercicio de la voluntad. (Ficino, [1482] 2011: I, 1, 4)<sup>3</sup>.

En suma, en este apartado, nos interesa subrayar el intento por parte de Ficino de promover la unión entre la religión y la filosofía defiendo la idea de que en las doctrinas antiguas se apreciaba el desarrollo de una *pia philosophia* que pregonaba tal unión. Esta filosofía piadosa se ve desplegada a través de las doctrinas de antiguos teólogos o mejor dicho en una *prisca theologia*. Los eslabones que componían esta cadena piadosa no sólo pertenecían a la teología cristiana y al pensamiento filosófico propiamente dicho, sino que también llegaba, como veremos, hasta el Egipto de Hermes y la Persia de Zoroastro: “Prisca gentilium theologia in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur”. (Ficino, [1474] 2005:

---

<sup>3</sup> “Reor autem (nec vana fides) hoc providentia divina, decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonicis saltē rationib⁹ religioni admodum suffragantib⁹ acquiescant et quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore vel intellegentiam veram a recta voluntate disiunxerit”.

XXIII)<sup>4</sup>. La antigua teología posee un valor capital en el pensamiento ficiano; no sólo tiene como objetivo restaurarla en el plano teórico sino también práctico. Su intención se encuentra desplegada en todas sus obras al fundamentar, por ejemplo, un argumento apelando a la voz de autoridad de los antiguos teólogos en simultáneo a la de los platónicos y teólogos cristianos. Podemos encontrarnos con más de cien alusiones al respecto, a modo ilustrativo traemos a colación la siguiente cita:

Que determinadas palabras posean un poder grande y muy preciso lo afirman Orígenes en el *Contra Celso* y también Sinesio y al-Kindi cuando discurren acerca de la magia. Lo mismo Zoroastro, que prohibió cambiar las palabras bárbaras. Y, otro tanto Jámlico. De igual modo los pitagóricos, siguiendo la costumbre de Febo y de Orfeo solían llevar a cabo ciertas cosas maravillosas con sus palabras, con los cantos y los sonidos. Asimismo los antiguos doctores hebreos dedicaron una particular atención a estas cosas y todos los poetas cantan que con los versos se consiguen admirables efectos. (Ficino [1489] 2006: p. 149)

Ficino se propone, de este modo, reconstruir una tradición milenaria que, a su juicio, contenía en sus doctrinas la prefiguración del advenimiento del cristianismo; incorporando la genealogía de los los *theologi veteres*, además, dentro de la unidad sapiencial de la religión universal. En tal sentido, Miguel Ángel Granada en su obra *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes* (2000), observa que Ficino legitima la presencia de la antigua teología en su tiempo a través de cuatro motivos. En primer lugar, la comprensión de la antigua teología como portadora de doctrinas que anuncian el advenimiento del cristianismo asimilándola al Antiguo Testamento en dos de sus funciones: preparar a la humanidad para la verdad cristiana y revelar la existencia de la providencia divina. En segundo lugar, la *prisca theologia* es concebida como una *sapientia* en la que el conocimiento racional de la divinidad y su contemplación se articulan dando lugar a un culto piadoso. Este motivo se relaciona inmediatamente con el tercero, pues, es justamente la restauración de la *prisca theologia* la que permitiría establecer finalmente la verdad ante la “impia filosofía”<sup>5</sup>. En *Theologia platonica de immortalitate animorum* sostiene que “desde el momento que los antiguos teólogos conocían esta verdad, siempre han unido el amor por la filosofía con la piedad religiosa. En

---

<sup>4</sup> “La antigua teología gentil, en la que Zoroastro, Hermes Trismegisto, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras estuvieron de acuerdo, fue contenida totalmente en la obra de nuestro Platón”. Esta secuencia doctrinal, conocida como *prisca theologia* reuniendo en ella en Grecia, Orfeo, Pitágoras y Platón; en Persia, Zoroastro; y en Egipto, Hermes Trismegisto. Representa una suerte de “profecía” que si bien, “no formula explícitamente el contenido de los dogmas fundamentales del cristianismo, los alumbría como figura y como preparación racional de la verdad evangélica, como discurso teológico-racional que no está en contradicción con el cristianismo, sino que lo anticipa y prepara” (Granada, 2000, p.130).

<sup>5</sup> La *prisca theologia*, como feliz unión de doctrina y religión, como *pia philosophia* y *docta religio*, permitía en opinión de Ficino establecer la verdad de la religión ante la impia filosofía contemporánea escindida de la religión, una filosofía que es fundamentalmente el aristotelismo en versión averroísta y alejandrista, que por un lado elimina la religión al negar con la inmortalidad del alma la providencia divina y por otro la reduce a “fábulas de viejas”, esto es, a mentiras urdidas por el legislador con una finalidad meramente política. (Granada, 2000 p. 132)

un principio, la filosofía de Zoroastro, como atestigua Platón, no era más que piedad llena de sabiduría y culto divino.” (Ficino, [1482] 2011: XII, 1, 1073)<sup>6</sup>.

Finalmente, como último motivo, es importante destacar que Ficino defendía la creencia de que la traducción e interpretación de las obras clásicas respondían a un mandato divino, ya que ello permitiría la culminación de la impiedad filosófica (por la sola predicación de la fe no era suficiente). La providencia divina, entonces, exigiría la restauración de la *prisca theologia*, de sus doctrinas en el Renacimiento, para establecer una reforma espiritual capaz de superar la crisis; “he sido destinado por Dios a este trabajo”, sostiene Ficino, esto es a que esta teología salga a luz.

En suma, consideramos que en su búsqueda de enseñar cuáles son los caminos hacia la unión mística con Dios, Ficino halla en las doctrinas presentadas por los antiguos teólogos, las herramientas teóricas que complementaría con las doctrinas cristianas y neoplatónicas para justificar tal unión en pos del plan divino para la recuperación de la humanidad. En efecto, Ficino apela necesariamente a la reunificación de la razón y la fe, del paganismo y del cristianismo, porque considera que es por este camino que el hombre logrará alcanzar el conocimiento profundo de la realidad. Sólo la Filosofía unida a la Religión harán, para nuestro autor, posible tal objetivo, es por tal motivo que insiste en lo siguiente, “Puesto que la filosofía es definida por todos como el amor y la devoción a la verdad y a la sabiduría, como quiera que la verdad y la sabiduría son, en sí mismas, tan sólo Dios, de ello se deduce que la legítima Filosofía no es distinta de la verdadera religión y que la legítima religión es exactamente lo mismo que la verdadera filosofía” [Ficino, 2009: CXXIII, p.186]

### III. LA NATURALEZA HUMANA Y EL UNIVERSO ESPIRITUALIZADO EN MARSILIO FICINO

El tema central de la *Teología Platónica* es sin duda la interioridad del hombre, su alma y con ella la inmortalidad, pues el alma es “señora del cuerpo” afirmándose en una actividad puramente libre y autónoma frente al mismo. Ficino en esta obra, además, hace hincapié en la infelicidad del hombre en tanto es consciente de una falta, es consciente de no estar en su “patria celestial”. En efecto, sólo al hombre le ha tocado en suerte, sostiene Ficino, junto a la miseria de su finitud la angustiosa conciencia de su límite inexorable. En tal sentido, el primer capítulo del *Liber primus* de la *Teología platónica* se titula “Si el alma no fuese inmortal, ningún ser viviente sería más infeliz que el hombre”. Al respecto, Ficino dice lo siguiente:

---

<sup>6</sup> “Cum haec theologi prisci cognoscerent, philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt. Principio Zoroastris philosophia (ut testatur Plato) nihil eran aliud quam sapiens pietas cultusque divinus. Mercurii quoque Trismegisti disputationes omnes a votis incipiunt et in sacrificia desinunt. Orphei etiam Aglaophemique philosophia in divinis laudibus tota versatur. Pythagoras a matutino hymnorum sacrorum cantu philosophiae studia incohabat. Plato non in dicendo solum, sed etiam in cogitando exordiri a deo praecipiebat in singulis atque ipse semper exordiebatur a deo”.

Porque el hombre, a causa de la inquietud del espíritu, de la debilidad física y de la necesidad que tiene de todo, lleva una vida en la tierra más dura que cualquier bestia, si la naturaleza hubiera fijado en su vida el mismo límite que se estableció para la vida de otros seres, ningún animal sería más miserable que el hombre<sup>7</sup>. (Ficino, [1482] 2011: 2).

La antropología ficiniana cuenta con la particularidad de no concentrarse en una sola obra sino, más bien, se despliega en casi todas. Esto nos permite reconstruir su concepción de naturaleza humana teniendo en cuenta el trayecto de sus lecturas. En ellas se entiende que si bien la vida contemplativa es la meta última del hombre, ello no significa que sea la única. La vida activa es, también, parte importante del hombre, en tanto ambos, la vida activa y la vida contemplativa son fundamentales para alcanzar el objetivo mayor que es la unión con Dios<sup>8</sup>. Estas dos vidas, o dos fuerzas, descubren su punto de encuentro en un aspecto fundamental del hombre, esto es, el de cumplir con su rol vinculante que enlaza, por decirlo de esta manera, las diferentes esferas ontológicas, demostrando sus conexiones espirituales en un fluir que está garantizado por la Bondad y la Belleza de Dios. En esto, justamente, radica la dignidad del hombre en la medida en que es el centro de la realidad como fuerza activa que vincula la realidad sensible con el universo todo en la búsqueda del conocimiento divino; allí donde haya una tierra el hombre es su señor, sostiene, siendo un dios en la tierra no se debe considerar “menos divino porque este rodeado de un frágil cuerpo”. Esto se puede ver particularmente en el arte; en efecto, dice Ficino, “[e]n la obra de arte se puede apreciar cómo el hombre es capaz de utilizar cualquier materia cósmica en todos los sentidos, como si todo estuviera sujeto a él” (Ficino, [1482] 2011: XIII, 3, p. 1226)<sup>9</sup>. Así, encuentra su lugar en el universo en tanto administrador o “émulo de Dios en las artes y en los gobiernos”. Sostiene Ficino: “Cosa admirable las artes humanas por sí mismas todo lo que la naturaleza crea, como si no fuésemos los esclavos de la naturaleza sino sus émulos, zeuxis pintó uvas con un arte tan notable que atraía a los pájaros. En una palabra, el hombre imita todas las obras de la naturaleza divina y ejecuta, corrige perfecciona las obras de la naturaleza inferior”. (Ficino, [1482] 2011: XIII, 3, p. 1226)<sup>10</sup>.

Para Ficino existe una relación mágica entre el pensamiento y el mundo que lo conduce a la transformación del mismo, a la transformación real del mundo dirigido por el deseo de conocer a Dios. Así observamos que en *De Amore* sostiene: “preguntas qué es el amor de los hombres. Es el deseo de engendrar en lo bello para conservar la vida eterna en las cosas mortales” (Ficino, [1469] 1994, VI, 11, 159). En Ficino, en definitiva, el mundo que participa del esplendor divino, puedo

<sup>7</sup> “Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam duriorem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque ceteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine”.

<sup>8</sup> Esto nos ayuda a sostener que Ficino no sólo fue un neoplatónico ferviente sino también un fiel representante del hombre renacentista. Es legítimo que Ficino sostenga su visión platónica del hombre relacionado con la inmortalidad y divinidad del alma, pero en un contexto donde se entendía al hombre como un ser activo en-el-mundo es válido también que afirme su participación en él como algo admirable en sí mismo. Un artículo interesante para este tema es el de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz, “El potencial liberador de la imagen (fantasía e imaginación en Marsilio Ficino) [Cuadernos sobre Vico, 17-18, 2004-2005, pp. 383-411. ISSN 1130-7498] y el de Nathab, Elías, “Marsilio Ficino, o la humanización de lo divino”, Diánoia, vol. 30, N° 30 (1984), pp. 267-281.

<sup>9</sup> “In iis artificiis animadvertere licet, quemadmodum homo et omnes et undique tractat mundi materias, quasi homini omnes subiiciantur”.

<sup>10</sup> Citado y traducido por Miguel Granada en su obra *Cosmología, Religión y política en el Renacimiento, Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo*, referido a la naturaleza humana y las artes, (Granada, 1998 : p.160)

conducirnos, en una primera instancia, a encontrar el camino para conocer a Dios y así la verdadera naturaleza de las cosas.

Benditos son los seres celestiales, que conocen todas las cosas, como si estuvieran iluminadas. Libres de cuidado están las bestias, que no comprenden absolutamente nada, como si estuvieran en la oscuridad. Llenos de ansiedad e infelices se encuentran los hombres que, entre ambos, andan a tientas, tropiezan y se empujan en una nebulosa. Tan sólo la divina luz puede otorgarnos la verdad y la felicidad, mediante los frutos de la devoción y el don de la gracia. (Ficino, Las cartas de Marsilio Ficino, carta 83, pp. 139-140)

Es interesante subrayar una cuestión, la relación entre el hombre y el universo, entre el macrocosmos y el microcosmos<sup>11</sup>, cumple una función importante en el pensamiento de Ficino, esto es, explicar y justificar el lugar que ocupa el hombre en el universo. Si nos remitimos principalmente a algunos capítulos de *Theologia platonica* (el Libro XVIII es un claro ejemplo) y algunos capítulos del *De amore*, o *De vita*, podemos observar la insistencia de Ficino en pensar un universo dinámico que posee un movimiento continuo y jerárquicamente organizado. Esto le sirve de base, además, para explicar, por un lado, que cada esfera ontológica, según el grado de su perfección, cumple una determinada función en este engranaje cósmico y divino y, por el otro, que se encuentran interrelacionadas por fuerzas y afinidades internas que le imprimen un movimiento y una comunicación perenne. Esto quiere decir que existe una “una corriente ininterrumpida de energía sobrenatural, que fluye de arriba a abajo y revierte de abajo arriba, formando así un *circuitus spiritualis*” (Cfr. Ficino, IX, 4). De ahí que se conciba como un organismo vivo<sup>12</sup> y organizado sistemáticamente (Cfr. Kristeller, 1970:64). En el segundo discurso del *De amore* sostiene, “La potestad divina que se eleva por encima de todo infunde benignamente su rayo, en el cual está la fuerza fecunda de crear, todas las cosas, a los ángeles y espíritus por ella creados. (...). He aquí por qué esta pintura toda

<sup>11</sup> Si nos abocamos estrictamente al neoplatonismo renacentista, observaremos que, con respecto a la noción de microcosmos, asistimos a lo que podemos denominar “giró semántico”, en el cual confluyen nociones clásicas y medievales, cristianas y paganas, pero, por sobre todo, fórmulas herméticas que le confieren un significado distinto frente a las conocidas hasta ese momento; siendo una de las fórmulas *nexus dei et mundi*. Desde este lugar, la idea del hombre como microcosmo no descansa en una mera analogía respecto a la función del macrocosmos, por el contrario, su función imita a Dios, entendiéndolo, de este modo, como un segundo Dios en el mundo.

<sup>12</sup> Por ello, las imágenes que Ficino elige para describir el universo son la de un “organismo vivo” y la de un *divinum animal*, a las que vincula con la de una circunferencia de cuyo centro emana fuerza y poder, esto es, emanan rayos que garantizan su unidad. Lo señala Schiavone al presentar la *Teología platónica*: “En el vocabulario ficiánico son frecuentes, de hecho, los términos *ens*, *essentia*, *esse*. Pero el alcance especulativo y el significado histórico de tal perspectiva se complica con la introducción de otro concepto, verdaderamente esencial, el de la *unitas*, por la cual, al lado de una ontología general de lo finito se pone una metafísica del absoluto a la luz de la relación dialéctica uno-múltiple. Como consecuencia el concepto del *unum supra ens* o de la *unitas* como *principium rerum* implica la distinción entre la *ratio ens* y la *ratio unitatis*” (Schiavone, Michele, “Introduzione” en Ficino, Marsilio, *Teología platónica*, traducción de Michele Schiavone, Bologna, Zanichelli, 1965). Citado y traducido al castellano por Priani, Ernesto en “Vocetur unitas. Un argumento en pro de la unidad en Marsilio Ficino”, en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velásquez (comp). *Fuerzas y dinámicas: de la metafísica a la física*. México, UNAM, FES, Acatlán, p.84.

entera del mundo, que vemos, brilla con una claridad especial en los ángeles y en los espíritus (Ficino, [1469] 1994, V, 4, 95)

En la cima o centro de la jerarquía universal, por tanto, ubicamos a Dios, aquella unidad perfecta, aquel acto puro que es la verdad de todo lo que existe. El Dios ficiniano, así, es *uniformis* y *omniformis actus*, pero no *motus*<sup>13</sup> (Cfr. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, p. 191). Sostiene Ficino en *De amore*:

Al principio Dios crea la sustancia de esa mente, que llamamos esencia. Esta, en el primer momento de su creación, es informe y oscura, pero, porque nació de Dios, por un cierto deseo innato, a Dios su principio se vuelve. Vuelta hacia Dios es iluminada por su rayo. Y es por el resplandor de aquel rayo que su deseo se enciende. Y encendido, se une enteramente a Dios, y al unirse es formada, pues Dios que todo lo puede, imprime en la mente que a él se une la naturaleza de todas las cosas que deben ser creadas. En aquélla entonces se pintan de un modo espiritual, por así decir, todas las cosas que percibimos en los cuerpos. Allí se generan las esferas de los cielos y de los elementos, las estrellas, la naturaleza de los vapores, y las formas de las piedras, de los metales, de las plantas y de los animales. (Ficino, [1469] 1994, I, 3, 11)

En suma, la cosmología ficiniana comprende un universo en cuyo centro se encuentra el bien, como la perfección interna del mismo, y la belleza, la perfección manifiesta, en la periferia. Debemos entender que tanto la belleza como el bien corresponden, ambos, a la misma naturaleza divina, esto es a Dios y su magnificencia, “¿[q]uién negará llamar merecidamente a Dios el centro de todas las cosas, puesto que en todo es íntimamente uno, simple e inmóvil?” (Ficino, [1469] 1994, II, 3, 27)<sup>14</sup>. Cada una de las esferas ontológicas que comprenden la realidad ficiniana, están vinculadas entre sí a través de ciertas conexiones espirituales gracias al esplendor de la bondad divina, esto es, gracias a la belleza que penetra en todas las esferas de ser: “la gracia de este mundo y este ornamento es la belleza a la que el amor, [dice Ficino] desde el momento en que nació, atrajo y condujo de una mente antes deformé a una mente hermosa. Tal es la condición del amor, que rapsa las cosas para la belleza y une lo deformé a lo hermoso” (Ficino, [1469] 1994, I, 3, 11). En suma, tal como nos dice Ficino, “este universo es como un animal y que está animado de un manera mucho más intensa es algo que demuestran no sólo los razonamientos platónicos sino también el testimonio de los astrólogos árabes” (Ficino [1489]2006: p. 96)

A propósito de ello, surge un nuevo concepto en la filosofía ficiniana: el de *spiritus*. El alma, al percibir el mundo, lo que abstrae de él es su *spiritus* (Thomas Moore, 2009, p. 51). Es el *spiritus* quien se encarga de comunicarle al cuerpo las fuerzas del alma. Así, tanto el macrocosmos como el microcosmos, tienen un cuerpo, un alma y un espíritu. Pensar, entonces, en las conexiones entre los

<sup>13</sup> El centro de un círculo es un punto único, indivisible, estable. De éste parten muchas líneas, divisibles y móviles hacia la circunferencia, semejante a ellas. Esta circunferencia divisible gira sobre el centro, como punto cardinal. Y la naturaleza del centro es tal que aunque es uno, indivisible e inmóvil, se encuentra sin embargo en muchas, incluso en todas las líneas divisibles e inmóviles, puesto que en una línea en todas partes hay un punto. (Ficino, [1469] 1994, II, 3, 26-27)

<sup>14</sup> Ficino sostiene que fueron los antiguos teólogos quienes “pusieron la bondad en el centro y la belleza en el círculo. A la bondad en un sólo centro y en cambio a la belleza en cuatro círculos. El único centro de todo es Dios, y los cuatro círculos en torno a Dios son la mente, el alma, la naturaleza y la materia” (Ficino, [1469]1994, II, 3, p. 26).

diferentes grados ontológicos, es pensar también en el *spiritus*<sup>15</sup>. En *Theologia platonica*, por su parte, lo define así: “el alma, siendo purísima, se acopla a este cuerpo denso y terrestre, que le es tan lejano, por mediación de un corpúsculo muy sutil y luminoso, llamado *spiritus*, generado por el calor del corazón en la parte más tenue de la sangre desde donde penetra en todo el cuerpo” . (Ficino, [1482] 2011: VI, 6, 548)<sup>16</sup>. Esto mismo es anuncio previamente en *De amore*: “En nosotros, evidentemente, hay tres partes: alma, espíritu (*spiritus*) y cuerpo. El alma y el cuerpo, de naturaleza muy diferente entre sí, se unen por el espíritu (*spiritus*) intermedio, que es un cierto vapor muy tenue y transparente (...). De aquí, difundido por todos los miembros, toma las fuerzas del alma y las comunica al cuerpo. (Ficino, [1469] 1994, VIII, 6, 134)

Entendiendo como está organizado el universo y la concepción de naturaleza humana, podemos comprender por qué el hombre, para el neoplatonismo florentino, se presenta como aquel que genera el vínculo con el mundo; el hombre es una creatura extraordinaria en el sentido de ser la “imagen viviente de Dios en el mundo”; en tal sentido, es un milagro digno de veneración, como dice Marsilio Ficino a propósito de su lectura del corpus hermético. Particularmente para Ficino, el hombre es “el centro espiritual del mundo, representado como “ojo del mundo”, espejo del universo que vuelve consciente la imagen de Dios manifiesta en todas partes (cfr Nathan). En otras palabras, el hombre no sólo es una “creatura privilegiada de la economía del universo”, sino también la única vía de acceso a la más profunda verdad del ser. (Garin, Marsilio Ficino y el platonismo, p. 62). En *Teología platónica*, podemos leer algunos pasajes en donde la condición dual del hombre, entendido en su forma “material-espiritual”, lejos de convertirlo en un ser “incompleto” le otorga una posición intermedia como espejo del mundo. En suma, el hombre, entonces, por su acción en el mundo, lo gobierna, es un Dios terrestre y divino, “es precisamente por ello divinísimo porque incluso en la hez terrestre ejecuta obras tan divinas y mientas gobierna lo inferior no se aleja de lo superior”. (Ficino, [1482] 2011: XIII, 3).

Finalmente, para concluir es importante recordar que Ficino insiste en definir al hombre, específicamente como alma<sup>17</sup>, *homo est animus*, sostiene en *De amore* . Dejando en claro, en varias obras, esta cuestión, afirma que no hay que dejar de lado el cuerpo y el espíritu, pues mientras dure

<sup>15</sup> “el término “espíritu” para hablar de un fantasma, de la calidad expansiva de un equipo de fútbol seguro de sí (...) de una época histórica, de lo que nos mueve a la acción-decimos “me movió el espíritu”. Sin embargo, algo muy importante y confuso, es que en la tradición platónica y posteriormente en los escritos de Ficino, nosotros identificamos al “espíritu” con la región más alta del triple cosmos: cuerpo, alma y espíritu (Moore, 2009: pp. 60-61). También ver A Corrias, «Imagination and Memory in Marsilio Ficino’s Theory of the Vehicles of the Soul», *The International Journal of the Platonic Tradition*, 6, 2012, pp. 81-114

<sup>16</sup> “Anima ipsa, ut vera philosophia docet, cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distanti non aliter quam per tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus, a cordis calore genitum ex parte sanguinis tenuissima, diffusum inde per universum corpus”.

<sup>17</sup> No obstante, el hombre verdadero no es aquel cuya vestimenta mortal nos engaña, sino más bien es alma, pues “sólo quien ve el alma ve al hombre”. Dice Ficino en *De Amore*, “el hombre genera, se nutre, crece, corre, se levanta, se sienta, habla, crea obras de arte, siente y entiende. Y todas estas cosas las hace verdaderamente el alma misma. Por tanto, el alma será el hombre”( Ficino, 1994, p. 70). En suma, *homo est animus*; Como sostiene en una de sus cartas: “Con frecuencia, Giovanni, me he buscado a mí mismo. Primero, he tocado mi pecho con las manos y, a menudo, he contemplado este rostro en el espejo; pero nunca pude decir que me había tocado a mí mismo en el primer caso, ni visto en el segundo. Porque cuando me busco a mí mismo, ciertamente, no estoy buscando a otro que a aquel que busca. En verdad, es exactamente el mismo Marsilio el que busca y a quien se busca. ¿Quién emprende la búsqueda? Aquel que desea descubrir ¿Quién desea descubrir? Aquel que sabe que hay algo que merece ser buscado”. (Ficino, 2009: XXXVIII, p. 93)

nuestra estancia en este mundo, debemos generar una convivencia armónica entre los tres aspectos que componen la naturaleza humana. Ahora bien, también hace hincapié en la misión divina que posee el hombre, esto es, adorar y gobernar en el mundo<sup>18</sup>. Cumpliendo con dicha misión, cumpliendo con su rol vinculante, sostiene Ficino, “la divina luz puede otorgarnos la verdad y la felicidad, mediante los frutos de la devoción y el don de la gracia” (Ficino, 2009: LXXXIII, pp. 39-140). De ahí que, para comprender la experiencia mística que el hombre puede iniciar, es fundamental entender qué lugar ocupa en este universo espiritualizado.

#### IV. EL FUROR DIVINO Y LA MÍSTICA DEL AMOR

##### A. EL FUROR DIVINO, LA MELANCOLÍA Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA

En una epístola escrita en 1457 y dirigida a Peregrino Alio, Ficino introduce el problema del furor divino en el ámbito del neoplatonismo florentino. En ella concibe el *divino furore* como una suerte de entusiasmo o locura iniciado por la divinidad. El hombre durante este “trance”, puede percibir aquellos susurros de la divinidad -“voices divinas”- que transmitiría a su auditorio aunque su experiencia totalmente de manera discursiva, dice Ficino, “algunos movimientos bastante excitados y afectados, muy ardientes, pueden servir de prueba de que, allí donde tus escritos los expresan, estás inspirado por ese furor, por así decirlo, y arrebatado por él hasta lo más hondo” (Ficino, [1457] 1993: 9)<sup>19</sup>.

Una de los interrogantes que surgen cuando nos adentramos en el problema de la mística ficiniana es si podemos vincular el “arrebato divino” con la experiencia mística o entender la experiencia mística como una suerte de furor divino. Para arribar a una clara respuesta debemos

<sup>18</sup> Esta espiritualidad lo lleva a desarrollar un poder muy importante, a saber, el de mantener la continuidad de dichos vínculos, administrar el mundo, mantener su orden y, en tal sentido, es un milagro digno de veneración, como dice Marsilio Ficino a propósito de su lectura del corpus hermético. En consonancia con lo anterior, lejos de pensar su estancia en este mundo como un mero amargo pasaje, sostiene la necesidad de la encarnación del alma en el cuerpo, para que ésta cumpla una doble misión cósmica, a saber, adorar la creación y administrarla. Es desde este lugar, en donde Ficino encuentra en las obras herméticas las bases teóricas para explicar y justificar la condición dual de la naturaleza humana y la doble misión cósmica que posee (adorar y administrar la creación), pues retoma los pasajes herméticos que aluden a ello, por ejemplo en *Asclepio* podemos encontrar lo siguiente: “Así pues, habiéndolo hecho *ousiodes* y habiendo advertido que este no podía estar atento a todas las cosas a menos que lo revistiera de una envoltura mundana, lo recubrió de una casa corpórea y prescribió que todos fueran así (...) así, pues, conforma al hombre de alma y cuerpo, esto es: de una naturaleza eterna y una mortal, a fin de que el viviente, así conformado, pueda satisfacer ambos orígenes suyos: no solo admirar y adorar las cosas celestes sino también habitar y gobernar las terrenales.”(Asclepio, *Asclepio. Un Texto sapiencial*, C. D'AMICO, (coord), Filo UBA, Buenos Aires , 2016, VIII, 39)

<sup>19</sup> Un artículo muy interesante sobre este tema es el de Sebastiano Gentile, “In margine all’epistola ‘De divino furore’ di Marsilio Ficino, *Rinascimento*, XXIII (1983), pp. 33-77. Un poema de Giovanni Marrasio dirigido a Leonardo Bruni es, tal vez, el primer conocimiento que tenemos de la introducción del tema sobre el furor divino en el Renacimiento. Sin embargo, fue recién con Ficino que esta temática se impuso en la cultura del siglo XV y, en consecuencia, en el pensamiento florentino. Como hemos dicho ya varias veces, Ficino hereda de todo el neoplatonismo posplotiniano, particularmente de Jamblico y de Proclo, la relación con las prácticas teúrgicas. Las bases teóricas sobre las cuales Ficino construye la doctrina del divino furore, involucran, además de los diálogos platónicos, el hermetismo, la prisca theología y la mística neoplatónica.

tener en cuenta dos cuestiones: a saber, Ficino le confiere un carácter místico-religioso al significado del furor divino y para el neoplatonismo, en general, la filosofía comprende, además, un proceso de iniciación que consiste en una elevación intelectual más allá del conocimiento racional, esto es, una vivencia mística.

Para el florentino, la filosofía no requiere únicamente para su praxis un pensar racional, sino que combina la meditación, la vivencia intuitiva y la racionalidad en su objetivo de comprender la totalidad de la realidad. En efecto, el filosofar, para Ficino, nos invita a sumergirnos en las profundidades del ser, aproximarnos a los enigmas que nos invaden y comprender la espiritualidad del mundo de una forma vivencial, esto es, en última instancia, una invitación para “ver con los ojos del alma” lo que es verdaderamente nuestra realidad. El furor divino, en consecuencia, podría ser entendido como una experiencia mística, pues, involucra un conocimiento supra discursivo y el contacto con la divinidad en una escala que va desde la locura poética hasta el furor amatorio<sup>20</sup>. En este sentido, podemos afirmar que el furor divino es principio del regreso místico del alma a Dios y, el poeta, por ejemplo, se convierte así, en un *medium* transmisor de una “comunicación superior”.

En otro orden de cosas, nos preguntamos, asimismo, qué sucede en el caso del autoconocimiento que postula Ficino; es decir, el saber de nuestra propia historia astral, ¿existe una relación con la experiencia mística? A su juicio, el autoconocimiento inicia en el momento en el que es develado el mapa de nuestras estrellas y, así, emerge un saber de la predisposición del alma para recibir las influencias planetarias. Nos aproximamos, de este modo, al hombre saturnino, aquel que está sometido a las influencias del astro Saturno y desarrolla en su ser un carácter melancólico<sup>21</sup>; hallándose, de alguna manera, en un estado de “trance” en el cual se pierde en las profundidades del saber buscando resolver los enigmas que le presenta la realidad. Resumidamente, tanto el furor como la melancolía atraviesan, en algún punto, un camino ontológico ascendente, garantizado por la experiencia mística y así, acercan al hombre a la divinidad. Con respecto a la melancolía Ficino, fomentó una imagen de Saturno que expresa sus aspectos sobresalientes: por un lado, el malvado y triste; por el otro, el profundamente pensativo. Acentúa claramente el segundo aspecto y, de esta manera, vincula el astro de la contemplación sublime con la genialidad humana<sup>22</sup>. Sostiene Ficino en *De Vita*:

---

<sup>20</sup> El alma asciende a través de los cuatro furores: el poético, el sacerdotal, el profético y, finalmente, el erótico, hacia la contemplación de la divinidad. Para mayor información sobre las escalas del furor divino *cfr* Paul, Andrea "De divino furore: el arrebato divino y la mística neoplatónica. El poeta como *priscus theologus* en el pensamiento de Marsilio Ficino." *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, no. 12, 2018, p. 51)

<sup>21</sup> Las causas que hacen que los hombres de letras sean melancólicos son de tres tipos principales: la primera celeste, la segunda natural, la tercera humana. Celeste porque, según los astrónomos, Mercurio, que nos invita a buscar las ciencias y las artes, y Saturno, que hace que seamos perseverantes en esta búsqueda y que, una vez alcanzadas, las conservemos, son en cierto modo fríos y secos (...) Y, precisamente así (es decir, fría y seca), es, según los médicos, la naturaleza melancólica. Y de esta misma naturaleza hacen partícipes, en principio, Mercurio y Saturno a los estudiosos de las letras y a sus seguidores y se la conserven y aumenten día tras día (Ficino [1489] 2006: p. 26) "Ut autem litterati sint melancholici, tres potissimum causarum species faciunt : prima coelestis, secunda naturalis, tertia est humana. Coelestis quoniam Mercurius, qui ut doctrinas investigemus invitat, et Saturnus qui efficit ut in doctrinis investigandis perseveremus inventasque servemus, frigidi quodammodo siccique ab astronomis esse dicuntur [...] qualis est natura apud medico melancholica, eandemque naturam Mercurius ipse Saturnusque litterarum studiosis eorum sectatoribus impartiunt ab initio ac servant augentque quotidie" (Ficino, [1489] 1989: pp. 112).

<sup>22</sup> En resumen, Ficino intentó contrarrestar el estado melancólico desde la medicina, la filosofía y la astrología, tres áreas del saber que se ocupan de los influjos de Saturno. Saturno, por su parte, como el astro sublime de la especulación,

Es indudable que del mismo modo que en los ojos puros y fijos en la luz revierte al instante su fulgor, brillado en los colores y en las figuras de las cosas, así, cuando la mente se ha purificado con una disciplina moral de todas las perturbaciones corporales y está orientada por un amor religioso y ardentísimo hacia la verdad divina, es decir, al mismo Dios, al instante, como dice el divino Platón, la verdad penetra en la mente divina y se despliega con felicidad suma las verdaderas razones de las cosas que están contenidas en ella y sobre las que todas las cosas se fundamentan. (Ficino, [1489]2006: p.49).

Ahora bien, en la medida que el humor melancólico es resultado del influjo de los astros sobre la naturaleza de los individuos el intento por “domesticar” la melancolía equivale a un ejercicio de la voluntad y la libertad singular que le permite al hombre “vencer” el determinismo astrológico. Sin embargo, este intento no corta el lazo que une al hombre con su ascendencia astral, sólo limita algunos de sus aspectos. Es decir, el hombre puede elegir dedicarse a la vida intelectual o no, puede abocarse a los estudios de lo que está más allá del mundo que lo rodea o sólo contemplar lo sensible. Es esta libertad la que lo conduce a conformar su vida dentro del determinismo astrológico, aunque esto en sí mismo aparente una contradicción. En ese sentido, se sostiene que, “allí donde se lleva la asidua intención del alma, allí acuden los espíritus (*spiritus*) que son vehículos e instrumentos del alma” (Ficino [1469] 1994: VI, 9, p. 145.).

## B. LA ERÓTICA FICINIANA ¿UN EROTISMO ESTÉTICO?

“Por tanto, ilustres amigos, amemos a este Dios porque es el más bello, imitémosle porque es el mejor, venerémosle porque es el más feliz, para que por su clemencia y generosidad nos conceda la posesión de su belleza, bondad y felicidad” (Ficino, [1469] 1994: V, 13, p.118). Con estas palabras cierra el quinto Discurso del *De amore*, nos parece conveniente iniciar el último apartado de nuestro artículo con ella ya que consideramos que reflejan claramente la relación entre mística y amor en el pensamiento de Marsilio Ficino. Ahora bien, su ferviente deseo de hallar el sentido de la totalidad de lo real, lo llevó a incorporar en su filosofía distintos saberes y prácticas, paganas y cristianas, algo que podemos apreciar en su teoría sobre el amor. Este tema está desarrollado principalmente en *De*

---

otorga el beneficio de la contemplación creadora, que tiene lugar en la *mens*, pero a su vez, con la misma fuerza, fortalece las funciones ordinarias del cuerpo como enemigo del alma. Asimismo, es interesante observar que el mismo Ficino se hacía llamar “saturnino”: “un hijo del taciturno, infiusto y solitario planeta, Saturno” Para mayor información sobre la melancolía vease un artículo interesante de Rius i Gattel, Rosa (1988), “Sobre la melancolía: M. Ficino”, en *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Universidad de Santiago de Compostela. Para la relación entre Saturno y la melancolía: Raymond Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, trad. María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza, 1991.

*Amore* y la clave de su lectura puede ser develada a partir del análisis de la inscripción presente en los umbrales de la Academia, que reza así: “*A bono in bonum omnia diriguntur. Laetus in presens. Neque census aestimes, neque appetas dignitatem. Fuge excessum, fuge negotia. Laetus in presens*”<sup>23</sup>. Ficino enseña que si se está preparado espiritualmente, el hombre puede comprender que todo surge del Bien y todo vuelve a él, confirmando lo mismo en el *De vita*.

Debes creer sin más que todo aquel que con la plegaria, con el estudio, con la vida, con las costumbres, imita la magnificencia, la actividad, el orden de los celestes y alcanza de este modo mayor parecido con los dioses, recibe de ellos dones más abundantes. Y, al contrario, los hombres que con artificios se tornan desemejantes y disformes con respecto a la disposición de los celestes son secretamente míseros, y al final, resultan ser también abiertamente desdichados. (Ficino, [1489]2006:157)

La llave que nos permite acceder a la comprensión de la relación entre el amor y la experiencia mística, es tener presente el significado de la belleza, el origen y significado de la Bondad, y, por sobre todo, cuál es el fin del amor en los hombres. Define al amor como deseo de belleza y a la belleza, o gracias divina, como “el esplendor de la bondad divina”. Es así que el amor es entendido como “aquella ansiedad del ángel que le une totalmente a su rostro”, además para el Florentino, un amor perfecto es el amor divino, aquel que se aleja del simple placer del tacto y de la vista. Ahora bien, tanto, la belleza de Dios -su perfección manifiesta-, como la Bondad de Dios-la perfección interna-, generan todas las cosas tanto inteligibles como materiales, gracias a la emanación del rayo divino que atraviesa todas las esferas ontológicas, “¿Quién negará [pregunta Ficino] llamar merecidamente a Dios el centro de todas las cosas, puesto que en todo es íntimamente uno simple e inmóvil?”(Ficino,[1469]1994: II, 3, p. 27.). Dios, entonces, es la causa de toda la existencia y como el centro y la cima de todo lo creado resplandece gracias a su belleza, como un cierto acto o rayo penetrando en todas las cosas (mente angélica, el alma de todo, la naturaleza, la materia de los cuerpos). En efecto, es el amor, justamente, el motor que hace que Dios sea causa de sí mismo y, por ende, de la realidad; asimismo, comportándose, a su vez, como un *circuitus spiritualis* siendo la causa que genera la búsqueda del hombre hacia Dios (cfr. Panofsky, (198): p. 200)

Ahora bien, si entendemos que el amor es deseo de belleza, entonces, podemos también vincularlo con un “rapto divino” cuyo fin es el de volver la mirada a Dios<sup>24</sup>. Siendo el más antiguo y mejor consejero, dice Ficino, solo se comprende en el mismo acto de amar, abriéndonos las puertas que nos dirigen al encuentro con la divinidad. En palabras de Ficino: “Ciertamente, esta belleza divina ha engendrado en todas las cosas el amor, es decir, el deseo de ella misma. Ya que, si Dios raptá para sí el mundo, y el mundo es raptado por él, hay un continuo atraerse entre Dios y el mundo, que comienza en Dios y pasa al mundo, y finalmente en Dios termina”. (Ficino, [1469] 1994:

<sup>23</sup> Lettere,ed.Gentile,I,pp.92-93,no.47 Citado por Arthur Field, “The Platonic Academy of Florence”, en Allen, Rees y Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, p. 373” Para una ampliación sobre la relación entre el amor y la belleza en el pensamiento de Marsilio Ficino ver, Paul, Andrea, “Marsilio Ficino y la cristalización de un erotismo mágico en la experiencia mística”, *Melancolia*, 4 (2019) pp. 1-27 1 ISSN 2526-1096.

<sup>24</sup> O bien, como dice Martín Ciordia, “[e]l amor es un deseo de conocer que es una manera de ser [...] el amor es un deseo de otro, un deseo de uno o de unión” (Martín Ciordia, 2004: p. 109).

II, 2, p. 23)<sup>25</sup>. En suma, el amor no sólo es una vía de acceso al conocimiento de la verdad eterna sino, también, como “agente” dentro del sistema cosmogónico garantiza su existencia y así el amor genera el vínculo entre el hombre y Dios y entre el mundo y Dios. Sostiene Ficino:

Y esta misma gracia de la virtud, de la figura o de la voz, que llama y rapsa al alma hacia sí por medio de la razón, la vista o el oído, se llama muy justamente belleza. Estas son las tres gracias de las que habló Orfeo así: [...] esplendor, verdor y alegría desbordante. Orfeo llama esplendor a aquella gracia del espíritu que consiste en la claridad de la verdad y la virtud. Llama verdor a la suavidad de la figura y del color, porque ésta florece sobre todo en el verdor de la juventud. Y llama finalmente alegría a aquel placer sincero, sano y eterno que sentimos con una melodía musical. (Ficino, [1469] 1994, p. 90.)

En sintonía con lo anterior, debemos comprender que el pensamiento amoroso que postula Ficino, contempla una experiencia mística que desea la unión con Dios. En el preludio del capítulo diecinueve del *De amore*, Ficino sostiene que “la belleza infinita requiere un amor inmenso” (Ficino, [1469] 1994, VI, 18, p. 184). Esto significa que para retornar a él se debe, en la misma medida, amarlo infinitamente (Cfr. Ibidem, II, 3, p. 26), pues *Iovis Omnia plena*, Dios a la vez inmanente y trascendente está presente, según Ficino, en todas y cada una de las conexiones divinas del universo. El hombre al captar el espíritu del mundo, capta rastros del espíritu divino; por ello, finalmente, es que si en todo está Dios y amamos esa totalidad, entonces amamos esencialmente a Dios<sup>26</sup>. La unión mística implica, entonces, una vivencia de Dios, pues la razón por sí misma no nos permite conocerlo discursivamente; de ahí la presencia del amor, de ahí el amor como camino ontológico; “Dios [dice Ficino] es, al mismo tiempo, la luz y el ojo de la contemplación humana, y la contemplación es la luz y el ojo de la acción” (Ficino, 2009: CXXIII, p. 188).

El hombre destinado a la contemplación, escudriña con paciencia y esmero las cosas sensibles, en esta búsqueda existe implícitamente un anhelo de encuentro con lo superior. El conocimiento de Dios implica, por lo tanto, un pensamiento o una acción amoroza que trae consigo un ascenso hacia Dios cuyo resultado es una identificación con Él en tanto imagen. En efecto, la belleza inicia el camino interpelándonos e invitándonos a buscar más allá de los sensibles la verdadera espiritualidad de lo real. La fuerza del amor consiste, justamente, en la unión con Dios partiendo desde nuestro pensamiento más interno. En tal sentido, podemos sostener que el furor amatorio es una parte esencial de la unión mística. En la misma dirección, Ficino sostiene que “de tal suerte,

<sup>25</sup> “Si la belleza no fuera la fuente, el deseo solo no sería amor, sino pasión animal; mientras que la belleza sola, sin lazo alguno con la pasión, sería una entidad abstracta que no provoca amor. Sólo mediante el arrebato vivificante del amor pueden llegar a unirse los contrarios, *pulchritudo* [belleza] y *voluptas* [deseo]” (Wind, 1998: p. 57).

<sup>26</sup> En efecto, tal como afirma Elías Nathan en su artículo “La humanización de lo divino”, “si Dios es inmanente al mundo sensible, o bien, si éste es un reflejo de Dios, entonces éste no puede ser esencialmente malo –aunque no llegue a ser tan bueno como Dios” (Nathan, 1984: p. 273).

nosotros, gracias a nuestras fuerzas, ascenderemos desde esta [sensible] a aquella [divina], no con razonamientos pero sí mediante comparaciones deducidas de la propia luz.”<sup>27</sup>

Pero volvamos a la relación entre amor y belleza. En tal sentido, Ficino señala que la belleza, siendo una cierta gracia espiritual que infunde el rayo de Dios, gracias a su amor eterno, recorre las diferentes esferas ontológicas, “primero en el ángel, después en las almas de los hombres, en las figuras, en los sonidos y en los cuerpos, que mueve y deleita nuestros espíritus por medio de la razón y de la vista y del oído, y al deleitarlos los raptá, y al raptarlos los inflama de un amor ardiente”. La belleza, finalmente, como “*lo splendore del bene*”, conlleva un interés espiritual que interpela el alma del hombre a que vuelva su mirada hacia lo sublime, lo eterno, hacia la Unidad. En una carta dirigida a Filippo Conroni de Lucca, Ficino sostiene lo siguiente:

Te envío mi libro sobre el amor como te prometí, así como mi libro sobre religión, de manera que puedas apreciar que mi amor es religioso y mi religión está llena de amor. En verdad, la creación está ordenada de tal manera, que no hay verdadero amor que no sea religioso, ni verdadera religión que no esté sostenida por el amor (Ficino, 2009: XLVIII, pp. 105-106).

## V. CONCLUSIÓN

Querríamos iniciar estas conclusiones citando una epístola de Marsilio Ficino dirigida a su gran amigo Giovanni Cavalcanti:

Ya hace tiempo, mi queridísimo Giovanni, había aprendido de Orfeo que el amor existe y tiene las llaves del mundo entero, y luego de Platón qué es el amor y cómo es. Pero, qué fuerzas y poder tiene este dios, había estado oculto para mí durante treinta y cuatro años hasta que un héroe divino a los ojos celestes, manifestándolo a través de una señal extraordinaria, me mostró cuán grande es el poder del amor. Así pues, desde ese momento, cuando me pareció que estaba suficientemente instruido en las cosas amatorias, compuse un libro acerca del amor, el cual, escrito por mi mano, he decidido dedicarte especialmente a ti, para que lo que es tuyo vuelva a ti. Que sigas bien. (Ficino, [1469] 1994: 231)

---

<sup>27</sup> Ficino, *De sole*, capítulo I, en Eugenio Garin (ed.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milán-Napoles, Ricciardi, 1952, pp. 970-1009.

La cita anterior pertenece al proemio del *De amore*. No en vano Ficino le dedica a su amigo la obra que compuso sobre al amor, pues consideraba que la amistad es un elemento fundamental en los asuntos del amor, esto es, un primer paso en el ascenso hacia Dios. La cita, resume en pocas palabras, la esencia misma de la filosofía ficiniana. En ella, a su vez, está expresado lo que quisimos preparar y desarrollar a lo largo de este artículo. En efecto, la expresión “el amor existe y tiene las llaves del mundo entero” puede parecernos, tal vez, una manera simplista o “romántica” de hablar sobre el amor; este trabajo, sin embargo, tuvo como principal objetivo dotar a esa expresión de espesor, dificultad y significado filosófico. En ella, como dijimos, parece encerrarse lo más esencial del pensamiento de Ficino. ¿Acaso el amor no nos lleva, según él, a la elevación de nuestras almas hasta la unión mística con Dios? ¿No es Dios mismo su fuente? ¿La realidad tanto inteligible como sensible no se comprende acaso a partir del amor? Dado que la metafísica del amor en Ficino prácticamente es el pilar de su filosofía, si hacemos el ejercicio de quitarla por un momento de su centro, descubriremos que de a poco se irán derrumbados prácticamente todas las demás teorías que la componen.

En cuanto al *De amore*, se trata de una obra sumamente importante para la historia del pensamiento renacentista, la misma fue objeto de estudio y hasta de veneración por parte de literatos y artistas contemporáneos a Ficino. La historia de la filosofía, en cambio, tardó en otorgarle el valor que a nuestro juicio le corresponde. A ello contribuyó, tal vez, el hecho de haber sido considerada a primera vista como un mero comentario a la obra platónica, uno de los tantos que la historia ha dejado. Sin embargo, esto está lejos de ser cierto y, si nos detenemos a examinar y reflexionar sobre su contenido, descubriremos toda una teoría filosófica original que, desde una estructura ontológica jerárquicamente organizada, nos abre las puertas para pensar el universo. Procuramos hacer ver, que Ficino se presenta como un “médico del alma” que busca mostrar cómo todo el universo material e inteligible –incluyendo al hombre, por supuesto– está conectado a través de ciertas redes que nacen desde el fulgor mismo de la divinidad. En otras palabras, desde la más alta jerarquía celeste hasta la materia sombría, Dios, la unidad absoluta, fuente de dicha energía, irradiia su luz, como rayos que penetran en cada esfera de Ser. A esa irradiación, Ficino la denominó “el esplendor de la belleza divina”; a la posibilidad de que exista tal irradiación la llamó “bondad”; a Dios, el “Bien absoluto”; a la búsqueda de ese Bien, “amor”.

Nuestro trabajo, en general, estuvo dirigido a develar o descubrir los lazos que unen amor y mística dentro de esa teoría. En tal sentido, hemos destacado una y otra vez a lo largo del trabajo que el sistema ficiniano tiene como fin último el encuentro con Dios a partir de una vivencia espiritual. Particular atención ha merecido la caracterización de este último término como “conocimiento intuitivo” o “unión mística”. Este fin es el que está presente en la mayoría de sus teorías o, más aún, y con cierto riesgo de exagerar, en todas sus teorías. Asimismo, el interés estuvo puesto en subrayar el papel que tienen las nociones de furor divino y melancolía en relación con la concepción ficiniana de la experiencia mística. Además, hemos querido destacar que uno de los caminos para justificar su manera de comprender esta unión mística fue la reconstrucción de la llamada *prisca theologia* como parte “del plan divino de recuperación de la humanidad”, que responde, a su vez, a un fin mayor que es la resurrección de una *pia philosophia* para saldar la crisis entre la razón y la fe.

Exploramos en él la esencia misma del amor ficiniano. Buscamos analizar hasta qué punto el amor representa la apertura de un camino ontológico que une a Dios con el hombre y, de esta manera, entender el amor como aquel “don divino” que dirige al hombre a cumplir con su fin, esto es, la unión mística con Dios. Este fin puede alcanzarse gracias a que “*lo splendore del bene*”, la belleza,

irrumpe en el mundo dando lugar a un deseo sensible que interpela al hombre y lo incita a que busque la fuente imperecedera de ese deseo. Así, el esplendor de Dios infunde su magnificencia en las diferentes jerarquías celestes marcando el camino de retorno. Recordemos una cita que hemos analizado en el último capítulo para comprender cómo sería este retorno desde la belleza sensible hasta la fuente de la belleza perfecta:

Para entender lo anterior, debemos recordar que Ficino, como todo neoplatónico, supone que las diferentes jerarquías están organizadas de acuerdo a su nivel de perfección: Dios, la mente angélica, el alma, el reino de la naturaleza, la materia. La vida divina produce un cierto fulgor que desciende hasta el interior de la materia, provocando la presencia de cierto grado de luz en el mundo, aumentando su fulgor a medida que se asciende hasta el encuentro con Dios. En consonancia con ello, Ficino escribe una plegaria que resume su propia idea de Dios:

Por encima de los hombres, de nada me es más grato hablar que de Dios. (...) Elevo a Dios todos los días, esta plegaria, Ruccellai, de manera que ilumine mi mente y fortalezca mi voluntad. (...) en cierta ocasión oí a Lorenzo de Medici, llevado, supongo, de cierto frenesí divino, cantar plegarias semejantes con la lira. Pero escucha, ahora, la plegaria misma. ¡Oh ilimitada luz, que a tí misma te observas, y todas las cosas ves en ti!, ¡oh visión infinita, que, irradiando, todo lo iluminas con tu luz! ¡Oh ojo espiritual, al que únicamente, y por el que solamente, los ojos espirituales ven! ¡Oh bondad plena de todo lo que vive! (Ficino, 2009, CXVI, p. 179).

A partir de aquí, buscamos entonces reconstruir lo que para nosotros es clave en la filosofía de Ficino, a saber, esta visión de un universo en el que todo se lleva a cabo gracias a las cadenas ideales que lo constituyen. Es eso, en efecto, lo que reclama ser pensado. En palabras de Ficino: “¿Qué es lo que alza lo más elevado que hay en mí? Son, ciertamente, los milagrosos rayos de Tu sorprendente bondad y belleza que, de forma maravillosa y eternamente, derramas en nuestras mentes, almas y cuerpo”. En efecto, las teorías ficianas están atravesadas por un espíritu sincrético que conecta al paganismo y al cristianismo de una manera armónica y coherente, su teoría sobre el amor no es ajena a ello. La experiencia mística de lo Uno es uno de los pilares en los cuales se asientan las bases del movimiento neoplatónico que heredará Ficino. El camino de ascenso se realiza en principio por una vía racional pero luego por una vía intuitiva o mística. Esta experiencia mística es entendida por el platónico florentino desde su propia teoría del amor. Finalmente, cada una de estas teorías es correlativa al Eros ficiano en varios sentidos y nos permiten delinear los aportes más importantes del pensamiento de Marsilio Ficino

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- BURUCÚA, J. E. y CIORDIA, M. (comps.), *El Renacimiento italiano. Una nueva incursión en sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004.
- CASSIRER, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, traducción de Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1951.
- CIORDIA, Martín, *Amar en el Renacimiento, un estudio sobre Ficino y Abarbanel*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2004.
- COULIANU, Ioan P., *Eros y Magia en el Renacimiento*, traducción de Neus Claver y Hélène Rufat, Madrid, Siruela, 2007.
- D`AMICO, Claudia et al., *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, 2007.
- DE LA CAMPA, Shirley Florencia, “Filosofía oculta: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y la Tradición Mágica del Renacimiento, Tesis, para la obtención del grado de Licenciatura en Filosofía, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2006.
- FICINO, Marsilio, *De Amore. Comentario a “El Banquete”de Platón*, traducción y edición de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, 1994.
- \_\_\_\_\_, *De sole*, traducción de José Emilio Burucúa, en J. E. Burucúa y M. Ciordia, *El Renacimiento italiano, una nueva incursión en sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004.
- \_\_\_\_\_, *De Vita Triplici*, edición y traducción de C. V. Kaske y J. R. Clark, *Three books of life*, Binghamton, State University of New York, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Las cartas de Marsilio Ficino*, volumen I, traducción de los miembros de la Escuela de Filosofía Práctica de Madrid, Madrid, Mandala, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el furor divino y otros textos*, estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Azara, Barcelona, Anthropos, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Teología Platónica*, traducción al italiano de Errico Vitale, edición latina de James Hankins, Milán, Bompiani, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Tres Libros sobre la Vida*, edición y traducción edición de F. Colina y M. Jalón, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2006.
- GARIN, Eugenio, *Marsilio Ficino y el platonismo*, traducción, introducción y notas de Ariela Battán, Buenos Aires, Alción, 1993.
- GRANADA, Miguel Ángel, *Cosmología, Religión y política en el Renacimiento, Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo*, Barcelona Anthropos, 1998.
- \_\_\_\_\_, *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, Barcelona, 2000.

KRISTELLER, Paul, O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, traducción de María Martínez Peñaloza, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián, *Homo oeconomicus: Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006.

MOORE, Thomas, *Pianeti interiori. L'astrologia psicológica di Marsilio Ficino*, traducción al italiano de Paola Donfrancesco, Bergamo, Moretti y Vitali, 2009.

NATHAN, Elías, “Marsilio Ficino, o la humanización de lo divino”, *Diánoia*, vol, 30, N° 30 (1984), pp. 267-281.

PANOFSKY, Erwin, *Estudio sobre iconología*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

PRIANI SAISÓ, Ernesto, ““Vocetur unitas. Un argumento en pro de la unidad en Marsilio Ficino””, en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velásquez (comps.), *Fuerzas y dinámicas: de la metafísica a la física*. México, UNAM/FES Acatlán, pp. 79-89.

RODRÍGUEZ, Teresa, “Orfeo y el neoplatonismo en la Florencia renacentista”, *Diánoia*, volumen 58, número 71 (2013), pp. 3-24.

WIND, Edgar, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998.



**LIBRE ALBEDRÍO, LIBERTAD CRISTIANA y MISTICISMO EN EL PENSAMIENTO TEMPRANO DE MARTÍN LUTERO**

[LIVRE ARBÍTRIO, LIBERDADE CRISTÃ E MISTICISMO NO PENSAMENTO INICIAL DE MARTÍN LUTERO]

[FREEDOM OF THE WILL, CHRISTIAN FREEDOM AND MYSTICISM IN THE EARLY THOUGHT OF MARTIN LUTHER]

Paula Pico Estrada

[paulapicoestrada@gmail.com](mailto:paulapicoestrada@gmail.com)

*Doutora em Filosofia pela Universidad de Buenos Aires (UBA). Professora titular de História da Filosofia Medieval na Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales (FFLYEO) da Universidad del Salvador (USAL), Buenos Aires, Argentina. Especializou-se na dimensão ética do pensamento de Nicolau de Cusa e dirigiu um projeto de investigação sobre a recepção da noção agostiniana de liberdade na Reforma protestante. Na atualidade investiga as relações entre a faculdade imaginativa e a experiência mística.*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Recebido em: 06 de julho de 2020. Aprovado em: 05/08/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 189-215  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)  
Dossiê Filosofia e Mística



**DOI:** [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre albedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
**PICO ESTRADA, Paula**

**Resumen:** En el artículo se investiga la presencia de las nociones de libre albedrío y de libertad agustinianas en dos obras de Lutero, en relación a su constante interés por un tratado anónimo de mística, *Teología germánica*. Con este fin (1) se analiza la *Cuestión disputada acerca de la fuerza y de la voluntad del hombre sin la gracia* de 1516, (2) se muestra que la cuestión supone la distinción agustiniana entre libre albedrío y libertad; (3) se presenta la noción de libertad propia de la *Teología germanica* y (4) se determina la presencia de dicha noción en *La libertad del cristiano* (1520).

**Palabras clave:** libre albedrío. Libertad. Misticismo. Lutero. San Agustín.

**Resumo:** Neste artigo se investiga a presença das noções de livre arbítrio e de liberdade agostinianas em duas obras de Lutero, em relação ao seu constante interesse por um trabalho anônimo de mística, *Teologia germanica*. Com este fim (1) se analisa a *Cuestión disputada acerca de la fuerza y de la voluntad del hombre sin la gracia* de 1516, (2) se mostra que a questão supõe a distinção agostiniana entre livre arbítrio e liberdade; (3) se apresenta a noção de liberdade própria da *Teologia germanica* e (4) se determina-se a presença da dita noção em *La libertad del cristiano* (1520).

**Palavras-chave:** Livre Arbítrio. Liberdade. Misticismo. Lutero. Santo Agostinho

**Abstract:** In this article I investigate the presence of the Augustinian notions of free will and freedom in two works by Luther, in relation to the persistency of his interest in *Theologia Germanica*, an anonymous treatise on mysticism. To this end (1) I analyze the *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata*, dated 1516, (2) I show that the *Quaestio* presupposes the Augustinian distinction between free will and freedom; (3) I present the mystical notion of freedom such as it appears in *Theologia Germanica* and (4) I establish the presence of the said notion in *De libertate christiana* (1520).

**Key Words:** Free will. Freedom. Mysticism. Luther. St. Augustine

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

## INTRODUCCIÓN: LA *TEOLOGÍA GERMÁNICA* (1516 Y 1518)

En 1516, Martín Lutero descubrió un manuscrito, que editó y llevó a la imprenta. Fue publicado en el mes de diciembre, con el título de *Un opúsculo noble y espiritual sobre la recta distinción y comprensión de qué es el hombre viejo y nuevo; qué es ser hijo de Adán y de Dios y cómo Adán debe morir en nosotros y Cristo debe nacer* (ANÓNIMO DE FRANKFURT 2016).<sup>1</sup> Un año y medio después, en junio de 1518, Lutero publicó una segunda edición. Había encontrado otro manuscrito, más completo, de la misma obra, que es un tratado de mística.<sup>2</sup> Apenas modificó el título, pero el cambio tenía un tinte de desafío: *Una teología alemana, esto es, un opúsculo sobre la recta comprensión de quién es Adán y quién es Cristo y cómo Adán debe morir en nosotros y Cristo debe nacer*.<sup>3</sup> El prólogo a esta segunda edición contiene un pasaje en el que el desafío se vuelve explícito:

Digo esto para advertir a cualquiera que lea este librito que no se ofenda ni se enoje por su mal alemán, ni por sus palabras sin adornos, porque este noble libro, aunque sea pobre y escueto en palabras y sabiduría humana, es tanto más rico y más precioso en el arte y la sabiduría divina. Y diré, aunque me jacte como un viejo tonto, que junto con la Biblia y con san Agustín no he encontrado ningún libro del cual haya aprendido o quiera [aprender] más qué son Dios, Cristo, el ser humano y todas las cosas; y, en primer lugar, encuentro que es verdad lo que algunos eruditos han dicho con oprobio de nosotros, los teólogos de Wittemberg: que queremos presentar nuevas cosas, como si no hubieran existido personas también antes y en otro lugar. Sí, por supuesto que las ha habido, pero la ira de Dios, provocada por nuestros pecados, no nos ha permitido ser dignos de verlas y oírlas. Es claro como el día que en las universidades durante mucho tiempo no se las frecuentó; se ha llegado tan lejos que la sagrada Palabra de Dios no solo yace debajo de los bancos, sino que se pudre casi por el polvo y las sucias polillas.

Que lea este librito quien quiera y que luego se diga si la teología es algo nuevo o antiguo entre nosotros: pues este libro no es nuevo. Pero quizás dirán, como antes, que no somos más que teólogos alemanes: entonces seamos eso. Yo doy gracias a Dios, porque oí y encontré a mi Dios en la lengua alemana, ya que ni yo ni ellos conmigo, lo hemos encontrado todavía en latín, griego o hebreo. Dios conceda que este librito ahora se difunda más, entonces descubriremos que los teólogos alemanes son sin duda los mejores teólogos. Amén.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Eyn geystlich edles Buchleynn von rechter vnderscheyd vnd vorstand was der alt vn new mensche sey. Was Adams/ vn was gottis kind sey. vn wie Adä lynn vns sterben vnnd Christus ersteen soll.* Excepto en los casos en que se indica lo contrario, las traducciones son propias. En el caso del anónimo de Frankfurt, fueron cotejadas con las versiones en alemán moderno (HAAS 1993), en inglés (BLAMIRE 2003) y en italiano (VANNINI 2009).

<sup>2</sup> La primera edición contenía solo el tramo que hoy conocemos como capítulos 7-28. La segunda edición era completa.

<sup>3</sup> *Eyn deutsch Theologia, das ist eyn edles Buchleyn von rechtem vorstand was Adam vnd Christus sey vnd wie Adam yn vns sterben vnd Christus ersteen soll.*

<sup>4</sup> *Eyn deutsch Theologia*, pp.7-8. “Das sag ich darunb/ das ich vorwarnet haben will eynen iglichen/ der diß buchleyn lißt/ da er seynen Schaden nit vorwircke/ und sich ergere/ yn dem schlechten deutsch adder ungekrenzten

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

El prólogo a la edición de junio de 1518 revela el clima en que fue escrito. Mucho había pasado durante esos dos años y la pelea con Roma ya era abierta. ¿Por qué este tratado, conocido por lo general con el título de *Theologia Deutsch* (*Teología germánica*), llamó tanto la atención de Lutero en 1516 como para que en 1518 publicara una segunda edición? El éxito que tuvo la obrita, en efecto, se debió sobre todo al sostenido interés de Lutero por esta. Durante 300 años, el texto se conoció solo a través de las dos publicaciones del Reformador, basadas en sendos manuscritos, hoy perdidos. En 1843 el bibliotecario de la Universidad de Würzburg encontró un nuevo manuscrito, proveniente del monasterio cisterciense de Bonnbach y datado entre 1494-1497. Era anterior, por lo tanto, a las publicaciones de Lutero. A diferencia de los manuscritos encontrados por este, le da un título, *Der Franckforter*, e incluye un prefacio, probablemente un agregado posterior, en el que se describe al autor como un hombre sabio y justo, perteneciente a la sede de Frankfurt de la Orden de los Caballeros Teutónicos. Durante el siguiente siglo se descubrieron dos manuscritos completos más, uno en Dessau, datado en 1477 y otro en Praga, datado en 1465. Disponemos, además de cinco otros manuscritos, que contienen fragmentos del tratado y provienen de Munich, de San Galo, de Harburgo y de Nuremberg. Todos están datados a fines del siglo XV, si bien se ha establecido que el tratado fue compuesto a mediados del siglo XIV. Es un número escaso de manuscritos, todos posteriores a la redacción del tratado, lo que lleva a suponer que no fue demasiado difundido en su momento y que la popularidad que alcanzó luego (en 1960 había sido publicado y/o traducido unas 190 veces) se debió al hecho de que Lutero lo eligiera y recomendara (VANNINI 2009, pp.41-44). Por lo que respecta a las ediciones más recientes, en 1982 Wolfgang von Hinter llevó a cabo una edición crítica del texto a partir de los ocho manuscritos mencionados y las dos ediciones de Lutero;<sup>5</sup> sobre esta base, ha habido una serie de traducciones a lenguas modernas. Las más recientes son la de Alois Haas al alemán (1993), la de Gérard Pfister al francés (2000), la de David Blamires al inglés (2003) y la de Marco Vannini al italiano (2009).

El motivo principal por el cual intriga el hecho de que Lutero haya conservado su interés y su respeto por la *Teología germánica* hasta el punto de que su influencia todavía se percibe en *La libertad del cristiano*, obra de 1520, es que desde la perspectiva de la historia de la filosofía no se puede soslayar la deuda del tratado con cierta recepción del neoplatonismo, es decir, con la lectura que Alberto Magno hace del Pseudo Dionisio Areopagita por medio de, entre otros autores, Juan Escoto Eriúgena. Esta lectura es recibida por el Maestro Eckhart, quien es, a su vez, una de las fuentes del tratado anónimo de Frankfurt. La cuestión de esta recepción es compleja y analizarla excede el

worten/ dann diß edle Buchleyn, alß arm und ungesmuckt/ es ist/ yn worten und menschlicher weißheit, alßo und vill mehr/ reycher und ubirkostlich ist es in kunst und gotlicher weißheit / Und daß ich nach meynem alten narren rühm, ist myr nehst der Biblen und S. Augustin nit vorkummen eyn buch/ dar auß ich mehr erlernet haß und will/ was got, Christus, mensch und alledinge seyn. Und befindenu aller erst/ daß war sey/ das etlich hochgelerten von/ uns Wittenbergischen Theologen schimpflich reden/ also wolten wir neuw ding furnhemen/ gleych alß weren nit vorhyn und anderwo auch leute geweßen/ Ja, freylich seynn sie geweßen. Aber gottis ßoren durch unser sund vorwirket/ hatt uns nit laßen wirdig seyn die selben zu sehen ader hören/ dann ans tag ists/ das in den universiteten eyn lang zeyt sulchs nitt gehandelt/ dohynn bracht ist/ das das heylig wortt gottis/ nit allein under der bangk gelegen/ sundern von stauß und mutten nahend vorweßet.“ Esta transcripción se hizo a partir de un ejemplar de la reimpresión de 1520, que al 21/03/2020 se podía descargar de <https://sammlungen.ulb.uni-muenster.de/hd/content/titleinfo/744894>

<sup>5</sup> Von Hinter eligió como base de su edición el manuscrito Dessau, por considerarlo más cercano al original que las ediciones de Lutero y que el manuscrito Bonnbach.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

propósito del artículo;<sup>6</sup> para los fines de esta introducción basta mencionar que la *Teología germánica* menciona a “san Dionisio” dos veces, ambas en el capítulo 8, que forma parte de los dos manuscritos que Lutero conoció, editó y publicó.

Como es sabido, el autor al que la Edad Media llamó “san Dionisio” se presenta como el juez del Areópago al que Pablo de Tarso convirtió en Atenas. El cuerpo de su obra, por lo menos el que nos ha llegado, incluye cuatro tratados y diez cartas que se convirtieron en uno de los cimientos de la teología producida en la Edad Media. Hasta fines del siglo XIX no fue filológicamente demostrado que Dionisio es el Pseudo Dionisio, un autor anónimo de origen sirio cuya obra depende del filósofo neoplatónico Proclo (412-485) y data por tanto de principios del siglo VI. Esto no implica, sin embargo, que los textos de Dionisio no hayan despertado antes sospechas sobre su origen. Tanto Lorenzo Valla (1407-1457) como Erasmo de Rotterdam (1466-1536) dudaron de la autenticidad del *corpus* dionisiiano,<sup>7</sup> pero la observación crítica más famosa es justamente la de Martín Lutero, que en 1520, en el contexto de un argumento sobre cuáles eran los sacramentos instituidos, escribió:

La invención de los sacramentos es moderna. Y a mí (para aparecer atrevido) me disgusta del todo que se le atribuya tanta importancia a ese Dionisio, sea quien fuere, pues de ordinario no se encuentra en él nada de una erudición sólida. Porque las cosas que mezcla acerca de los ángeles en la *Jerarquía celestial*, libro que hiciera sudar a los ingenios curiosos y supersticiosos, ¿con qué autoridad o razón, pregunto, las prueba? ¿No son todas ellas lucubraciones suyas, muy parecidas a ensueños cuando se las lee y juzga con libertad? Por cierto, en la *Teología mística*, a la cual algunos tratadistas teológicos muy ignorantes conceden una importancia excesiva, también es muy pernicioso, puesto que es más platonizante que cristianizante, de suerte que yo no quisiera que un alma fiel se ocupase en lo más mínimo de esos libros.<sup>8</sup>

Dos años antes, sin embargo, en el primer *Comentario a los Salmos* (1517) y en las *Exposiciones sobre Hebreos* (1517-1518), Lutero todavía mencionaba a Dionisio con cierto respeto (MCGINN 2016, p. 24). Es la misma época en que publicó la *Teología germánica*. El problema a investigar, por lo tanto, no surge del hecho de que Lutero haya publicado por segunda vez este tratado en 1518, sino que en su obra *La libertad del cristiano*, escrita en 1520, es decir, el mismo año en que trata a Dionisio de “pernicioso”, reaparezcan temas propios de la *Teología germánica*. Parafraseando la

<sup>6</sup> En MCGINN (2005), pp. 11-47 hay un buen resumen analítico de la tradición mística dominicana. Las pp. 83-296 están dedicadas a Meister Eckhart y sus discípulos.

<sup>7</sup> Acerca de las dudas frente a la autenticidad evangélica del texto, véase BELLINI (1981).

<sup>8</sup> LUTHER, *De captivitate Babylonica ecclesiae* (WA 6, p. 562). “Recens enim est inventio sacramentorum. Atque mihi (ut magis temerarius sim) in totum displicet, tantum tribui, quisquis fuerit, Dionysio illi, cum ferme nihil in eo sit solidae eruditio. Nam ea quae in ‘coelesti hierarchia’ de angelis communiscitur, in quo libro sic sudarunt curiosa et superstitionis ingenia, qua, rogo, autoritate aut ratione probat? Nonne omnia sunt illius meditata ae prope somniis simillima, si libere legas et indices? In ‘Theologia’ vero ‘mystica’, quam sic inflant ignorantissimi quidam Theologistae, etiam pernitosissimus est, plus platonisans quam Christianisans, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimam.” Traducción: LUTERO (1967, p. 246.)

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre albedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

distinción introducida por Lutero en *La cautividad babilónica de la Iglesia*, se puede plantear la pregunta: ¿acaso la *Teología germánica*, al contrario de los escritos de Dionisio, es una obra más cristiana que platónica?

Lo cierto es que, desde el punto de vista de la historia filosófica de la mística, la pregunta no tiene sentido. Dos de los textos fundamentales de la mística cristiana, uno en lengua griega y el otro en lengua latina, deben su estructura al neoplatonismo. El primero es el que Lutero nombra en 1520 con indignación, la *Teología mística* del Pseudo Dionisio, autor que, como se mencionó, depende de Proclo. El segundo, que antecede cronológicamente a Dionisio, y que Lutero conoce bien, es la visión que san Agustín y su madre comparten en Ostia, y que es descrita en el libro IX de *Confesiones* (10:23-26). En 1938 Paul Henry identificó los tratados I, 6 y V, 1 de las *Eneádias* de Plotino como fuentes literarias de ese relato (HENRY 1938 pp. 15-26); casi veinte años después André Mandouze identificó 21 referencias plotinianas en el texto, además de 14 referencias bíblicas (MANDOUZE 1954, PP.67-84)

La hipótesis del presente artículo es que el interés de Lutero por la *Teología germánica* surgió de la noción de libertad que este tratado propone. Dicho concepto, que va de la mano del de libre albedrío, no es de raíz dionisiana sino agustiniana, y ocupó a Lutero por lo menos desde 1516, como se espera demostrar. Está presente en *La libertad del cristiano*, que forma parte de los así llamados escritos de la Reforma, y reaparece en su respuesta a Erasmo, es decir, en el tratado *De servo arbitrio (El arbitrio esclavo, 1526)*.

Se argumenta a favor de esta hipótesis a lo largo de dos secciones. En la primera (1), se introduce un opúsculo de Lutero, casi desconocido, contemporáneo a la primera publicación que hizo de la *Teología germánica*. Se titula *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata* (*Cuestión disputada acerca de la fuerza y de la voluntad del hombre sin la gracia*), data de 1516 y probablemente contiene una de las proposiciones condenadas por la bula papal *Exsurge Domine*, de 1520. El desarrollo de esta sección está centrado en mostrar la influencia del pensamiento de san Agustín en el concepto de libre albedrío que Lutero sostiene en la *Quaestio de viribus* y el conocimiento que Lutero tiene de las obras antipelagianas de Agustín. La segunda sección, que se divide en tres partes, (2.1) muestra que la *quaestio* supone la distinción agustiniana entre libre albedrío y libertad y desarrolla la noción de libertad según san Agustín; (2.2) presenta la noción de libertad propia de la *Teología germánica* y su filiación con el concepto agustiniano de libertad; y por último (3.3) se determina la presencia de dicha noción de libertad tanto en la *Teología germánica* como en *La libertad del cristiano*.

## 1. EL ALBEDRÍO: LUTERO Y AGUSTÍN CONTRA PELAGIO

En septiembre de 1516, es decir, tres meses antes de la publicación de la *Teología germánica*, Martín Lutero dio a conocer, bajo el título *Acerca de la fuerza y de la voluntad del hombre sin la gracia* (*Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata*), una serie de tesis o conclusiones a ser disputadas. La *quaestio* es corta y está estructurada en tres conclusiones, cada una de las cuales tiene tres corolarios. El problema que plantea es “si el hombre, creado a imagen de Dios, puede con sus fuerzas naturales obedecer los preceptos de su Dios creador o conocer, hacer y pensar algún bien

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre albedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

de modo tal que merezca la gracia por sus méritos”.<sup>9</sup> Las dos primeras conclusiones ya adelantan su respuesta, que será negativa. El texto, por lo tanto, muestra que la convicción de que los méritos resultantes del ejercicio del libre albedrío no sirven para alcanzar la salvación era central para Lutero antes de la campaña de indulgencias de 1517. Como se mostrará a continuación, los argumentos son respaldados con citas a la obra de Agustín de Hipona, en la mayoría de los casos, literales. Las obras que Lutero cita o, en unos pocos casos, parafrasea, pertenecen todas a la polémica de Agustín contra Pelagio y sus seguidores, quienes sostenían que la naturaleza humana, incluso caída, podía por medio del libre albedrío obrar el bien y alcanzar la salvación. Como se sabe, Agustín recalca contra ellos la necesidad de la gracia divina para este fin.

En este espíritu, la primera conclusión de la *quaestio* afirma: “El hombre, imagen de Dios por el alma racional y de este modo dependiente de la gracia, en cuanto usa solo sus fuerzas naturales subordina a cualquier criatura que use a su vanidad, y busca las cosas que son de la carne”.<sup>10</sup> Al desarrollar esta conclusión, Lutero apela a Génesis 1:27 y parafrasea *De spiritu et anima*, breve tratado sobre psicología cristiana, de autor desconocido, que fue atribuido durante mucho tiempo a san Agustín:

Que el hombre sea imagen de Dios es evidente por Gen.1: creó Dios al hombre a imagen suya; pero en cuanto a que lo sea por el alma racional, lo pone de manifiesto el doctor Agustín en estas palabras: aunque la mente humana no sea de la misma naturaleza que Dios, es sin embargo imagen de aquella naturaleza mejor que la cual nada hay. Allí se la debe buscar y se la debe encontrar, de ahí que en nuestra naturaleza no haya nada mejor que la mente. Que por esto depende de la gracia de Dios, lo defiende el doctor Agustín al exponer la causa por la cual fue conferida la gracia a la naturaleza del hombre, diciendo así: Nuestro Señor se muestra en las piedras, en los árboles y en las ovejas, pero el que es imagen de Dios ha merecido la gracia, no porque su buena voluntad pueda preceder a la gracia ni porque Dios se la haya dado antes [que la naturaleza] como recompensa.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> LUTHER: “An homo, ad Dei imaginem creatus, naturalibus suis viribus Dei creatoris praecepta servare aut boni quippiam facere aut cogitare atque cum gratia mereri meritaque cognoscere possit?” (WA 1, p. 145)

<sup>10</sup> LUTHER: “Homo, ratione animae Dei imago et sic ad gratiam Dei aptus, suis naturalibus viribus solis creaturam quamlibet qua utitur vanitati subiicit sua, et quae carnis sunt querit.” (Ibid)

<sup>11</sup> LUTHER: “Quod homo Dei imago sit, patet ex illo Gen. 1. Creavit Deus hominem ad imaginem suam, quod autem ratione animae, manifestat D. Augustinus his verbis: Licet humana mens non sit eius naturae qua Deus, imago tamen illius, qua nihil est melius, ibi querenda ac invenienda est, quod natura nostra nil habeat melius mente. Quod sic ad gratiam Dei aptus sit, defendit D. Augustinus reddendo causam, cur hominum naturae gratia conferatur, ita inquiens: Neque enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum lapidibus aut lignis pecoribusque praestatur, sed qui imago Dei est meretur hanc gratiam, non tamen ut eius bona voluntas possit praecedere gratiam, nec vel ipsa prior det ut retribuatur illi.” (Ibid.)

Los capítulos de *De spiritu et anima* a los que Lutero parece referirse son I (PL c.781), VII (PL c.784), X (PL cc.785-786) y LII (PL c.817-818). El texto completo se encuentra en JP MIGNE, **Patrologia Latina**, vol.40, col. 780-832. Existe una traducción parcial al castellano: **Introducción y traducción del *De Spiritu et Anima*, un opúsculo inédito atribuido a Alcher de Clairvaux** por JOAN MARTÍNEZ PORCELL en **Espíritu** n. 67 (2018) pp. 265-290.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

El enunciado completo de la primera conclusión, según se desprende de la cita, dice que el ser humano solo puede hallar a Dios por medio de su imagen, que es la propia razón o mente. Sin embargo, esta no puede contar con sus fuerzas para elegir con libertad en aras de la salvación. Para esto depende de la gracia de Dios. El sostén teórico del argumento es agustiniano, independientemente de que el texto que se parafrasea no haya resultado ser de autoría de Agustín. Para este último, en efecto, la naturaleza caída del ser humano lo vuelve incapaz de alcanzar su fin solo por medio del uso de su libre arbitrio, tal como lo escribe, por ejemplo, en *De spiritu et littera* (412): “Pero sí se ha de combatir enérgica y denodadamente a los que consideran que sin la ayuda de Dios la fuerza humana de la voluntad puede por sí misma ya sea realizar la justicia, ya sea, teniéndola, progresar.”<sup>12</sup>

En el primer corolario a la primera conclusión, apelando solo a fuentes escriturarias, Lutero tematiza esta incapacidad del ser humano de elegir correctamente. La razón, mente o espíritu humano, por estar caída, “suplanta la saciedad con la criatura, cuando sin embargo la capacidad de Dios solo puede ser saciada con Dios”.<sup>13</sup> La naturaleza humana caída se encuentra vacía, es decir, es vana, y la distorsión del movimiento por el cual busca completarse vuelve vanas a todas las criaturas. En eso consiste la vanidad de todas las cosas de la cual se habla en las Escrituras (Eclesiastés 1:2, Salmo 39:6):

Todo hombre, pues, vive en la vanidad de todas las cosas. A las demás criaturas, en otros respectos buenas (según Gen. 1:31 “vió Dios todo lo que hizo y era muy bueno” y 1. Tim. 4, “toda criatura de Dios es buena”), también las hizo vanas, según concluye el Apóstol en Romanos 8:20. La criatura, pues, está sujeta involuntariamente a la vanidad. Esto es manifiestamente evidente porque sin que sea su culpa, y de modo extrínseco a su naturaleza, produce cosas malas, vanas y nocivas, que el hombre, ya sea por una opinión o valoración errónea, ya sea por una inclinación o goce perverso, considera más elevadas que lo que existe en la verdad. Del mismo modo, si se suplanta la comida del hombre con paja, se la tendrá por lo más digno que hay.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *De spiritu et littera*, 1.4: “Sed illis acerrime ac vehementissime resistendum est, qui putant sine adiutorio Dei per se ipsam vim voluntatis humanae vel iustitiam posse perficere vel ad eam tendendo proficere et, cum urguerit coeperint, quomodo id praesumant asserere fieri sine ope divina, reprimunt se nec hanc vocem audent emittere, quoniam vident quam sit impia et non ferenda.” (S. Aurelii Augustini Opera Omnia en JP MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 44) Traducción de Emiliano López, OSA en SAN AGUSTÍN, *Obras completas*, volumen 6, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, varias ediciones.

<sup>13</sup> “Patet, quod vetus homo est ille, qui purissime Deum non diligit, nec ferventer sitit et esurit, sed mente et spiritu saturitatem in creatura praesumit, cum tamen Dei capax solo Deo saturari possit, est ergo vanitas vanitatum Eccl. 1. et universa vanitas. Ps. 38.” (WA 1, p. 146)

<sup>14</sup> LUTHER: “Veruntamen universa vanitas omnis homo vivens. Quod autem reliquias creaturas alioqui bonas (secundum illud Gen. 1. Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona, ut et illud Apostoli 1. Tim. 4. Omnis creatura Dei bona est) efficiat quoque vanas, sumitur ex illo Apostoli Rom. 8. Vanitati enim creatura subiecta est non volens. Quo manifeste patet, quod sine vitio suo et extrinsece fiat mala, vana, noxia, quod opinione et erronea aestimatione seu amore et fruitione perversa reputatur altius ab homine quam est in veritate. Sic si foenum in cibum hominis praesumeretur, dignius haberetur quam est.” (Ibid.)

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

Aunque Agustín no sea nombrado en este primer corolario, la argumentación se sostiene en una concepción de orden jerárquico que le pertenece. Como es sabido, su disputa con el maniqueísmo resultó en el descubrimiento filosófico de que el mal no tiene existencia metafísica autosubsistente sino que es privación de la plenitud ontológica del bien supremo, hacia el cual tienden, por peso propio, todas las criaturas. En el caso del ser humano, la consecuencia de la caída es que la razón, oscurecida, ya no gobierna a las pasiones sensoriales y, por lo tanto, es la inclinación de estas la que predomina en el momento de la elección. Como el mal en sí no existe y el ser humano tiende al bien, nunca se elige un mal. El pecado consiste en la elección de un bien inferior o medio, el cual, en lugar de ser utilizado en función del bien último, es gozado como si se tratara de este. De este modo, el mal moral es el resultado de la desviación volitiva propia de la naturaleza humana caída.<sup>15</sup> En el pasaje citado, Lutero pone el acento en la perspectiva antropológica del problema del mal, con lo cual le da a la valoración del conjunto ontológico de las criaturas un tinte más oscuro que el dado por Agustín. En lugar de decir que son buenas según un orden y una medida que depende del bien supremo, afirma que la criatura, involuntariamente, produce cosas malas que el hombre prefiere por sobre las más elevadas. Agustín diría que no son malas en sí mismas sino que es malo el uso que el hombre hace de ellas.

A continuación, en el segundo corolario a la primera conclusión, Lutero recurre a la metáfora paulina del “hombre viejo” y la hace extensiva incluso a los hombres castos, sabios y justos. La única excepción son aquellos que han renacido de Dios por medio del Espíritu. El pasaje anuncia el tema del tercer corolario, que es la ineeficacia de las obras para alcanzar la salvación. En efecto, de la referencia a los hombres castos, sabios y justos se puede deducir que la práctica y adquisición de las virtudes éticas no salva. Podemos ejercitarlas, pero si no hemos renacido en Dios por medio del Espíritu no sirven de nada. La pregunta que surge es, ¿y cómo tiene lugar este renacimiento? Lutero le cede la palabra al Hiponense. “Dice Agustín: sin ella, por cierto (habla de la fe, la cual obra por medio del amor), también las que parecen buenas obras se vuelven pecado”.<sup>16</sup> Introduce así dos nuevos temas, estrechamente vinculados al de la gracia. Se trata de la fe (*fides*) y del amor (*dilectio* o *caritas*). La idea atribuida a Agustín aparece, en efecto, en por lo menos dos de sus obras. En la *Exposición de la Carta a los Gálatas*, que data de 394, escribe:

[Pablo] llama cumplir la ley a no matar, no cometer adulterio, no decir falso testimonio, y (a cumplir) otros preceptos semejantes que pertenecen a las buenas costumbres. Preceptos todos que, ya se ha dicho, no pueden cumplirse si no es por la caridad y la esperanza de los bienes eternos, que se reciben mediante la fe.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Como es sabido, esta concepción agustiniana se encuentra desarrollada en los tres libros de *De libero arbitrio* (387-395) y resumida en el libro VII de *Confessiones*.

<sup>16</sup> LUTHER: “Augustinus: Sine ipsa vero (loquitur de fide, quae per dilectionem operatur) etiam quae videntur bona opera in peccata vertentur.” (WA 1, p. 146)

<sup>17</sup> AUGUSTINUS, **Expositio epistulae ad Galatas**, 62 “Illam enim dicit custoditionem legis, non occidere, non moechari, non falsum testimonium dicere et si qua huiusmodi ad bonos mores pertinere manifestum est, quae nisi caritate et spe bonorum aeternorum, quae per fidem accipiuntur, impleri non posse iam dictum est.” (S. Aurelii

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

En el *Manual de fe, esperanza y caridad* (año 421), la afirmación es más concisa: “Todo lo que prescribe Dios [...] se cumple rectamente cuando se refiere al amor de Dios y del prójimo por Dios”.<sup>18</sup> El razonamiento implícito es claro: los mandamientos se cumplen solo si las obras están infundidas por el amor y por la esperanza, y estos son dones que se reciben por medio de la fe. La única vía para renacer en el Espíritu y devenir hombre nuevo es la fe.

El tercer corolario de la primera conclusión fortalece esta idea: ningún hombre sin fe en Cristo puede salvarse, aunque aquellos que hayan obedecido la ley natural reciben un castigo menor. En defensa de esta afirmación cita a Pablo (Hebreos 11:6 y Romanos 2:14) y a san Agustín. (El pasaje a continuación está entrecomillado porque es una cita literal de Agustín que Lutero introduce en su *questio*):

Si no tienen fe en Cristo, ciertamente no son justos ni complacen a Dios (pues sin fe es imposible complacer a Dios); a estos, pues, en el día del juicio, sus pensamientos los defenderán solo para ser castigados de un modo más tolerable, porque realizaron, en cierto modo, las cosas de la ley, la cual tienen escrita en su corazón y les dicta las obras propias de la ley, mientras otros no las realizaron porque no quisieron.<sup>19</sup>

El pasaje pertenece al parágrafo 25 del capítulo 3 del Libro IV de la *Réplica a Julianó*, dirigida por Agustín a su contemporáneo y adversario teórico, el obispo pelagiano de Eclana. El parágrafo en su conjunto dice que la ley natural no es suficiente para la salvación sino que para alcanzar esta última es necesaria la fe. La necesidad de la fe para la salvación conduce a un problema cuyo análisis excede los límites de este artículo y que me limitaré a plantear. Tanto para Agustín como para Lutero la fe es un don de la gracia divina. En *De gratia et libero arbitrio* Agustín escribe:

**Augustini Opera Omnia** en JP MIGNE, **Patrologia Latina**, vol. 35) Traducción de Pío de Luis, OSA en SAN AGUSTÍN, **Obras completas**, volumen 18, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, varias ediciones.

<sup>18</sup> AUGUSTINUS, **Enchiridion de fide, spe et charitate**, XXXII. 121: “Quaecumque ergo mandat Deus, ex quibus unum est: Non moechaberis 298, et quaecumque non iubentur sed spiritali consilio monentur, ex quibus unum est: Bonum est homini mulierem non tangere 299: tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum, et in hoc saeculo et in futuro: nunc Deum per fidem tunc per speciem, et ipsum proximum nunc per fidem.”

<sup>19</sup> LUTHER: “Si fidem non habent Christi, profecto nec iusti sunt nec Deo placent (nam sine fide Deo placere impossibile est). Sed ad hoc eos cogitationes suaे die iudicii defendant, ut tolerabilius puniantur, quod naturaliter quae legis sunt utcunque fecerint, scriptum habentes in cordibus opus legis dictans, ut alis uon facerent quod ipsi perpeti nollent, hoc tamen peccantes, quod homines sine fide non ad eum finem ista retulerint opera, ad quem referre debuerunt.” (WA 1, pp. 146-147)

AUGUSTINUS, **Contra Iulianum**, IV. III, 25: “Aut si fidem non habent Christi, profecto nec iusti sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die iudicii cogitationes suaе defendant, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut alis non facerent quod perpeti nollent: hoc tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

[...] si nuestra conversión a Dios no fuese gracia de Él, no le diríamos: “Dios de las virtudes, vuélvenos a tí”; y “Dios, tú, convirtiéndonos a tí, nos vivificarás”; y “Vuélvenos a tí, Dios de nuestra salud”; y muchísimos otros que sería largo enumerar. Porque el venir a Cristo, ¿qué otra cosa es sino volver a Él por la fe? Y con todo, dijo Jesús: Nadie puede venir a mí si el Padre no le trae.<sup>20</sup>

Si la fe en Cristo es necesaria para la salvación y no depende de la voluntad del ser humano sino de la gracia de Dios, ¿se salvan solo aquellos que Dios quiere salvar? Es el problema de la predestinación, que está implicado en la afirmación de que solo la fe, es decir la gracia, salva. Lo mismo se puede decir de la *caritas*, sin la cual ningún precepto se cumple verdaderamente, aunque desde un punto de vista práctico o material sí se lo esté cumpliendo -como es el caso de los hombres castos, sabios y justos pero infieles-. La *caritas* también es un don infundido de lo alto y, como Lutero sabe, la tradición la considera íntimamente relacionada con o idéntica a la gracia.

Las consecuencias implícitas en la primera conclusión y sus corolarios son enunciadas por la segunda conclusión, que empieza así:

El hombre, con exclusión de la gracia de Dios, no puede obedecer sus preceptos de ningún modo y tampoco puede disponerse para la gracia, ya sea *de congruo* o *de condigno*: ciertamente permanece bajo un pecado inevitable. La primera parte de la conclusión la manifiesta el Apóstol en Romanos 13:10: La plenitud de la ley es el amor; el conocimiento infla, pero el amor edifica [1 Cor.8:1]; la letra mata pero el espíritu vivifica [2 Cor.3:6].

Como se deduce del pasaje citado, la segunda conclusión y sus corolarios apuntan contra una concepción de la doctrina de la gracia agustiniana que llegó a ser conocida como semipelagianismo, aunque Lutero no usa el término, que en 1516 no había sido inventado.<sup>21</sup> A grandes rasgos, esta concepción sostiene que si bien nadie merece la gracia inicial de la conversión que es necesaria para la justificación, una vez recibida esta el ser humano puede adquirir por medio del ejercicio del libre albedrío y con la ayuda del Espíritu Santo los méritos necesarios para la

<sup>20</sup> AUGUSTINUS, **De gratia et libero arbitrio** 5.10: “Nec attendunt qui hoc sentiunt, quia nisi donum Dei esset etiam ipsa ad Deum nostra conversio, non ei diceretur: Deus virtutum, converte nos; et: Deus, tu convertens vivificabis nos; et: Converte nos, Deus sanitatum nostrarum 63; et huiusmodi alia, quae commemorare longum est. Nam et venire ad Christum, quid est aliud nisi ad eum credendo converti? Et tamen ait: Nemo potest venire ad me, nisi datum fuerit ei a Patre meo.”

<sup>21</sup> Los orígenes del término “semipelagianismo” han recibido más de una explicación. Según sea la fuente, se informa su primera aparición en la Fórmula de la Concordia, confesión luterana de fe de 1577 o hacia 1589, en los debates suscitados por la doctrina del jesuita Luis de Molina (1535-1600). Lo cierto es que el uso más temprano del término pertenece al teólogo calvinista Théodore de Bèze (1519-1605), que parece haber sido su creador. Bèze usa por primera vez el término en 1556 en sus notas al Nuevo Testamento y lo vuelve a utilizar en 1558, cuando ataca la traducción de Romanos 8 de Sébastien Châteillon. Para todo lo anterior y para posteriores usos del término, véase BACKUS AND GOUDRIAAN (2004).

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

salvación. La postura de Lutero, como se desprende de la cita, es que el hombre no puede hacer nada en relación al don de la gracia, ni siquiera disponerse para recibirla. A lo largo de los tres corolarios a esta segunda conclusión, cita recurrentemente y con bastante precisión a san Agustín. En todos los casos, obras que son parte de la polémica del Hiponense con los pelagianos. A continuación se reproducen las citas de Agustín por Lutero, entrecomilladas cuando corresponde:

[...] al examinar estas palabras, el doctor Agustín dice: “La ley escrita, sin caridad, infla, no edifica”. Y sobre Pablo, dice a continuación: “Así pues, el conocimiento de la ley vuelve orgulloso al transgresor; pero por el don de la caridad se vuelve deleitoso hacer las cosas de la ley.” Y en muchos lugares dice: la ley es dada para que se busque la gracia, la gracia es dada para que la ley se haga plena.<sup>22</sup>

Como se muestra en la nota al pie número 23, la cita pertenece a *Réplica a dos epístolas de los pelagianos*. A continuación, y siempre en el enunciado de la segunda conclusión, Lutero parafrasea otra obra antipelagiana, la *Réplica a Julián, obra incompleta*.

A partir de todo esto, el doctor Agustín, defensor de la gracia, junto con el Apóstol santísimo, predicador de la gracia, dice que la gracia no pertenece al hombre que quiere y que corre, sino a Dios, que tiene misericordia y no otorga la pena a no ser que sea merecida; la misericordia, por cierto, no es merecida.<sup>23</sup>

En efecto, en el Libro I, parágrafo 38 de dicha obra, Agustín escribe:

<sup>22</sup> LUTHER, **Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata, concl. sec.** Quae verba tractans D. Augustinus dicit: “Scriptura legis sine charitate inflat, non aedificat”. Et paulo post: “Cognitio itaque legis facit superbum praevericatorem, per donum autem charitatis delectat legi esse factorem”. Et in multis locis dicit: Lex data est ut gratia quaereretur, gratia data est ut lex impleretur. (WA 1, p. 147).

AUGUSTINUS, **Contra duas epistolas pelagianorum**, IV.5.11. Nam scientia legis sine caritate inflat, non aedificat secundum eumdem Apostolum apertissime dicentem: Scientia inflat, caritas vero aedificat. Quae sententia similis est ei, qua dictum est: Littera occidit, spiritus autem vivificat. Quale est enim scientia inflat, tale est littera occidit; quale est caritas aedificat, tale est spiritus vivificat, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis Cognitio itaque legis facit superbum praevericatorem, per donum autem caritatis delectat legi esse factorem. Non ergo legem evacuamus per fidem, sed legem statuimus, quae terrendo ducit ad fidem. Ideo quippe lex iram operatur, ut territo atque converso ad iustitiam legis implendam Dei misericordia gratiam largiatur per Iesum Christum Dominum nostrum, qui est Dei sapientia [...].

<sup>23</sup> LUTHER, **Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata**, concl. sec. Ex quibus omnibus D. Augustinus, gratiae defensor, cum sanctissimo Apostolo, gratiae praedicatore, quod non hominis sit volentis et currentis, sed Dei miserentis, qui poenam non reddit nisi debitam, misericordiam vero non nisi indebitam. (WA 1, p.147).

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre albedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

A nadie defrauda la justicia divina; pero da muchas cosas por gracia a los que no las merecen. ¿Por qué a este sí y al otro no? Atiende a lo que dices a continuación. Muy cierto que la justicia radica esencialmente en las profundidades de la divinidad. En estas profundidades está la causa de por qué ni es del que quiere ni del que corre, sino del que Dios tenga misericordia.<sup>24</sup>

Las referencias a Agustín en el primer corolario a la segunda conclusión de la *quaestio* son todas citas literales. La primera, de *Réplica a dos epístolas de los pelagianos*, IV.6.15:

De ahí que Agustín diga: “¿Por qué defiendes el libre albedrío, que no es libre para obrar la justicia a no ser que te hagas oveja? Aquel que hace ovejas a los hombres es el mismo que libera las voluntades humanas para que obedezcan a la piedad”.<sup>25</sup>

Lo sigue una cita de *Réplica a Julián, obra incompleta*, I.94

Agustín también lo muestra en el libro I contra Pelagio, donde dice que [el libre albedrío] “no será libre para el bien a menos que lo libere la Liberación, pero que para el mal sí tiene libre albedrío, cuando, en el deleite de la maldad, se persuade a sí mismo o sirve al seductor, ya sea oculto, ya sea manifiesto”.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> AUGUSTINUS, **Contra Iulianum opus imperfectum**, I.38. Neminem quippe fraudat divina iustitia, sed multa donat non merentibus gratia. Cur autem huic sic, illi autem sic, aspice quod secutus adiungis. Verissime quippe dicis, eam consistere maxime in divinitatis profundo. In hoc profundo est, quod *neque volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*.

<sup>25</sup> LUTHER: **Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata** “Hinc ait Augustinus: Quid obtendis liberum arbitrium, quod ad faciendam iustitiam liberum non erit, nisi ovis fueris? Qui facit igitur oves homines, ipse ad obedientiam pietatis humanas liberat voluntates. Non tamen invite sed voluntarie servit. (WA 1, p. 148)

AUGUSTINUS, **Contra duas epistolas pelagianorum**, IV.6.15: “Quid mihi obtendis liberum arbitrium, quod ad faciendam iustitiam liberum non erit, nisi ovis fueris? Qui facit igitur oves homines, ipse ad oboedientiam pietatis humanas liberat voluntates.”

<sup>26</sup> LUTHER: “Patet etiam per Augustinum Lib. I. contra Pelag., ubi dicit: Quod nec liberum in bono erit, quod liberatio non liberaverit, sed in malo liberum habet arbitrium in delectationem malitiae, vel occultus vel manifestus deceptor inservit vel sibi ipse persuasit.” (WA 1, p. 148)

AUGUSTINUS, **Contra Iulianum opus imperfectum**, I.94: “Et item post modicum: Datur ergo, inquis, potestas ut filii Dei fiant, qui credunt in eum. Quae potestas, nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio; quia nec liberum in bono erit, quod liberator non liberaverit; sed in malum liberum habet arbitrium, cui delectationem malitiae vel occultus vel manifestus deceptor insevit, vel sibi ipse persuasit.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre albedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

Llama la atención que, al citar este pasaje, Lutero tome palabras de Agustín que, en el texto, están siendo citadas -y refutadas- por Juliano. La obra, en efecto, está construida como una réplica o refutación de las réplicas de Juliano a un texto anterior de Agustín. Así, Agustín cita a Juliano citando a Agustín y le contesta. La cita que elige Lutero aparece en un contexto en el cual el obispo Juliano acusa a Agustín de maniqueísmo y ubica su propia postura como la que es aceptable para la Iglesia de Roma. Dice así:

En todas estas palabras tuyas que he citado [dice Juliano], veo que el nombre de gracia está cosido a la negación del libre albedrío; y cuanto de bueno tienen tus palabras, no puede excusar cuanto en tus pensamientos hay de malo; la dignidad de la expresión envilece el contenido de tus doctrinas. No te veo honrado con sus sentencias; sí, has corrompido cuanto de noble encierran. Nosotros separamos lo que tú cosiste, para que la divinidad de la gracia, desligada de una impura alianza, no sufra detrimiento por nuestra respuesta y, en lugar de la mentirosa alabanza de los maniqueos, reciba el elogio sensato de los católicos.<sup>27</sup>

Es difícil creer que Lutero haya elegido inadvertidamente palabras de Agustín que Julián denota en nombre del “elogio sensato de los católicos”. Como se ha probado más arriba al confrontar los pasajes, Lutero no está parafraseando la *Réplica a Juliano [obra incompleta]* sino citando literalmente. Lo más probable es que tenga el texto de Agustín bajo los ojos. La cita muestra que su comprensión de la gracia como don divino al que de ningún modo se accede a través del mérito ya estaba en conflicto en 1516 con la doctrina sostenida por la Iglesia de Roma.<sup>28</sup>

En el siguiente pasaje, Lutero cita la otra *Réplica a Juliano*. Se trata de una cita que, como la anterior, presenta una curiosidad. La expresión “albedrío esclavo” (*servo arbitrio*), que será el título de la respuesta de Lutero a Erasmo en 1525, casi diez años después de este opúsculo, pertenece a Agustín.

Agustín, libro II contra Julián: “Queréis que el hombre se perfeccione y ojalá fuera con el don de Dios y no con el libre, o, mejor dicho, el esclavo albedrío de la voluntad.”<sup>29</sup>

<sup>27</sup> AUGUSTINUS, **Contra Iulianum opus imperfectum**, I.94: “In his omnibus verbis tuis, quae posui, ita video gratiae nomen cum liberi arbitrii negatione consertum, ut non tam mala sensus tui appellationum bonis vindicari queant, quam dignitas nominum dogmatum tuorum adhaesione vilescat. Non ergo te his sermonibus honestasti, sed ornamenta ipsa turpasti. Nos tamen ea quae a te iuncta sunt, separamus, ut gratiae divinitas ab scaevis colligationibus enodata, nec responsione quatiatur; et gravitate Catholicorum, non Manichaeorum adulazione laudetur.”

<sup>28</sup> Para una versión de la postura de la Iglesia romana sobre la gracia en un autor contemporáneo a Lutero, véase ECK (1979, c. 31).

<sup>29</sup> LUTHER: “Augustinus Lib. II. contra Iulianum. Hic enim: vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono et non libero, sed potius servo proprie voluntatis arbitrio.” (WA 1, p. 148)

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

Continuando con su argumentación, el segundo corolario a la segunda conclusión dice así: “El hombre, cuando hace lo que hay en él, peca, puesto que no puede querer o pensar a partir de sí mismo.”<sup>30</sup> También este corolario se defiende con una cita literal de san Agustín, esta vez proveniente de su *Réplica a las dos cartas de los pelagianos*.

Agustín dice: Pensar algo bueno es menos que desearlo. “Pues pensamos todo lo que deseamos, pero no deseamos todo lo que pensamos”. A partir de esto, infiere: “¿Cómo es que para lo que es menos, es decir, para pensar algo bueno, no somos idóneos, sino que nuestra capacidad nos viene de Dios, y para lo que es más, como es desear algún bien sin el divino auxilio, somos idóneos por el libre albedrío?”<sup>31</sup>

El último recurso que se hace al Hiponense en esta *quaestio* aparece en el segundo corolario a la tercera conclusión. Dicha conclusión niega la diferencia entre la gracia o caridad en general y la que auxilia en necesidad extrema. El supuesto que subyace a esta negación es que, según la concepción antropológica de Lutero, el ser humano siempre se encuentra en un estado de necesidad extrema.<sup>32</sup> El segundo corolario afirma que “Todo es posible cuando se cree que es Cristo quien lo hace. El arbitrio humano que delega el auxilio en otros santos es supersticioso.”<sup>33</sup> La pertinencia de las citas de Agustín con que se respalda esta afirmación no queda clara si no se sabe que en un contexto más amplio que el del tramo citado, el Hiponense se refiere en el pasaje al hecho de que solo la fe en Cristo salva. Todas pertenecen a *La gracia y el libre albedrío*.

AUGUSTINUS, **Contra Iulianum II.VIII,23:** “Sed vos festinatis, et praesumptionem vestram festinando praecipitatis. Hic enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono, et non libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio.”

<sup>30</sup> LUTHER: “Homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex seipso possit.” (WA 1, p. 148)

<sup>31</sup> LUTHER: “Augustinus: Cogitare aliquid bonum minus est quam cupere. Cogitamus quippe omne quod cupimus, non cupimus omne quod cogitamus. Ex illo infert quoque: ad id quod minus est vel ad cogitandum aliquid boni non sumus idonei tanquam ex nobismet ipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Et ad id quod est amplius vel ad cupiendum aliquid boni sine divino adiutorio idonei simus ex libero arbitrio?” (WA 1, p. 148)

AUGUSTINUS, **Contra Duas Epistolas Pelagianorum**, II. 8.18. “Cogitare ait aliquid, utique bonum; minus est autem cogitare quam cupere. Cogitamus quippe omne quod cupimus nec tamen cupimus omne quod cogitamus, quoniam nonnumquam et quod non cupimus cogitamus. Cum igitur minus sit cogitare quam cupere - potest enim homo cogitare bonum, quod nondum cupid, et proficiendo postea cupere, quod antea non cupiendo cogitavit -, quomodo ad id quod minus est, id est, ad cogitandum aliquid boni, non sumus idonei tamquam ex nobismet ipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, et ad id quod est amplius, id est, ad cupiendum aliquid boni, sine divino adiutorio idonei sumus ex libero arbitrio?

<sup>32</sup> LUTHER: “Gratia seu charitas, quae non nisi in extrema necessitate succurrit, inertissima est ac potius nulla charitas, nisi extrema necessitas non mortis periculum sed cuiuscunque rei defectus intelligatur.” (WA 1, p. 149)

<sup>33</sup> LUTHER: “Cum credenti omnia sint autore Christo possibilia, Superstitiosum est humano arbitrio aliis Sanctis alia deputari auxilia.” (WA 1, p. 150)

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

Agustín, *La gracia y el libre albedrío*, capítulo 3: “Aquel tipo de ignorancia que no es propia de aquellos que no quieren saber, sino de aquellos que simplemente ignoran, no será por esto excusada en nadie de modo tal que le evite las llamas del infierno. Si no creyó porque no oyó, pero en verdad hubiera creído, entonces quizás arderá menos.”<sup>34</sup>

Agustín dice: “No es la creación por la cual los hombres fueron hechos, sino aquella a la cual se refería alguien que ya era hombre: Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio”.<sup>35</sup>

Agustín: “La gracia ayuda para que cada uno actúe la ley; sin la gracia, el hombre que vive bajo la ley será solo un oyente de la ley.”<sup>36</sup>

## 2. LA LIBERTAD

### 2.1. LA LIBERTAD SEGÚN SAN AGUSTÍN

Si se toman en conjunto las citas de Agustín que Lutero hace a lo largo de la *quaestio*, el resultado es un resumen doctrinal. Los preceptos de la ley no pueden cumplirse sin el amor de Dios y del prójimo. Este amor, que se llama *caritas*, supone la fe en Cristo y se recibe por la misericordia de Dios, que nadie merece. Quien no haya recibido este don, quien no haya recibido la gracia de enterarse de la revelación cristiana, arderá en el infierno, incluso si sigue los preceptos de la ley. Por qué unos reciben la gracia que conduce a la salvación y otros no está fuera de nuestra comprensión. Toda nuestra capacidad en relación con el bien y la justicia, entonces, proviene de Dios, no solo para obrarlos, sino también para pensarlos y para desearlos. El libre albedrío no es libre para el bien sino para el mal, es decir que, a menos que lo libere la Liberación, el albedrío es esclavo. En resumen: el ser humano necesita de la gracia para salvarse, pero no puede hacer ningún

<sup>34</sup> LUTHER, “Augustinus de Grat. cap. III. Sed et illa ignorantia, quae non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat. Si propterea non credidit, quia non audivit, omnino quidem crederet, sed fortassis, ut minus ardeat.” (WA 1,

AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio*, I.3.5. “Sed et illa ignorantia quae non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tamquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit quia non audivit omnino quid crederet; sed fortasse ut mitius ardeat.”

<sup>35</sup> LUTHER: “Augustinus: Non est illa creatio, qua homines facti sumus, sed ea de qua ille dicebat, qui iam homo erat, ‘cor mundum crea in me, Deus’.” (WA 1,

AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio*, I.8.20: “Hoc enim ait: Ipsius sumus figmentum, creati in Christo Iesu in operibus bonis: non illa creatione qua homines facti sumus, sed ea de qua ille dicebat, qui utique iam homo erat: Cor mundum crea in me, Deus.”

<sup>36</sup> LUTHER: “Augustinus: Gratia quippe adiuvat, ut legis quisque sit actor, sine qua gratia sub lege potius homo erit legis auditor.” (WA 1

AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio*, I. 12.24: “Gratia quippe adiuvat ut legis quisque sit factor, sine qua gratia sub lege positus tantummodo erit legis auditor.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre albedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

mérito para obtenerla porque todo lo que hace sin gracia es pecado. ¿Implica este conjunto de afirmaciones que ni san Agustín ni Martín Lutero creyeron en la libertad?

Para comprender el sentido profundo de la postura de Lutero en la *quaestio* de 1516 es necesario tener en cuenta la distinción agustiniana entre libre albedrío (*liberum arbitrium*) y libertad (*libertas*). Esta distinción está presente durante todo el tratamiento que el Hiponense hace de la cuestión, desde *De libero arbitrio* (388-391) hasta *De civitate Dei* (413-426), incluyendo las epístolas y tratados antipelagianos (aproximadamente entre 411 y 429). Para no extenderme innecesariamente, tomaré dos pasajes, uno de *De libero arbitrio* (*El libre albedrío*) y otro de *De civitate Dei* (*La ciudad de Dios*), es decir, de uno de sus primeros tratados sistemáticos y de uno de sus últimos.

Como es sabido, *El libre albedrío* es un diálogo entre Agustín y un interlocutor llamado Evodio en el cual se busca dar respuesta a una contradicción. Si Dios, suma bondad, es el creador de todas las cosas, incluyendo la voluntad humana, ¿por qué no es el responsable del origen del mal que hacemos? La investigación que se desarrolla en el Libro I tiene varias etapas. Una de las primeras es el descubrimiento de que nuestra voluntad obra el mal cuando es llevada por el peso del deseo de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra voluntad (Agustín utiliza indistintamente *libidine* y *cupiditas* como nombre de este tipo de deseo).<sup>37</sup> Dado que uno de los ejemplos utilizados es el del asesinato (el de quien asesina por ver su vida amenazada, deseando conservarla) y que la ley humana no castiga el asesinato en caso de que sea en defensa de la propia vida, la discusión se desplaza a la relación entre ley temporal y ley eterna. Este es el contexto en el cual, en el parágrafo 32 del capítulo 15 del Libro I, Agustín hace una lista de los bienes temporales, entre los cuales está la libertad.

Luego, la libertad, la cual sin duda no es verdadera a menos que sea la de los bienaventurados y de los que adhieren a la ley eterna: pero no menciono ahora esa libertad por la cual se consideran libres los hombres que no tienen un señor y que desean aquellos que quieren ser liberados por sus señores humanos.<sup>38</sup>

En este pasaje se distingue la noción de libertad verdadera de otra, una que implica la posibilidad de elegir, dada la ausencia de toda coacción o necesidad. Esta distinción es clave. El segundo tipo de libertad es lo que con propiedad se llama “libre albedrío”. Como se ha visto en la sección anterior, en la concepción agustiniana el libre albedrío elige siempre entre bienes de diferente jerarquía y, aunque nos ha sido dado para elegir siempre en función del Bien supremo y así alcanzar la felicidad, es decir, la salvación, la condición caída de nuestra naturaleza le vuelve imposible hacerlo sin la mediación de la gracia. Ahora bien, dicha noción de libre albedrío supone

<sup>37</sup> AUGUSTINUS, **De libero arbitrio** I.4.10: Cupere namque sine metu vivere, non tantum bonorum, sed etiam malorum omnium est: verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem a iis rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem ut his fruendis cum securitate incuhent, removere impedimenta conantur. et propterea facinorosamsceleratamque vitam, quae mor melius vocatur, gerunt.

<sup>38</sup> AUGUSTINUS, **De libero arbitrio** I.15.32: “Deinde libertas, quae quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium: sed eam nunc libertatem commemoro, qua se liberos putant qui dominos homines non habent, et quam desiderant ii qui a dominis hominibus manumitti volunt.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

otra de la que depende. Se trata de la de libertad, la “libertad verdadera” de la que habla Agustín en *El libre albedrío* I.15.32.

La libertad verdadera es aquella de los bienaventurados y de los que adhieren a la ley eterna. Si bien el “*et*” utilizado por Agustín al hacer esta corta enumeración podría ser leído como epexégetico, he preferido no forzar la traducción por tratarse de un texto temprano de Agustín, en el que polemiza con los maniqueos y no con los pelagianos. Pero si, en cambio, hubiera traducido la frase así, “la libertad, la cual sin duda no es verdadera a menos que sea la de los bienaventurados, es decir, de los que adhieren a la ley eterna”, no habría tergiversado el sentido último que tiene el término “libertad” para san Agustín. En efecto, la libertad verdadera solo pertenece, en sentido estricto, a los bienaventurados, porque son los únicos que pueden adherir a la ley eterna sin desviaciones. Contemplan a Dios y su voluntad ya no sufre la atracción de los bienes inferiores; poseen la libertad verdadera, que no es otra que Jesucristo. En el Libro II de *El libre albedrío*, después de haber identificado a la Verdad con la Sabiduría y haber establecido que la vida bienaventurada consiste en la contemplación de ella, Agustín hace una identificación ulterior. La Verdad, esto es, la Sabiduría es la libertad verdadera, que es no es otra que Jesucristo:

Esta es nuestra libertad, con esta nos sometemos a la verdad: es decir, ella es nuestro Dios, que nos libera de la muerte, esto es, de la condición de pecado. Pues la misma Verdad, también hombre que hablaba con los hombres, dijo a los que creían en ella: Si permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad, y la verdad os liberará. De nada goza el alma con libertad, a no ser de lo que goza con seguridad.<sup>39</sup>

La misma concepción de libertad aparece en uno de los párrafos finales de *La ciudad de Dios*, donde además se la vincula con el libre albedrío:

No porque ellos [los bienaventurados] no puedan deleitarse en los pecados dejarán de poseer libre albedrío. Al contrario, este será más libre, liberado desde el deleite de pecar hasta el deleite indeclinable de no pecar. Pues el primer libre albedrío, dado al hombre cuando este fue primero creado recto, pudo no pecar, pero también pudo pecar: este nuevísimo, en cambio, será tanto más potente que no podrá pecar. Por cierto esto también proviene de Dios, no de la posibilidad de su propia naturaleza. Pues una cosa es ser Dios y otra ser partícipe de Dios. Dios no puede pecar por naturaleza, pero el que participa de Dios recibe de Él el no poder pecar. Se debía conservar grados en los dones divinos, para que se

<sup>39</sup> AUGUSTINUS, **De libero arbitrio** II.13.37: “Haec est libertas nostra, cum iste subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas etiam homo cum hominibus loquens, ait credentibus sibi : Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos. Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre albedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

diera primero el libre albedrío, por el cual el hombre podía no pecar y luego el nuevísimo por el cual no pudiera pecar. Aquel para procurar el mérito, este para que se extendiera el premio al que debía recibirllo.<sup>40</sup>

El pasaje permite entender que el libre albedrío es la participación humana en la Libertad divina. Dado nuestro estado de caída, esa participación tiende a disminuirse en la medida en que cedamos a la atracción de los bienes inferiores y a aumentar en la medida en que esos bienes sean utilizados como escalones en función de alcanzar el Bien supremo. Es interesante observar que en este pasaje, escrito en 425, es decir, cuando la polémica con los pelagianos ya llevaba más de una década, Agustín no excluye el mérito. En todo caso, el libre albedrío deviene libertad solo en el estado de bienaventuranza. La libertad se identifica con el libre albedrío que no puede pecar.

Ahora bien, el desarrollo anterior sugiere que aquello que llamamos “libre albedrío” siempre es, paradójicamente, esclavo. Cuando el ser humano se encuentra *in via*, el albedrío es esclavo del pecado, a menos que la gracia lo libere y lo acompañe, sosteniéndolo. Cuando se encuentra *in patria*, es esclavo de la Verdad y, por tanto, finalmente libre. Es decir, solo el sometimiento a la revelación de Jesucristo proporciona la libertad. Esta noción agustiniana de libertad se encuentra, como veremos, en *Teología germánica*.

## 2.2. LA LIBERTAD SEGÚN LA TEOLOGÍA GERMÁNICA

La *Teología germánica*, cuya afiliación con la mística renana ha sido exhaustivamente comentada (véase, por ejemplo, VANNINI 2008, pp. 26-33), presenta la característica combinación de elementos neoplatónicos y cristianos de la que se habló en la primera sección de este artículo. En la *Teología germánica*, Dios es la plenitud que comprende e incluye a todo en sí y en su ser. Todas las cosas tienen su ser en Él, porque es el ser de todas las cosas. Fuera de Dios, no hay ningún ser verdadero y la criatura deviene de su plenitud como un resplandor fluye del sol. De la mano con esta absoluta preeminencia ontológica de Dios, va también su incognoscibilidad:

---

<sup>40</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXII.30.3: “Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare: hoc autem novissimum, eo potentius erit, quo peccare non potuit; verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Aliud est enim esse Deum; aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit. Servandi autem gradus erant divini muneris, ut primum daretur liberum arbitrium, quo non peccare homo posset, novissimum, quo peccare non posset, atque illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum praemium pertineret.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

Lo completo es incognoscible, incomprendible e indecible para toda criatura en tanto criatura. Por eso no se nombra lo completo, porque no es nada de esto. La criatura en tanto criatura no puede conocerlo ni comprenderlo, nombrarlo ni pensarlo.<sup>41</sup>

A estas dos notas clásicas del neoplatonismo, preeminencia ontológica e incognoscibilidad, se les suman las nociones de procesión y retorno a la fuente. En efecto, para el Anónimo de Frankfurt el pecado original de Adán conlleva una caída en el tiempo y en la materia, y el regreso del alma implica una restauración de la naturaleza humana que se realiza solo en la obediencia a Cristo.<sup>42</sup>

Sin embargo, las diferencias entre esta estructura básica y el complejo sistema de jerarquías dionisiano (al que además se le suma la idea de que las Escrituras tienen un sentido oculto que hay que penetrar) es grande. Las características neoplatónicas de la *Teología germánica*, como las de la filosofía de Agustín de Hipona, no atentan contra su particularidad distintiva, esto es, su cristología. El tratado vuelve una y otra vez sobre la necesidad de vivir la vida de Cristo, de conformarse a su obediencia y de privarse o vaciarse de la propia voluntad para que coincida con la divina. Es este último punto el que tiene estrecha afinidad con la concepción agustiniana de la libertad que comparte Lutero.

El eje que conduce la argumentación de la *Teología germánica* es que la caída, que trajo la muerte al género humano, se debió a la desobediencia de Adán y que la obediencia verdadera, es decir, la de Cristo, resucita la vida que murió con Adán. Por lo tanto, la vía por la cual acceder a la vida es adherir a la verdadera obediencia, es decir, renunciar a la propia voluntad. En esta verdadera obediencia reside la libertad.

Pero, ¿qué es la verdadera obediencia? Digo: que el hombre debería permanecer completamente libre de sí mismo y lo suyo, es decir, libre de la seidad y la yoidad, para que no busque o considere a sí mismo y a lo suyo en todas las cosas, como si él no existiera [...] Esto es la verdadera obediencia a la verdad, y así será en la bienaventurada eternidad. Allí no se busca ni se piensa, ni se ama sino lo uno, y nada se valora sino lo uno.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> VON HINTEN, **Der Franckforter.(Theologia Deutsch)**, Capitulum I, pp. 71-72: "Das volkommende ist allen creaturen vnbekentlich, vnbegrifflich vnd vnsprechlich yn dem als creatur. Dar vmm̄b nennet man das volkommende nicht, wann eß ist disßer keyns. Die creatur als creatur magk diß nicht bekennen noch begriffen, genennen noch gedencken."

<sup>42</sup> Cfr., por ejemplo, los cc. 11-16. El tema, sin embargo, atraviesa todo el tratado.

<sup>43</sup> VON HINTEN, **Der Franckforter.(Theologia Deutsch)**, Capitulum 15, p. 89: "Was ist aber war gehorsam? Ich sprech: Der mensch solde also gar an sich selber steen vnd seyn, das ist, an selbheit vnd icheit, das er sich vnd das seyne also wenig suchte vnd meynete yn allen dingen, also ab er nicht were, noch seyne selbs als wenig entpfinden vnd von ym selbir vnd dem seynen also cleyne halden, also er nicht were, vnd als wenig von ym selber alß wenig von allen creaturen. Was ist danne das, daz do ist vnd da von zu halden ist? Ich sprich: alleyne eynes, das man got nennet. Sich,

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

La desobediencia, en cambio, consiste en creer que uno es alguien, que tiene conocimientos y que puede hacer cosas. No tiene lugar solo cuando cometemos ese tipo de acciones que habitualmente se consideran malas, sino también cuando nos complacemos en nuestra propia virtud y creemos haber alcanzado un estado de obediencia, que se manifestaría -por ejemplo- en cierta templanza del ánimo, indiferente a los vaivenes de la fortuna. El Anónimo es severo:

No, en verdad, no es así, es como está escrito antes; sería así si todos los hombres fueran en la obediencia. Pero esto no es así, por lo tanto tampoco es así aquello.<sup>44</sup>

La vida de Cristo, en efecto, no se alcanza ni oyendo prédicas, ni leyendo, ni estudiando. Mientras uno se aferre a sí mismo, solo creerá que es bueno aquello que se ajusta a los propios intereses.

Es este apego a lo propio lo que vuelve malo el uso del libre albedrío, una expresión que el tratado no utiliza, prefiriendo en su lugar la expresión “falsa libertad” (*falsche freiheit*: VON HINTEN, p. 103). En el origen de la desobediencia, se dice en el capítulo 25, se encuentran dos frutos gemelos que nacen de la semilla del mal. Uno es la soberbia espiritual y otro es la falsa libertad, es decir, una libertad desordenada (*ungeordente, falsche freiheit*: VON HINTEN, p. 103). La soberbia espiritual se manifiesta como una paz ilusoria, surgida de la satisfacción consigo mismo. “El diablo sopla en el hombre, para que crea y piense que llegó al punto más alto y cercano, y que ya no necesita las Escrituras [...]”.<sup>45</sup> Este estado lo lleva a creerse el señor de todas las criaturas y, en resumen, a actuar como se le da la gana. En términos de la *Quaestio de viribus*, al usar su libre albedrío “subordina a cualquier criatura que usa a su vanidad”. (Véase la primera conclusión, citada en la segunda sección.) La noción de desorden recuerda además a la concepción agustiniana del mal.

Si la soberbia y la falsa libertad son el origen de la desobediencia, la pobreza del espíritu y la verdadera humildad son el camino hacia la obediencia y, por lo tanto, a la liberación. Dichas actitudes son propias de aquel hombre que sabe que no es nada, que no tiene nada, y que solo es capaz de debilidad y de maldad -nocições estas del tratado no tan alejadas del san Agustín que, contra las epístolas de los pelagianos, escribe: “¿Por qué defiendes el libre albedrío, que no es libre para obrar la justicia a no ser que te hagas oveja?” (citado en la segunda sección)-. Por el contrario, el hombre de espíritu pobre y humilde, consciente de su propia inclinación a la maldad y el pecado, comprende correctamente que su inclinación es común al género humano y que, por lo tanto, hace necesaria las costumbres, las leyes y los preceptos.

das ist war gehorsam yn der warheit vnd also ist eß yn der seligen ewikeit. Danne wirt nicht gesucht noch gemeynet ader gelibt danne das eyne, so wirt auch von nichte gehalden denne von dem eynen.”

<sup>44</sup> VON HINTEN, **Der Franckforter.(Theologia Deutsch)**, Capitulum 17, p. 94: “Neyn czwar, ym ist nicht also ; ym ist, als \*vor geschriben ist; ym were wol also, weren alle menschen yn dem gehorsam. Aber nu ist eß nicht also, dar vmm̄b ist auch diß nicht alßo.”

<sup>45</sup> VON HINTEN, **Der Franckforter.(Theologia Deutsch)**, Capitulum 25, p.103: “Der teufel bleßet dem menschen yn, das den so menschen duncket vnd wenet, er sey uff das hochste vnde uff das nehste kom men vnd durffe wider schrifft noch diß noch daß furbas mer vnd sey joch czumal durffloß wurden.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre arbedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

Además en esta pobreza espiritual y humildad se comprende y se encuentra que todos los hombres responden a sí mismos y que están inclinados y vueltos hacia el vicio y la maldad, y que por lo tanto es necesario y útil que haya órdenes y conocimientos, leyes y mandamientos [...].<sup>46</sup>

El hombre que ha comprendido esto, el hombre verdaderamente humilde solo quiere aniquilarse y devenir carente de voluntad propia, de modo que la voluntad eterna viva en él y lo gobierne sin ser obstaculizada por otra voluntad, de modo tal que pueda cumplirse por medio de él. En Dios, sostiene el tratado, la voluntad divina es esencia desvinculada de toda obra y de toda acción; corresponde por lo tanto a la criatura humana traducir la voluntad divina en obras. Para esto hemos sido creados. La voluntad no es nuestra, sino de Dios. Cuando este vaciamiento de lo propio

ocurriese en un hombre de modo real y liberado, nada sería querido por el hombre, sino todo por Dios, y la voluntad no sería voluntad propia y no querría otra cosa que lo que quiere Dios.<sup>47</sup>

El modelo de esta adhesión plena a la voluntad divina es Cristo. Por ello, la humanidad de Cristo fue la criatura más libre. Es que en esta adhesión consiste la verdadera libertad, a la cual el tratado llama “divina”. La otra, la que está ligada a la voluntad propia, es una libertad diabólica y falsa; de hecho, el infierno se caracteriza por estar habitado por voluntades propias. En cambio, “lo que es libre, no es propio de nadie y el que se lo apropiá comete injusticia” (*was frey ist, das ist nymants eigen, und wer den eygen macht, der thut unrecht*: VON HINTEN, p.145). En consonancia con esta concepción, la descripción del paraíso una vez más recuerda a nociones expresadas por san Agustín, en este caso en los párrafos finales de *La ciudad de Dios*, citados en la sección anterior. Para la *Teología germánica*, la beatitud consiste en dejar la voluntad en libertad, es decir, vaciarla de todo querer propio para que se complete con la voluntad eterna.

Pero quien deja a la voluntad en su condición libre, tiene satisfacción, paz, beatitud, en el tiempo y en la eternidad. Si el hombre no se apropiá de la

<sup>46</sup> VON HINTEN, **Der Franckforter.(Theologia Deutsch)**, Capitulum 26, p.106: “Auch wirt yn dißem geistlichen armut vnd demutikeit vorstanden vnd funden, das alle menschen kummen czumäl auff sich selber vnd joch uff vntgent vnde boßheit geneyget vnd gekeret seyn, vnnd das dar vmmb not vnd nutze ist, das ordenung vnd wiße vnd gesetze vnd gebot sint, das die blintheit da mit geleret werde vnd boßheit geczwungen werde czu ordenlichkeit. Vnd were des nicht, die menschen worden vil boßer vnd vnordenlicher dan hund ader ander vihe. Vnd wirt auch manig mensch durch diße weiße vnnd ordenunge geczogen vnd gekeret czu der warheit, das anders nicht geschee.”

<sup>47</sup> VON HINTEN, **Der Franckforter.(Theologia Deutsch)**, Capitulum 51, p.145: “Und wo das luterlich vnd gentzlich were ader 45 yn welchem menschen da wurde gewold nicht von dem menschen, sunder von got, vnd da were der wille nicht eygen wille vnd da wurde auch nicht anders gewold, den als got wil.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

voluntad, pero la conserva en su noble libertad, deviene y es un hombre verdadero, libre, suelto, la criatura de la cual Cristo dice “La verdad os hará libres”; e inmediatamente después: “Si el Hijo te hace libre, serás verdaderamente libre”.<sup>48</sup>

### 2.3. LA LIBERTAD SEGÚN *LA LIBERTAD DEL CRISTIANO*

El 10 de diciembre de 1520 vencía el plazo que la bula *Exsurge Domine*, publicada por el papa León X, daba a Lutero para que se retractase de una serie de afirmaciones. La respuesta tácita del Reformador fueron tres tratados, escritos y publicados entre junio y noviembre de ese año: *La cautividad babilónica de la Iglesia*, *A la nobleza cristiana de la nación alemana* y *La libertad del cristiano*. Conocidos como “los escritos de la Reforma”, establecieron las bases teológicas y políticas de la nueva Iglesia. Lejos de las amargas diatribas que aparecen en los dos otros opúsculos, *La libertad del cristiano* es un texto en el cual Lutero se expresa con rara dulzura y en el que se muestra todavía la influencia de la *Teología germánica*. (Una nueva edición de esta en 1520 incluye comentarios en alemán que podrían ser de Lutero. Si este fuera el caso, mostraría que en este año seguía revisando el texto.)

*La libertad del cristiano* es un texto deliberadamente construido sobre dos afirmaciones contradictorias, que Lutero remite a san Pablo (1 Cor. 9, Rom. 13, Gál. 4, Fil. 2:6-7.). La primera es “El cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie” y la segunda “El cristiano es un esclavo [*servus*], al servicio de todo y a todos sometido”. Juntas constituyen una paradoja que Lutero se propone defender, para que se conozca a fondo qué significa ser cristiano y “la forma en que se tiene que actuar en relación con la libertad que Cristo le ha conquistado y donado”. Es decir, la contradicción se resuelve si se comprende en qué consiste la libertad propia del cristiano. No es necesario adentrarse en el texto para advertir que Lutero propondrá, a la manera de san Agustín y de la *Teología germánica*, que el libre albedrío o voluntad propia debe hacerse esclavo de la voluntad divina para alcanzar la libertad.

Una vez establecidas las tesis, Lutero las refiere respectivamente a las dos naturalezas de las que consta el cristiano, la espiritual y la corporal. Así el tratado, que es brevísimo, se articula en dos secciones, una dedicada al hombre espiritual o interior y otra al corporal o exterior. Es evidente, argumenta, que nada que sea exterior puede justificar y hacer libre al hombre interior, dado que ni su bondad y libertad ni su maldad y cautiverio son realidades corporales. Esta sencilla afirmación encierra una crítica a la enseñanza de que las buenas acciones proporcionan méritos y que esos méritos importan en vistas de la salvación. A continuación, Lutero lo hace explícito:

---

<sup>48</sup> VON HINTEN, **Der Franckforter.(Theologia Deutsch)**, Capitulum 51, p.146: “Aber wer den willen yn seyn freyen art lesset, der hat genuge, fride, ruwe, seligkeit yn der czeit vnd yn ewikeit. Wo vnd yn welchem menschen der wille nicht geeygent wirt, sondern das er bleibt yn seyn edeln freiheit, da wirt vnd ist eyn ware, frey, ledig mensch adder creatur, da von Cristus spricht : >Die warheit sal uch frey machen<, vnnd czuhant dar nach: >Wen der sone frey macht, der ist werlich frey<.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre arbedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

Ninguna de estas cosas atañe a la libertad o a la esclavitud del alma. Por lo tanto, no se beneficiará para nada si el cuerpo se adorna con vestidos sagrados, a la manera de los consagrados, o si se dirige hacia lugares sagrados o se ocupa de los oficios sagrados u ora, ayuna o se abstiene de ciertos alimentos y hace alguna obra por medio del cuerpo o que pueda ser hecha en el cuerpo: será obra muy diferente la necesaria para la justicia y la libertad del alma, puesto que cuanto se ha dicho puede ser llevado a cabo por cualquier impío y la aplicación a estas cosas produce solo hipócritas.<sup>49</sup>

Lo único por lo cual el alma es hecha justa, libre y cristiana es la Palabra de Dios. De todo el resto, se puede prescindir. Esa Palabra no es otra que el evangelio predicado por Cristo, pero para poder aceptarla es necesario haber experimentado que nuestra vida y nuestras obras nada suponen ante Dios. Esta es la función de la ley que impone el Antiguo Testamento, es decir, que los seres humanos se humillen frente a la imposibilidad de cumplirla. La idea es clave en la revolución intelectual que vivió Lutero entre 1517 y 1520: la completa humillación que trae la experiencia de no poder cumplir con la ley abre paso a la rendición de la propia voluntad, que solo puede realizarse por medio de la fe en la Palabra del Evangelio (véase su propio relato en LUTHER WT 2, p. 1681). “Una única cosa es obra en vistas de la vida, la justicia y la libertad cristianas. Ella es la sacrosanta Palabra de Dios, el Evangelio de Cristo.”<sup>50</sup>

Lutero concilia su enseñanza de que solo la fe justifica justifica con el hecho de que en las Escrituras haya tantas leyes y mandamientos por medio de la idea antes mencionada: la finalidad exclusiva de la ley es la de hacer evidente al ser humano su impotencia para el bien, obligándolo a aprender a desconfiar de sí mismo y a buscar en otra parte ayuda para poder cumplir los mandamientos y evitar así la condenación eterna. Cuando de este modo el hombre “de verdad se ha humillado, se ha aniquilado ante sus propios ojos, no encuentra nada dentro de sí que por lo cual sea justificado y salvado”<sup>51</sup> llega la ayuda mediante la promesa divina de que en Cristo se da la gracia, la justificación, la paz y la libertad.

<sup>49</sup> LUTHER, **Tractatus de libertate christiana**. WA 7, p. 50. “Neutra harum rerum pertingit ad animae sive libertatem sive servitutem. Ita nihil profuerit, si corpus sacrī vestibus more sacrorum ornetur aut locis sacrī versetur aut officiis sacrī occupetur aut oret, ieiunet, aut abstineat certis cibis et faciat opus quodcumque per corpus et in corpore fieri potest: longe alia re opus erit ad iustitiam et libertatem animae, cum ea quae dicta sunt geri possint a quovis irapio nee hiis studiis alii quam hypocritae evadant.”

<sup>50</sup> LUTHER, **Tractatus de libertate christiana**. WA 7, p. 50. “Una re eaque sola opus est ad vitam, iustitiam et libertatem Christianam. Ea est sacrosanctum verbum dei, Euangeliū Christi.”

<sup>51</sup> LUTHER, **Tractatus de libertate christiana**. WA 7, pp. 52-53: “Ubi vero per praecepta doctus fuerit impotentiam suam et iam anxius factus, quo studio legi satisfaciat, cum legi satisficeri oporteat, ut ne iota quidem aut apex praetereat (alioquin sine ulla spe clarnabitur), tum vere humiliatus et in nihilum redactus coram oculis suis uon iuvenit iu seipso, quo iustificetur et salvus fiat.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

De este modo, por lo tanto, el alma solo por medio de la fe, sin obras, por la Palabra de Dios es hecha justa, santa, verdadera, en paz, liberada y pletórica de todo bien, y realizada como verdadera hija de Dios, como dice Juan, 1:12: “A todos los que creen en su nombre les ha dado la potestad de ser hechos hijos de Dios”.<sup>52</sup>

Ahora bien: esta libertad, resultado del aniquilamiento completo de la voluntad propia y de la adhesión por medio de la fe al Evangelio, ¿implica que el ser humano así liberado se desvincula del mundo? Esta es la perspectiva que el lector quizás espera encontrar al llegar a la segunda sección del tratado, donde Lutero aborda el tratamiento del hombre exterior. La conclusión previsible, en efecto, sería que si el hombre interior, por estar justificado por la fe, es libre; entonces el hombre exterior, por estar encadenado al peso del cuerpo, es esclavo. Sin embargo, no es eso lo el autor dice. La esclavitud del hombre exterior no es la esclavitud del pecado, sino el servicio del prójimo.

Así, la segunda sección tiene dos tramos. El primero está dedicado a las obras necesarias para moderar los apetitos del cuerpo. Lutero no vuelve acá atrás sobre su convicción de que lo único que justifica es la fe en la Palabra divina, sino que entiende que estas obras dependen de la fe. Es la fe la que hace que las obras sean buenas y si son realizadas sin fe, no tendrían valor alguno. El segundo tramo trata de las obras que hay que realizar en relación con los demás. El razonamiento es parecido al anterior y el mensaje se resume en que la única pretensión en todas las obras será la de servir a los demás; las necesidades del prójimo son lo único que debe tener en cuenta (LUTHER, WA 7, p. 64). Como se puede apreciar, en la segunda sección se muestra que las dos oraciones contradictorias con las que empieza el tratado se pueden unir en una sola: precisamente porque el cristiano es libre y no está sometido a nada, puede y debe ser esclavo de todos. Así, el tratado *La libertad del cristiano* completa la *Disputatio* de 1516, integrando la noción de libre arbitrio utilizada entonces a la noción de libertad de la cual depende. Ambas nociones pertenecen a Agustín de Hipona.

## CONCLUSIÓN

El objetivo del artículo era investigar los motivos de la vigencia del interés de Lutero por la *Teología germánica* en 1520. En efecto, en ese mismo año el Reformador publicó dos tratados, entre los cuales se podría sospechar cierta incongruencia. En *La cautividad babilónica de la Iglesia*, acusa al Pseudo Dionisio de ser más platónico que cristiano. Al mismo tiempo, la noción de libertad que aparece en *La libertad del cristiano* es deudora de la que se desarrolla en la *Teología germánica*, tratado en el cual, como en gran parte de la literatura mística cristiana, se pueden advertir las huellas de la tradición neoplatónica. En este artículo se argumentó que la aparente incongruencia se puede resolver si de un lado se reconoce que la noción de libertad de la *Teología germánica* muestra la

---

<sup>52</sup>LUTHER, *Tractatus de libertate christiana*. WA 7, p. 53: “Hoc igitur modo anima per fidem solam, sine operibus, e verbo dei iustificatur, sautificatur, verificatur, pacificatur, liberatur et omni bono repletur vereque filia dei efficitur, sicut Iohan. 1. Dicit ‘Dedit eis potestatem filios dei fieri, iis qui credunt in nomine eius’.”

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

**Libre arbitrio, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero**  
PICO ESTRADA, Paula

influencia de san Agustín de Hipona y, del otro, se demuestra la dependencia de las nociones de arbitrio y de libertad de Lutero de la obra agustiniana. Para esto se dividió el trabajo en dos secciones, una dedicada a la noción de arbitrio y la otra a la de libertad.

Así, en la primera sección se analizó la cuestión disputada *Acerca de la fuerza y de la voluntad del hombre sin la gracia* y se demostró la dependencia textual de sus argumentos de varias obras antipelagianas de san Agustín. En la segunda sección, primero se explicó que la noción agustiniana de libre arbitrio no se entiende si no se la considera en relación a otra noción, la de libertad. Luego, se compararon las semejanzas entre la noción agustiniana de libertad y la noción de libertad mística que atraviesa el tratado *Teología germánica*. Por último, se mostró la presencia de este mismo concepto en *La libertad del cristiano*. De ese modo, se cumplió con el objetivo de responder a la pregunta por el persistente interés de Lutero en el tratado anónimo. Su especulación teórica en torno del arbitrio de la voluntad y la gracia, que lo condujo a condenar la campaña de indulgencias de 1517, se articula con una noción de libertad como vaciamiento de sí, la cual es la base en 1520 de *La libertad del cristiano*, escrito clave de la Reforma.

## REFERENCIAS

- ANONYME DE FRANCFORT. **Le petit livre de la vie parfaite.** Traducteur: Gérard Pfister, préfacier: Alain de Libera. Orbey: Arfuyen, 2000.
- ANONIMO FRANCOFORTESE. **Teologia Tedesca. Libretto della vita perfetta.** A cura di Marco Vannini. Milano: Bompiani, 2009.
- ANÓNIMO, **Eyn geystlich edles Buchleynn von rechter vnderscheyd vnd vorstand was der alt vn new mensche sey. Was Adams/ vn was gottis kind sey. vn wie Adä lynn vns sterben vnnd Christus ersteen soll.** Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg, 1516.
- ANÓNIMO, **Eyn deutsch Theologia, das ist eyn edles Buchleyn von rechtem vorstand was Adam vnd Christus sey vnd wie Adam yn vns sterben vnd Christus ersteen soll.** Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg, 1518.
- ANONYMOUS, **The Book of the Perfect Life: Theologia Deutsch – Theologia Germanica.** Introduction and translation, David Blamires. Walnut Creek, California: Alta Mira Press, 2003.
- BACKUS, Irena and GOUDRIAAN, Aza. “Semipelagianism”: The Origins of the Term and its Passage into the History of Heresy. **Journal of Ecclesiastical History**, Vol. 65, No. I (January 2004), 25-46.
- BELLINI, Enzo. Introduzione en DIONIGI AREOPAGITA, **Tutte le opere**, traduzione di PIERO SCAZZOSO. Milano: Rusconi, 1981.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2405](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2405)

Libre arbedrío, libertad Cristiana y mysticism en el pensamiento temprano de Martín Lutero  
PICO ESTRADA, Paula

ECK, Johann, **Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos et alios hostes ecclesiae** (1525-1543). Mit den Zusätzen von Tilman Smeling o.p. (1529-1532). Herausgegeben von Pierre Fraenkel. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1979.

HAAS, Aloyse. **Der Franckforter: Theologia Deutsch.** Einsiedeln: Johannes Verlag, 1993.

HENRY, Paul. **La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Oeuvre de saint Augustin.** Paris: Vrin, 1938.

LUTERO, Martín. **La cautividad babilónica de la Iglesia** (1520) en WA 6:562. Traducción de Rodolfo Obermüller en **Obras de Martín Lutero. Tomo I.** Buenos Aires: El escudo-Paidós, 1967.

LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke.** Kritische Gesamtausgabe. 73 vols. Weimar: Herman Böhlaus Nachfolger, 1883-2009.

MANDOUZE, André. L'écxtase d'Ostie: Possibilités et limites de la méthode des parallèles texuels en **Augustinus Magister, vol. I.** Paris: Études Augustiniennes, 1954.

MCGINN, Bernard. **The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). Vol. IV of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism.** New York: The Crossroad Publishing Company, 2005.

MCGINN, Bernard. **Mysticism in the Reformation (1500-1650). Vol. VI, Part One of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism.** New York: The Crossroad Publishing Company, 2016.

VON HINTEN, Wolfgang. **Der Franckforter (Theologia Deutsch): Kritische Ausgabe.** Munich: Artemis, 1982.



## HENRI BERGSON E A DESCOBERTA DO MISTICISMO COMO MÉTODO EM FILOSOFIA

[HENRI BERGSON AND THE DISCOVERY OF MYSTICISM AS A METHOD IN PHILOSOPHY]

Rildo da Luz Ferreira  
[rildoluz@hotmail.com](mailto:rildoluz@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-0459-5174>

*Possui doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Mestrado em Ciências das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialização em Filosofia e em História das Religiões pela Universidade Estadual de Maringá. Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Bagozzi de Curitiba. Atualmente trabalha como professor colaborador na Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT) e como professor da educação básica na rede pública de ensino.*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.1870](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.1870)

Recebido em: 30 de maio de 2020. Aprovado em: 11/07/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 217-235  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.1870](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.1870)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Resumo:** Bergson buscou o estabelecimento de uma nova metafísica, que levasse o ser humano a um conhecimento mais profundo de si mesmo e do cosmos, e que nesse processo fundasse uma nova moral, assim como outras categorias gnosiológicas que transcendessem o instrumentalismo violento de um mundo escravo de uma ciência excessivamente baconiana. Neste artigo pretendemos mostrar como, ao final de sua obra e vida, a temática religiosa surge como campo privilegiado para a realização e a compreensão da totalidade e da essência de seu projeto refundador da filosofia. Da crítica ao pragmatismo jamesiano (como excelente representante do espírito de nossa época) à mística como única saída para o ser humano (transcendendo um pensamento geométrico em direção ao pensamento da *duração*), Bergson desenha no horizonte, ainda numa época cega a este questionamento, a indagação se de fato, como crê uma inteligência desavisada, a religião morreu como agente ativo no diálogo intelectual ocidental.

**Palavras-chave:** Duração. Élan Vital. Intuição. Mística.

**Abstract:** Bergson sought the establishment of a new metaphysics, one that would lead the human being to a deeper knowledge of himself and the cosmos, and that in this process would found a new morality, as well as other gnosiological categories that transcend the violent instrumentalism of a slave world of an excessively baconian science. In this article we intend to show how, at the end of his work and life, the religious theme emerges as a privileged field for the realization and understanding of the totality and the essence of his refounding project of philosophy. From criticism to Jamesian pragmatism (as an excellent representative of the spirit of our time) to mysticism as the only way out for the human being (transcending a geometric thought towards the thought of duration), Bergson draws on the horizon, even at a time blind to this questioning, the question of whether, in fact, as an unsuspecting intelligence believes, religion died as an active agent in Western intellectual dialogue.

**Keywords:** Duration. Élan Vital. Intuition. Mystique.

## INTRODUÇÃO

O tratamento do misticismo e mesmo o seu papel na última obra<sup>1</sup> de Bergson, *As duas fontes da moral e da religião* (1932), possuem um duplo nível de justificação: em primeiro lugar pessoal (papel da leitura dos místicos no percurso religioso de Bergson), em seguida filosófico, ou seja, no nível do *estado* de uma filosofia, isto é, naquilo onde ela se encontra de fato, historicamente, no sujeito, e que se refere às suas condições de existência e de exercício na realidade concreta, e no nível da *essência* da filosofia bergsoniana, isto é, considerada por ela mesma. Sobre esse último plano, razões ao mesmo tempo internas e externas ao pensamento de Bergson vem explicitar seu interesse pelo misticismo: razões de ordem metodológica (novas linhas de argumentação, delimitação de hipótese), contextual (resposta às questões do padre Joseph de Tonquédec, leitura de William James e Henri Delacroix, inscrição num contexto epistêmico particular), razões cosmológicas e epistemológicas (necessidade de uma *experiência* do divino e não de sua *prova*), e enfim, razões sociológicas (apreciação do progresso da sociedade).

## O INTERESSE DE BERGSON PELO MISTICISMO

O interesse pelo misticismo é esclarecido antes de mais nada por conta do percurso pessoal de Bergson, cujo célebre testamento, escrito no dia 8 de fevereiro de 1937, foi revelador da ambiguidade de adesão a um dogma ou a outro. A afirmação de sua “adesão moral”<sup>2</sup> e os motivos de sua não conversão ao cristianismo, apesar de sua filiação judaica, certamente fizeram correr muita tinta mas, sobretudo, o que esclarece a reflexão sobre os místicos, em sua última obra, é a “leitura incidental” que Bergson fez deles, como confiará mais tarde em suas conversas com Jacques Chevalier. Essa leitura provinha certamente de “algumas predisposições”, que o levou a ler São João da Cruz e Santa Teresa d’Ávila, colocados pelo filósofo “no ápice do misticismo”:

---

<sup>1</sup> As obras de Bergson serão citadas neste artigo da seguinte forma: A evolução criadora (EC); As duas fontes da moral e da religião (DF); A energia espiritual (EE); O pensamento e o movente (PM); Mélanges (M); Correspondances (C). Elas serão acompanhadas de duas referências de páginas: a primeira indica a página da obra traduzida para o português, conforme apresentamos na bibliografia final e a segunda referência indica a página das *Oeuvres* de Bergson, Édition du Centenaire pela PUF. Com relação à Mélanges e Correspondances, a única referência de página será a da edição francesa. A tradução destas duas obras de Bergson e das demais obras em língua estrangeira que ainda não tenham sido traduzidas para o português é de nossa inteira responsabilidade.

<sup>2</sup> Houve várias controvérsias sobre a hipotética conversão secreta de Bergson ao catolicismo. Segundo a versão de Raïssa Maritain, a “conversão” de Bergson teria sido suscitada por sua leitura de Plotino, conforme BÉGUIN; THEVENAZ (org.), 1943, p. 349 e seguintes. Essa hipótese do possível batismo de Bergson foi desmentida por Jean Wahl, Jacques Chevalier, Floris Delattre e até mesmo pela própria senhora Bergson que, numa carta endereçada a Emmanuel Mounier, coloca um fim a toda a discussão sobre esse assunto. Essa carta, assim como um pedaço da carta de Jean Wahl, foram reproduzidas em BÉGUIN; THEVENAZ (org.), 1943, p. 11-12. Indicamos ainda a excelente biografia de Bergson feita por SOULEZ; WORMS, 2002, p. 276 e seguintes. De nossa parte, nos agrada a posição do padre Sertillanges referindo-se a um “batismo de desejo” por parte de Bergson, como aliás podemos confirmar por meio do seu testamento, conforme SERTILLANGES, 1941, p.59.

Não houve em mim conversão no sentido de iluminação súbita. Pouco a pouco me aproximei de ideias que provavelmente nunca estiveram totalmente ausentes, mas ideias das quais não tinha plena consciência e com as quais não estava preocupado. Delas me aproximei lentamente e, no entanto, houve um desencadeamento: foi a leitura dos místicos. – Porque o senhor os lia? – Com efeito, sem dúvida tinha por eles alguma predisposição. Eu li São João da Cruz e Santa Teresa, ambos se encontrando no ápice do misticismo. (CHEVALIER, 1959, p. 274)

Mas a consideração do *estado* da filosofia de Bergson, não demonstra tanto uma adesão religiosa quanto um interesse metodológico em relação ao misticismo cristão. É o “método” que pressupõe todo percurso anagógico que parece aproximá-lo da intuição e renovar, num certo sentido, a definição que Bergson atribui a esta antes de 1932. Essa “sondagem” realizada no coração do misticismo define assim, em Bergson, uma “intuição da intuição”, como afirma Marie Cariou, isto é, “a intuição do que pode ser a intuição mística enquanto meio de investigação numa zona particular da experiência” (CARIOU, 1976, p. 55). Com efeito, a leitura dos místicos, tendo provocado em Bergson seu interesse pelo cristianismo, e ainda mais a ideia de que “o Evangelho tinha causado uma divisão na humanidade” (CHEVALIER, 1959, p. 282-283), representou para o filósofo o modelo de um modo particular de apercepção. O testemunho dos “pequenos” místicos principalmente fez aparecer uma compreensão da verdade próxima daquela que caracteriza a intuição filosófica, definida em *O pensamento e o movente*, como “visão direta do espírito pelo espírito” (PM 29/1273) e como o método adequado para “pensar em duração” (PM 31/1275). A esse respeito, “a comovente história da senhora Semer”, parece ter chamado a atenção de Bergson, na medida em que essa mística, embora hostil a qualquer religião, tinha um dia “visto toda a verdade, [...] a tinha visto literalmente, não por raciocínio, não de uma maneira abstrata, mas como um fato concreto” (CHEVALIER, 1959, p. 273).

O *estado* da filosofia bergsoniana se encontra com sua essência na medida em que, sobre o plano especulativo, o fato de recorrer ao testemunho dos místicos permite, sem dúvida, “prolongar” a experiência intuitiva que conduziu à doutrina do élan vital. Bergson fala de “prolongamento” ao que é, a princípio, simples suposição relativa à sua própria pesquisa, esta tornando-se afirmação em sua última obra. Essa ideia já estava presente na conferência de 26 de maio de 1911 sobre *a percepção da mudança* quando Bergson propõe “recuperar a mudança e a duração em sua mobilidade original [...] pela extensão e revivificação de nossa faculdade de perceber, talvez também [...] através de um prolongamento dado à intuição por almas privilegiadas” (PM 162/1377) e em sua *Introdução à metafísica*, retoma essa ideia de um “prolongamento” possível da intuição filosófica pela intuição mística<sup>3</sup>. Esse “trabalho” que consiste ao mesmo tempo num alargamento da intuição filosófica, mas também em seu “prolongamento” numa experiência humana será realizado em 1932. Pode-se pensar, sem cair na armadilha intelectual de uma “ilusão retrospectiva”, que Bergson, desde a instauração da intuição como método de investigação filosófica, lhe atribuirá diferentes acepções e renovar-lhe-á o significado, tendendo de maneira última em direção à sua constituição “teológica”. Isso não significa que a intuição

<sup>3</sup> “A experiência metafísica ligar-se-á à dos grandes místicos: acreditamos constatar, de nossa parte, que a verdade está desse lado” (PM 53/1292). Foi apenas em julho de 1933 que Bergson acrescentará essa última afirmação em seu manuscrito, depois da publicação de *As duas fontes*.

bergsoniana se “divinisa” com o passar das obras, mas que a experiência mística confere uma significação, ou melhor, uma extensão, uma expansão, uma “dilatação” nova à sua metafísica, afastando-a do pensamento conceitual e colocando-a assim na “direção do divino”. Esse significado e esse novo status da intuição revelado pela experiência mística permitiria, além disso, “precisar” as “considerações empíricas” obtidas em *A evolução criadora*, principalmente em relação a natureza e a existência de Deus.

Numa de suas cartas ao padre de Tonquédec, Bergson diz que na obra de 1907, a crítica do nada “simplesmente quer mostrar que *alguma coisa* sempre existiu. Sobre a natureza dessa *alguma coisa*, na verdade, ela não apresenta nenhuma conclusão positiva” (M 766-767). Será em direção a “problemas de outro gênero, os problemas morais” (M 964), inseparáveis do problema de Deus e deixados até aqui como “pedra de encaixe”<sup>4</sup>, que se orientará a reflexão bergsoniana. O misticismo se encarnará principalmente em “personalidades” ou “individualidades privilegiadas” que retomam e continuam a energia criadora lançada pelo élan vital sobre a matéria. Essas “almas privilegiadas” que apareceram, para permitir ao élan vital chegar numa “supra-humanidade”, representam “uma nova espécie composta de um indivíduo único” (DF 78/1056). Assim, o élan vital sempre manifesta uma “oscilação entre a individualização e a associação” (EC 283/715), como afirma Bergson em *A evolução criadora*.

Numa de suas *Gifford Lectures* sobre a personalidade dada em Edimburgo, Bergson considera esse problema como “o problema central da filosofia” e o define como “uma continuidade de mudança” (M 1080), concluindo sua conferência sobre a ideia de uma correlação entre o misticismo, ou ao menos, entre esses “criadores” – um dos termos usados por Bergson para designar os místicos de *As duas fontes* –, e o problema da personalidade:

A evolução tendeu a constituir personalidades distintas e [...] nesse sentido, a série das espécies que são anteriores ao homem pode ser considerada como um gigantesco fio telegráfico sobre o qual foi colocada a mensagem cujas palavras separadas constituem o que chamamos de personalidades humanas. Cada uma dessas personalidades é uma força criadora. E tudo indica que o papel de cada pessoa é o de criar, exatamente como se o grande Artista tivesse produzido outros artistas como obras. A evolução da espécie em cada mundo separado, e também talvez a própria evolução desses mundos, representam nesse caso o mecanismo necessário dessa produção. (M 1086)

Assim, em 1914, o misticismo é abordado a partir dessa questão precisa e pelo viés de uma experiência humana individual que “se integra” à filosofia. Na obra de 1932, a reflexão sobre os místicos apontou para o problema da relação entre a personalidade e a impessoalidade, encarnado pelos preceitos sociais. Mas a cosmologia de *A evolução criadora* não encontra sua finalidade religiosa senão após uma “hesitação” da parte de Bergson, entre uma continuação moral ou estética da sua obra de 1907. Com efeito, será em direção

<sup>4</sup> “No que diz respeito ao problema de Deus (esse problema, realmente não o abordei nos meus trabalhos); acredito que ele é inseparável dos problemas morais, no estudo dos quais estou absorvido há vários anos; e as poucas linhas de *A evolução criadora* às quais o senhor faz alusão não foram colocadas aí senão como pedra de encaixe” (M 1147).

ao ponto de vista do moralista, superior ao do artista, e poderosamente criador, que se orientará, em primeiro lugar, a reflexão bergsoniana.

Superior é o ponto de vista do moralista. Somente no homem, sobretudo nos melhores dentre nós, o movimento vital prossegue sem obstáculo, lançando, através dessa obra de arte que é o corpo humano e que ele criou ao passar, a corrente indefinidamente criadora da vida moral [...] Criador por excelência é aquele cuja ação, sendo intensa, é capaz de intensificar também a ação dos outros homens e de ativar, generosa, focos de generosidade. (EE 24/833-834)

Contudo, Bergson renuncia fazer um exame de fatos morais, ligados ao problema religioso e “deixados de lado” por razões de ordem epistemológica: nenhuma filosofia moral nem religiosa pode se “deduzir” de *A evolução criadora*, nem mesmo das obras precedentes, cada problema, exigindo do filósofo um novo esforço. Assim, sucessivamente, Bergson examinou a duração humana, a memória pessoal, a evolução espiritual e intelectual da humanidade, sem aparentemente perceber que existe um coroamento religioso desses diversos aspectos de um mesmo dado fundamental. Bergson exprime a seguinte alternativa: ou nada publicar de filosófico sobre a religião, ápice da vida humana, ou descobrir, numa experiência singular, um conteúdo ético-religioso realmente distinto e determinado. De qualquer maneira, “não se é nunca obrigado a escrever um livro” (PM 102/1330). Portanto, parece que antes de 1932, Bergson tenha evitado abordar os “problemas morais”, sem dúvida considerando insuficientes os dados fornecidos sobre esse ponto pela experiência humana ordinária. Se uma certa necessidade, ao menos aparente, tivesse levado Bergson para o caminho da moral, por conta da falta de precisão, que ele próprio assinala, relativamente à natureza de Deus, essa necessidade está, na verdade, camouflada em vários lugares por seu desejo de “coroar” sua filosofia pelas questões religiosas. Além de cartas, várias conversas, contatos e correspondências mostram a direção que tomou o pensamento de Bergson depois de 1907, no que diz respeito a essas questões. Não podemos ignorar dois textos importantes que, sem sombra de dúvida, inspiraram Bergson – na mesma época em que estava preparando *A evolução criadora* – em seu tratamento futuro desses problemas diferentes daqueles que até então retiveram sua atenção. Trata-se, de um lado, da obra de William James, *The Varieties of Religious Experience*, e do outro lado, da obra de Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, da qual Bergson fará a apresentação diante da Academia de ciências morais e políticas. Com relação ao primeiro, sabemos o quanto esse livro exerceu sobre Bergson “uma profunda impressão”, como escreveu ao autor em janeiro de 1903:

O senhor conseguiu, me parece, extrair a quintessência da emoção religiosa. Sem dúvida, já sentíamos que essa emoção é, ao mesmo tempo, uma alegria *sui generis* e a consciência de uma união com uma potência superior; mas qual é a natureza dessa alegria e o que é essa união, é o que parecia nem analisável nem exprimível e, no entanto, foi o que o senhor soube analisar e exprimir. (M 579-580)

Na introdução da tradução francesa de *The Pragmatism*, Bergson falará novamente sobre a importância de *The Varieties of Religious Experience*, da qual seguirá o caminho aberto por James em seu estudo sobre a experiência mística:

A verdade é que James se debruçava sobre a alma mística como nos debruçamos para fora, num dia de primavera, para sentir a carícia da brisa, ou como, na beira do mar, acompanhamos as idas e vindas dos barcos e o inflar de suas velas para saber de onde sopra o vento. As almas que são tomadas pelo entusiasmo religioso são verdadeiramente levantadas e transportadas: como deixariam de nos permitir flagrar, como numa experiência científica, a força que transporta e que soergue? (PM 250/1444)

Na obra de Delacroix, Bergson constata uma “filosofia do misticismo”, de onde percebemos algumas coincidências com as grandes linhas que seguem *As duas fontes*, principalmente no capítulo sobre a “religião dinâmica”. Influências contingentes, outras necessárias, razões pessoais ou epistemológicas, contextuais, internas ou externas à obra de Bergson o levaram assim a dar uma resposta às questões em suspenso em sua cosmologia, invocando a mística.

O testemunho singular dos místicos permitiu explicar, para além do biológico, a natureza e o significado do élan vital concebido como “condensação de fatos, um resumo de resumos” (DF 205/1187), e cuja essência psicológica faz dele uma “infra ou uma supraconsciência”, em todo caso, alguma coisa “da mesma espécie que a consciência” (DF 205/1187). Da mesma forma, eles apontam para um movimento onde a vida “teve de contornar obstáculos, encolher-se para passar, dividir-se sobretudo entre linhas de evolução divergente” (DF 205/1187). O interesse pelo misticismo surge, portanto, num primeiro momento, como interesse metodológico e cosmológico.

Metodológico, pois abre uma nova “direção da verdade” e de investigação, que o método bergsoniano permite “medir” até seu último “recorte”. Deve-se, em toda ciência experimental, pesquisar essas “linhas de fato” que, ao se prolongarem, chegariam a se encontrar:

Noutra oportunidade faláramos dessas ‘linhas de fatos’ cada uma das quais só fornece a direção da verdade porque ela não vai muito além: prolongando-se duas delas até o ponto em que se cortem, chegar-se-á no entanto à própria verdade. O agrimensor mede a distância de um ponto inacessível visando-o alternadamente de dois pontos a que tem acesso. Achamos que esse método de verificação progressiva é o único que possa fazer avançar definitivamente a metafísica. (DF 205/1186)

O misticismo não escapa a essa exigência, isto é, mesmo estudando com bastante “simpatia” os místicos católicos, Bergson não os considera como alguém que participa de uma comunidade religiosa, mas antes, na condição de filósofo. E, se atribui uma importância particular ao testemunho desses místicos, é porque “o aprofundamento de certa ordem de problemas, inteiramente diversos do problema religioso, [o] levou a conclusões que tornaram provável a existência de uma experiência singular, privilegiada, tal como a experiência mística” (DF 205/1186). Trata-se das conclusões de *A evolução criadora* sobre a realidade do “élan vital” adormecido nas espécies animais, mas suscetível de florescer no ser humano sob a forma de exigência de criação. Assim, a intuição mística, ao mesmo tempo em que marca a descontinuidade da argumentação bergsoniana (na medida em que diz respeito a uma *experiência nova*), afirma a continuidade sobre o plano metodológico.

Além disso, sobre o plano cosmológico, os místicos permitem compreender como é feita a “retomada” do movimento do élan vital que, lançado através da matéria, se opõe a ela, retoma sua corrente, atinge progressões, supera obstáculos, faz paradas e giros sem sair do lugar, paradas que se traduzem cada vez pela constituição de uma nova espécie. Ora, nesse movimento da vida feito de continuidades e descontinuidades, de movimentos e interrupções, o misticismo, ou melhor, os místicos, enquanto individualidades, encontram-se “num ponto até onde o fluxo espiritual lançado através da matéria teria provavelmente querido, até onde não pôde ir” (DF 176/1156). Nesse sentido, eles possibilitam que a humanidade possa alcançar sua mais alta determinação. É por meio de sua “genialidade” e de sua ação que os místicos, grandes “líderes da humanidade”, conseguem transcender as vicissitudes da matéria e o que ela representa para o homem.

Os grandes líderes da humanidade, que forçaram as barreiras da comunidade, com isso parecem ter-se colocado de novo no sentido do élan vital. Mas esse impulso próprio da vida é finito como ela. [...] Por intermédio dessas vontades geniais o impulso de vida que atravessa a matéria obtém desta, para o futuro da espécie, promessas das quais não podia sequer duvidar quando a espécie se constituía. (DF 47-48/1023)

O místico é essa individualidade de uma espécie particular que vem romper com o círculo das individualidades, nas quais se dispersa o élan vital. Na verdade, a vida progride por uma multiplicação de espécies divergentes e estas representam muitos indivíduos separados, pois a vida manifesta “uma procura da individualidade” e “tende a constituir sistemas naturalmente isolados, naturalmente fechados” (EC 29/506). Cada um desses “sistemas naturalmente isolados” simbolizam as muitas “paradas” do élan vital, obrigado a se dobrar de alguma forma a essa lei de dispersão que representa a materialidade. Essa criação permanente de indivíduos semelhantes impede que eles participem do élan criador, constituindo, nesse sentido, um fechamento, uma limitação, um obstáculo a ser superado, pois é a manifestação de uma “parada” e, portanto, de um relativo fracasso da vida. O místico é o único capaz de romper com essa lógica. Ele encarna uma forma de vitória sobre a materialidade, no sentido que escapa da condição limitativa, ao reencontrar-se com a corrente original, por ele levada à realização a qual *deveria ir* sem a inércia da matéria. Os místicos – da qual o Cristo dos Evangelhos seria a designação dessa Super-humanidade que

deveria ser o “termo” do élan vital – representam, sobre o plano cosmológico, o meio de reencontrar de alguma forma este élan em seu primitivo estágio indiviso. Assim, libertam a humanidade da necessidade de ser uma espécie e permitem que a vida encontre a abertura para uma passagem.

Porém, sendo indissociáveis do élan vital, eles ainda podem ser pensados como “personalidades”? A união com Deus, que é o objetivo de toda experiência mística, não vem acompanhada da necessidade de aniquilamento da personalidade? Por conta da divinização realizada na alma mística, a graça divina não aniquila a individualidade mística? Na verdade, o que exige a união teopática é uma desapropriação moral de si e não uma destruição ontológica. É uma modalidade particular do dom de si que restitui ao místico sua autonomia moral e sua liberdade. Esta se exprimirá na ação. E, além disso, existe uma distância infinita entre o Criador e o homem, que faz com que a união mística não seja uma simples efusão afetiva como o mostra a dialética entre a intimidade e a distância na experiência mística. Eis aí uma das características da mística cristã, concebida não como uma identidade metafísica entre a alma e Deus, mas sim como uma união de amor.

Se, sobre o plano pessoal, o encontro de Bergson com os místicos foi determinante, percebemos também que ele não foi menos “necessário” sobre o plano filosófico, isto é, metodológico e cosmológico. Sobre esse plano, o significado da experiência metafísica será renovado pelo significado da experiência mística, que permitirá “acrescentar aos resultados adquiridos”, mas, por outro lado, os “resultados adquiridos fariam reflorescer na experiência mística algo de sua própria objetividade” (DF 204/1186). É exatamente o status da objetividade dessa experiência e a natureza da certeza que ela implica que é trabalhado em *As duas fontes*. O sentido das exigências metodológicas da filosofia bergsoniana vai ao encontro do sentido das conclusões de *A evolução criadora*. A experiência mística “nos dá indicações suscetíveis de acrescentar-se aos ensinamentos obtidos em domínio totalmente diverso” (DF 205/1186), a biologia, por exemplo, e desvela um “método totalmente diferente”, um outro tipo de intuição que possui alguma analogia com a intuição filosófica. O biológico e o religioso entram assim em intercâmbio. Nesse sentido, *As duas fontes da moral e da religião* se revela então como uma continuação de *A evolução criadora*, ao descrever o despertar de um élan, cuja obra anterior mostrava o entorpecimento. “Tudo é biológico nesse livro” (BARUZI, 1985, p. 69), escreveu com razão Jean Baruzi, e a relação particular que se dá entre o biológico e o místico fundamenta um dos problemas teóricos do último livro de Bergson.

Sobre o plano filosófico, outras razões, poderíamos até mesmo dizer “externas” ao pensamento de Bergson, justificam ainda a consulta ao misticismo no centro de sua teoria do religioso. Trata-se principalmente, como afirma o autor de *A evolução criadora*, em suas conversas com Jacques Chevalier, da “obrigação” de se interessar pelo “mistério da vida”<sup>5</sup> e de abordar a questão de Deus, logo, a questão dos místicos. Essa necessidade de ordem teórica foi condicionada pelas cartas do padre de Tonquédec, escritas entre 1908 e 1912, e é por precaução em evitar uma falsa interpretação de sua doutrina, no sentido de um panteísmo ou de um monismo, que Bergson toma a resolução em “concluir mais rápido do que queria” esses “grandes problemas metafísicos” (CHEVALIER, 1959, p. 274-275).

---

<sup>5</sup> “Uma vez terminada minha *Evolução criadora*, pensei comigo: deve haver na história coisas instrutivas. Esse livro tinha me colocado no caminho, mais claramente do que tudo o que tinha vindo anteriormente, ao me fazer compreender que *a vida é o grande mistério*” (CHEVALIER, 1959, p. 274).

Na *Evolução criadora*, a intuição aplicada ao problema biológico da evolução e ao problema do conhecimento ligado a ele, permitia afastar a ideia de um fundamento espiritual da vida. Mas se Bergson coloca o conhecimento como fonte de todas as coisas, este sendo uma supraconsciência onde tem origem a matéria e o “élan vital”, sua natureza e a relação entre aquilo que ela é e aquilo que ela criou não são contudo elucidados. O filósofo permanece com uma imagem simplesmente evocativa, querendo com isso romper com a ilusão de pensar a origem da criação em termos de “coisas que seriam criadas” e de “uma coisa que se cria, conforme habitualmente se faz, conforme o entendimento não pode deixar de fazer” (EC 271-272/705). Deus é assim definido como o “centro de onde os mundos jorrariam como os rojões de um imenso fogo de artifício” (EC 272/705), isto é, “como uma continuidade jorrante”, ou ainda como “vida incessante, ação, liberdade” (EC 272/705). Essa “definição” de Deus valeu a Bergson várias acusações no que se refere sua visão “panteísta” e “monista” do mundo, acusações contra as quais o filósofo protestou enfaticamente, de modo especial, na carta de 20 de fevereiro de 1912 ao padre de Tonquédec, onde ele oferece uma explicação sobre as “duas ou três frases de *A evolução criadora* relativas à natureza de Deus”, tentando se livrar definitivamente das acusações de que foi objeto.

## A UNIVERSIDADE DIANTE DA MÍSTICA

Se condições externas à filosofia bergsoniana motivaram a necessidade teórica da consulta ao misticismo, não se pode separá-la de um contexto intelectual que visava “reabilitá-la”, de alguma maneira, e afastar o interesse enquanto *experiência psicológica*. A própria filosofia bergsoniana se define como tal, na medida em que seu “primeiro campo de experiência” (PM 101/1329) se encontra na vida interior. O misticismo é assim um campo novo, susceptível de estender o campo da metafísica. Ele permite igualmente a elaboração das condições de possibilidade de uma “psicologia do religioso”, compreendida não simplesmente como ciência de Deus agindo nas almas, mas antes como “estados de consciência” ou “formas da vida interior”, que permitem julgar o valor de uma crença.

A concepção bergsoniana da experiência mística, inspirada em larga medida nas obras de William James, Henri Delacroix e Evelyn Underhill, está inscrita portanto num *eixo epistêmico*, segundo a expressão de Émile Poulat (1999), que opõe pensamento cristão e métodos positivistas. Esse eixo parte da consideração dos fenômenos místicos como sendo patológicos até a teorização da ideia de uma psicologia do misticismo, passando por sua consideração etnológica ou no centro de uma história das religiões. Émile Poulat situa a “data inaugural” dessa visão renovada, que tira o misticismo da estrita esfera religiosa, ao dia 26 de outubro de 1905, data em que Henri Delacroix apresenta uma comunicação sobre “Le développement des états mystiques chez Sainte Thérèse” (POULAT, 1999, p. 47), mas já antes de Delacroix, a obra capital de William James, *The Varieties of Religious Experience*, publicada em 1902, tinha aberto um caminho que seria certamente seguido por muitos outros, como o próprio Bergson testemunhou:

O senhor conseguiu, me parece, extrair a quintessência da emoção religiosa. Sem dúvida, já sentíamos que essa emoção é, ao mesmo tempo, uma alegria *sui generis* e a consciência de uma união com uma potência superior; mas qual é a natureza dessa alegria e o que é essa união, é o que parecia nem analisável nem exprimível e, no entanto, foi o que o senhor soube analisar e exprimir, graças a um procedimento bastante novo que consiste em dar ao leitor, alternadamente, uma série de *impressões de conjunto* que interferem e ao mesmo tempo fundem-se entre elas em seu espírito. O senhor acaba de abrir aí um caminho onde será certamente seguido por muitos outros, mas onde o senhor foi tão longe que será difícil superá-lo. (M 580)

Nessa obra, o filósofo pragmático se propõe estudar as tendências religiosas, considerando-as unicamente como fatos de consciência:

As tendências religiosas do homem são tanto interessantes para o psicólogo quanto outro fato do espírito humano. Proponho-me estudá-los considerando apenas como fatos de consciência. Meu estudo sendo apenas psicológico, não são as instituições, mas antes, os sentimentos e os instintos religiosos que serão seu objeto. Portanto, me ocuparei desses fenômenos subjetivos que só aparecem no grau mais avançado da evolução religiosa e que conhecemos pelo testemunho escrito de homens que chegaram à plena consciência de si mesmos, isto é, pela literatura religiosa e principalmente pelas autobiografias. (JAMES, 1908, p. 3)

Com isso, James visava definir a religião não a partir de sua forma institucional, isto é, como uma simples “arte prática”, mas como algo “pessoal”, isto é, relativa à “vida interior do homem religioso” (JAMES, 1908, p. 3). Trata-se para ele do “gérmen” da religião. “Se quisermos dar-lhe um nome, escreve ele, que a chamemos de consciência moral e não de religião” (Idem, p. 4). Portanto, o filósofo considera a religião num sentido bem amplo, como mostra a definição dada por ele em *L'expérience religieuse* onde designa “as impressões, os sentimentos, os atos do indivíduo considerados isoladamente, por mais que ele se considere como estando em relação com aquilo que lhe aparece como divino” (Idem, p. 27). Essa relação pode ser moral, física ou ritual, e fica evidente que a religião considerada nesse sentido pode posteriormente dar origem a construções filosóficas, teológicas ou eclesiásticas. É, portanto, a partir do plano psicológico, isto é, do ponto de vista interior, que a religião é abordada em *L'expérience religieuse* e é a partir desse mesmo “ponto de vista” que Bergson irá considerá-la em *As duas fontes*. Mas, sobretudo, para William James, a vida mística vem se opor à burocracia das igrejas e seus dogmas. Elas são, enquanto tais, verdadeiras forças de renovação e de inovação. Essa ideia inaugura, a partir de um estudo sobre o misticismo, uma reflexão sobre a criação e anuncia as ideias mestras de *As duas fontes*. James, ao definir a experiência mística como *experiência psicológica*, determina de maneira evidente o próprio estudo feito depois por Bergson. E é nesse sentido que se poderá remetê-la a uma *experiência metafísica*, no sentido em que Bergson a entende. O que aparece, nesses dois autores, é a valorização dos estados de consciência

religiosos como qualquer outro estado de consciência. Eles se tornam experiências do sujeito e são por isso absolutos, incontestáveis. Mas o estatuto desses fatos religiosos considerados enquanto experiências subjetivas – inscritas tanto numa consciência comum quanto ampliada a uma consciência subliminar – levanta o problema de sua validade. Qual é o estatuto da certeza mística? Que espécie de verdade oferecem os testemunhos místicos?

Para William James, que considera apenas os seus efeitos empíricos, existem três critérios que asseguram a validade dos testemunhos místicos: a iluminação imediata, a conformidade com a razão e a capacidade em conferir a força moral. Bergson, como William James, que atribui um valor primordial ao elemento subjetivo da consciência, supõe a existência do divino graças a sua ação sobre o “subconsciente” e infere daí a validade da crença mística. O interesse de Bergson pelo pragmatismo de William James se deve ao fato de que para este o homem faz de alguma maneira, as ideias verdadeiras. Segundo o filósofo da duração,

as outras doutrinas fazem da verdade algo anterior ao ato bem determinado do homem que a formula pela primeira vez [...]. Inteiramente diferente é a concepção de William James. Ele não nega que a realidade seja independente, em grande parte pelo menos, daquilo que dizemos ou pensamos a seu respeito; mas a verdade, que só pode prender-se àquilo que afirmamos da realidade, parece-lhe ter sido criada por nossa afirmação. (PM 253/1446)

Portanto, para James, como para Bergson, a verdade enquanto tal é *invenção*<sup>6</sup>, e na experiência psicológica dos místicos, ela tem seu valor do fato de ser a criação individual de algum espírito. Todo fato só pode ser um *fato de consciência*, assim é o caso da existência e da natureza de Deus percebidos na e pela união mística. A essência da “verdadeira” religião se revela nessa experiência psicológica mesma, assumindo lugar no eu individual e não mais no dogma: “Toda realidade vivenciada, como escreve Marie Cariou, está no prolongamento, seja para baixo, seja para cima desse centro dinâmico” (CARIOU, 1976, p. 88). À experimentação individual da união com Deus, Bergson, fiel ao seu método de “recorte”, acrescenta o fato da convergência dos testemunhos místicos como outra condição de sua validade. Como “linhas de fatos”, esses testemunhos se cruzam e acabam determinando uma “atitude mental” comum, segundo a expressão de Henri Delacroix.

No seu relatório sobre “*Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*” de Henri Delacroix, pronunciado na Academia de ciências morais e políticas em 30 de janeiro de 1909, Bergson destaca essa ideia de convergência dos testemunhos que ele retomará para caracterizar a certeza mística. De um modo geral, a leitura de Henri Delacroix, citado em *As duas fontes*<sup>7</sup>, influenciará a concepção bergsoniana do misticismo, tanto quanto a leitura que Bergson fez das obras de William James. Em sua obra consagrada aos “grandes místicos”, que são, para ele, Santa Teresa d’Ávila, Madame Guyon e Suso, Henri Delacroix

<sup>6</sup> “Poderíamos, ao que me parece, resumir todo o essencial da concepção pragmatista da verdade numa fórmula como esta: enquanto que para as outras doutrinas uma verdade nova é uma descoberta, para o pragmatismo é uma invenção” (PM 253/ 1446-1447, grifo do autor).

<sup>7</sup> “Sobre o que há de essencialmente atuante nos grandes místicos cristãos, Henri Delacroix chamou a atenção num livro que mereceria tornar-se um clássico (*Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908)” (DF 188, n. 18/1168, n. 2).

constata uma inegável semelhança entre místicos que não se conhecem e cujo parentesco só se explica pela identidade do élan que os move, como recorda Bergson em seu relatório: “Primeiro, se os grandes místicos apresentam algumas diferenças superficiais quanto ao tempo, aos lugares, às circunstâncias onde viveram, há entre eles semelhanças essenciais e profundas que não podem ser explicadas pela imitação” (M 789).

Ele retoma essa mesma ideia em *As duas fontes*, colocando assim a validade dos testemunhos místicos em sua possibilidade de “recorte” e na identidade dos seus conteúdos:

Deve-se primeiramente observar o acordo dos místicos entre si. O fato é flagrante nos místicos cristãos. Para atingir a deificação definitiva, eles passam por uma série de estados. Esses estados podem variar de mística a mística, mas assemelham-se bastante. Em todo caso, sempre o roteiro percorrido é o mesmo, a admitir-se que os marcos o balizam de modo diferente. Nas descrições do estado definitivo encontram-se as mesmas expressões, as mesmas imagens, as mesmas comparações, embora os autores não sejam em geral conhecidos uns dos outros. (DF 203/1184)

Sobre o plano lógico, é precisamente pela *maior* convergência de hipóteses, que se afirma a veracidade de uma existência, quer seja divina ou teórica. Com relação ao místicos, “a convergência surpreendente dos seus testemunhos não pode ser explicada senão pela existência daquilo que perceberam” (CHEVALIER, 1959, p. 155): é nisso que reside “o valor filosófico do misticismo autêntico” (Idem). Essa convergência, que “não se explica pela imitação” (DELACROIX, 1908, p. 5), nem pela “repetição de uma mesma experiência” (Idem), permite a Henri Delacroix extrair um “tipo místico”, definido como um ser “que crê apreender imediatamente o divino, experimentar interiormente a presença divina. O místico assim entendido está na origem de toda religião” (Idem, p. 7). Delacroix, assim como Bergson, insiste sobre o caráter objetivo do fenômeno psicológico, até mesmo metapsicológico, e se a verdade erigida pelo místico em sua percepção imediata de Deus não tem o caráter de uma verdade científica, nem por isso deixa de oferecer uma probabilidade que “equivale praticamente à certeza” (EE 59/860).

Contudo, qual o valor de uma experiência em relação ao estabelecimento da verdade? Como ela consegue desvendar a causa permanente da qual a experiência é a manifestação? Ou trata-se de uma verdade de fé e, nesse caso, a experiência é suficiente se for certificada por alguém que possui autoridade em matéria religiosa, ou então é uma verdade científica ou filosófica e, nesse caso, a experiência, quanto à sua causa, não pode nunca oferecer mais que uma probabilidade. Que espécie de verdade busca Bergson no misticismo? De forma alguma uma verdade de fé, mas apenas e simplesmente uma verdade filosófica, isto é, rigorosamente estabelecida. Portanto, a experiência mística não pode lhe oferecer senão uma probabilidade quanto à existência de Deus.

Reconhecemos no entanto que a experiência mística, deixada a si mesma, não pode proporcionar a certeza absoluta ao filósofo. Ela não seria

inteiramente convincente a menos que esta chegasse por outra via, tal como a experiência sensível e o raciocínio calcado nela, para encarar como verossímil a existência de uma experiência privilegiada, pela qual o homem entrasse em comunicação com um princípio transcendente. (DF 204/1185-1186)

Essa ideia remete ao status da verdade e da objetividade colocada por Bergson no centro do seu método e da sua metafísica. Elas operam “sobre um terreno em que a probabilidade pode aumentar sem fim” (EC 59/860) até um ponto de “recorte” onde a objetividade torna-se “tão grande quanto à objetividade das ciências positivas ainda que de natureza diferente” (M 964).

A verdade mística, contudo, traz consigo uma “veleidade do apostolado” (DF 192/1172), segundo a expressão de Bergson, na medida em que, longe de possuir o caráter apodítico de uma verdade científica, que sustenta sua objetividade apenas do seu status de experiência, levanta o problema de sua determinação como conteúdo de uma crença e também o problema de sua propagação: “Como propagar pela fala a convicção que temos de uma experiência? E como, sobretudo, exprimir o inefável?” (DF 192/1172), se pergunta o autor de *As duas fontes*. Com efeito, a transcendência do objeto da experiência mística parece tornar sua expressão impossível. No entanto, a experiência mística do divino se traduz não através de um simbolismo verbal que atenuaria seu alcance e sentido, mas por meio do amor místico que é o amor pela humanidade. Este amor não tem nada a ver com “a fraternidade de que se construiu a ideia para dela se fazer um ideal” (DF 193/1174), “ele não prolonga um instinto, e não advém de uma ideia” (DF 193/1174), mas “coincide com o amor de Deus por sua obra” (DF 193/1174). Para além do status particular desse inefável que se propaga como “o sol que jorra sua luz” (DF 192/1173), sob a forma de amor, aparece essa ideia comum a Delacroix e a Bergson, segundo a qual o que caracteriza os grandes místicos é “uma potência criadora de vida, uma lógica construtiva, uma expansão realizadora, numa palavra, um gênio que, na verdade, é o essencial” (DELACROIX, 1908, p. 3). Por outro lado, segundo Delacroix, nos grandes místicos, o movimento desemboca, não numa contemplação passiva, mas numa atividade criadora, “uma espécie de intuição intelectual contínua”, inseparável da intuição. Será, em partes, sobre essa questão da ação dos grandes místicos e da finalidade prática do seu poder criador que a influência de Delacroix se fará sentir sobre a filosofia do misticismo de Bergson.

## A OBJETIVADA DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

A questão de saber se os místicos eram ou não simples desequilibrados, depressa se resolve, ao menos quanto aos grandes místicos. Mais importância tem, para Bergson, o problema de averiguar se o misticismo era ou não, simplesmente, um maior ardor da fé, forma imaginativa que pode tomar, em almas privilegiadas, a religião tradicional, ou se ao lado da linguagem teria um conteúdo original, haurido diretamente na origem mesma da religião, conteúdo independente, segundo Bergson, daquilo que a religião deve à tradição, à

teologia e às Igrejas. Bastaria, neste caso, tomar o misticismo no estado puro, separado das visões, das alegorias e das fórmulas teológicas, pelas quais se exprime, para fazer dele um auxiliar poderoso da investigação filosófica. Foi esta segunda concepção que lhe pareceu impor-se. Qual o resultado dessa opção? Devia ver em que medida a experiência mística prolongava a experiência que o conduziu ao élan vital. Toda a informação que a experiência mística fornecesse à filosofia lhe seria restituída como confirmação. É o método das “linhas de fatos”. Cada uma delas só indica a direção da verdade, porque não vai suficientemente longe. Contudo, se chegará à verdade que se procura, prolongando duas linhas até ao ponto em que se cortam.

Os místicos nos trazem a resposta implícita a questões que devem preocupar o filósofo. Dificuldades diante das quais não teve razão de parar a filosofia são pensadas implicitamente por eles como inexistentes. É o que acontece com o problema da origem do ser, com a questão de saber porque, em vez do nada, existe alguma coisa, ou alguém. “Por que a matéria, por que espíritos, por que Deus, em vez de nada?” (DF 207/1188). Conhecemos a resposta de Bergson: “a ideia de uma abolição de tudo é, pois, autodestrutiva, inconcebível” (DF 207/1189). Segundo a filosofia bergsoniana, a ilusão vem do fundo mesmo do entendimento e é dela principalmente que nasce a angústia metafísica. O que diz o místico bergsoniano sobre estas questões? Que tais problemas nem sequer se põem.

Por razões análogas não se inquietaria o místico com as dificuldades acumuladas pela filosofia à volta dos atributos metafísicos da divindade. O místico só vê, ou crê ver, aquilo que Deus é, e não tem nenhuma visão do que Deus não é. “Crê ver”, diz Bergson, mas trata-se sempre da aplicação do seu método das linhas de fatos. A concordância tem valor no misticismo, como em qualquer outro domínio. “É, pois, sobre a natureza de Deus, imediatamente apreendida no que ela tem de positivo, quero dizer, de perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deverá interrogar o místico” (DF 208/1189). Numa palavra se condensa tudo aquilo que os místicos nos dizem sobre a natureza de Deus: Deus é Amor. Serão intermináveis, mas nada mais dirão. Depressa definiria o filósofo a natureza de Deus, “se quisesse exprimir o misticismo em fórmula. Deus é amor, e é objeto de amor” (DF 208/1189). O místico nunca acabará de falar desse amor. É interminável a sua descrição, porque é inexprimível a coisa a descrever. “Mas o que ela diz claramente é que o amor divino não é alguma coisa de Deus: é o próprio Deus” (DF 208/1189).

Qual a conclusão para a teodiceia bergsoniana? Que o filósofo que tem a Deus “por uma pessoa”, e que não quer, contudo, cair num antropomorfismo grosseiro, deve-se ater a essa indicação. Para pensar, de algum modo, a Deus, deve pensar, por exemplo, no entusiasmo que pode inflamar uma alma, porque então a pessoa coincide com essa emoção: simplifica-se, unifica-se, intensifica-se. Nunca, contudo, esteve a pessoa tão carregada de pensamento, pois, segundo Bergson, há duas espécies de emoções, uma infra-intelectual, que não é senão uma agitação consecutiva a uma representação, outra supra-intelectual, que precede a ideia e que é mais do que ideia, mas que se dilataria em ideias, se ela, alma puramente, quisesse dar-se um corpo.

É a uma emoção desse gênero que se assemelha, sem dúvida, ainda que de muito longe, o amor sublime que é, para o místico, a essência mesma de Deus. É nela, em todo caso, que o filósofo bergsoniano deve pensar, quando cingir mais e mais a intuição mística, para exprimi-la em termos de inteligência. Bergson não julga fácil esta representação. No entanto, pensa encontrar um meio de facilitar uma tal concepção, no estudo reflexo que o

filósofo fizer de si mesmo. A análise do seu próprio estado de alma, ao compor, deve ajudar o filósofo-escritor a compreender como o amor em que os místicos veem a essência mesma da divindade, pode ser, ao mesmo tempo que uma pessoa, uma potência de criação. Não é também o escritor uma pessoa e um princípio de criação, ao mesmo tempo?

Ao escrever o filósofo conserva-se, ordinariamente, na região dos conceitos e das palavras. Mas existe um outro método de composição, mais ambicioso e menos seguro, incapaz de dizer quando terminará, e mesmo se terminará. Consiste em subir do que Bergson chama “plano intelectual e social” até ao ponto da alma de onde parte uma exigência de criação. Para obedecer completamente a essa emoção única, “estremecimento ou impulso recebido do fundo mesmo das coisas”, seria necessário forjar palavras e criar ideias, mas então não se trataria já de se comunicar nem de escrever, mas de criar uma realidade. O escritor tentará, contudo, essa coisa irrealizável. É neste segundo método de composição, é na imagem que ele pode dar de uma criação da matéria pela forma, que o filósofo deverá pensar, “para perceber como energia criadora o amor em que o místico enxerga a própria essência de Deus” (DF 210/1191). Esse amor tem alguma coisa por objeto? Diz Bergson que a emoção superior basta-se a si mesma. Mas é difícil de conceber um amor agente que não se dirigisse a nada. Por isso são unâimes os místicos em afirmar que Deus tem necessidade de nós, como nós de Deus – para nos amar, criadores dignos do seu amor. Por que, então, o universo e a materialidade? Porque só assim era possível a vida, éramos possíveis nós. Tal será também a conclusão do filósofo que segue na sua teodiceia a experiência mística. A criação aparecerá como uma empresa de Deus para criar criadores, para juntar a si seres dignos do seu amor. Mas o nosso mundo será assim tão grande coisa? Hesitaríamos em admiti-lo se se tratasse somente dos medíocres habitantes do canto do universo que se chama Terra. Mas, para Bergson, é verossímil que a vida anime todos os planetas suspensos de todas as estrelas. Poderíamos ainda hesitar se se tivesse por acidental a aparição, entre os animais e as plantas, de um ser vivo capaz de amar e de se fazer amar, mas para Bergson essa aparição, embora não tivesse sido rigorosamente predeterminada, não foi contudo um acidente: “é o homem a razão de ser da vida em nosso planeta” (DF 210/1192).

Nesse caso, nada impede o filósofo de levar até ao fim “a ideia que o misticismo lhe sugere, de um universo que seja apenas o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as consequências que esse sentimento criador acarreta” (DF 211/1192), isto é, os seres vivos em que essa emoção criadora encontra o seu complemento, a infinitude dos outros seres vivos sem os quais os primeiros não teriam podido aparecer, a materialidade, enfim, sem a qual não teria sido possível a vida.

Que grau de certeza se pode atribuir, no bergsonismo, a estas conclusões? Se o método de Bergson chegara, na *Evolução criadora*, a resultados que o seu método filosófico autorizava a ter por verdadeiros, aqui estamos apenas no “domínio do provável” (DF 211/1193). Mas, diz Bergson, nunca se repetirá demasiado que a certeza filosófica admite graus, que apela para a intuição e para o raciocínio, e que se a intuição filosófica é suscetível de ser prolongada, não o pode ser senão pela intuição mística. Nesse sentido, as conclusões de *As duas fontes* completam naturalmente, ainda que não necessariamente, as conclusões dos trabalhos anteriores: “a corrente vital que atravessa a matéria, e que é sem dúvida a sua razão de ser, nós a tomamos simplesmente por dada” (DF 212/1194), na *Evolução criadora*. Considerava o impulso vital em ação, sem perguntar se a humanidade, que estava na extremidade principal da evolução, tinha outra razão de ser além dela mesma, contentando-se com lhe estudar a finalidade intrínseca. O problema da razão última de tudo, e do

sentido da vida e da humanidade, ficava em suspenso. Essa dupla questão é posta pela intuição mística, ao responder:

Foram chamados à existência seres que estavam destinados a amar e ser amados. A energia criadora deve definir-se pelo amor. Distintos de Deus, que é essa própria energia, eles só podiam surgir num universo, e eis porque o universo surgiu. (DF 212/1194)

Tal é a razão última de ser do universo e da humanidade, na filosofia bergsoniana. Mas na Terra, acrescenta o filósofo, a espécie que é a razão de ser de todas as outras só é parcialmente ela mesma, nem pensaria em tornar-se completa se não fosse o esforço individual de alguns, que juntando o seu trabalho ao trabalho geral da vida, encontram desse modo a Deus. São os místicos. E desse modo indicaram ao filósofo de onde vinha e para onde ia a vida.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nosso ver, vinha de longe a questão do misticismo. Há muito que Bergson se perguntava se a intuição da duração não se prolongaria na intuição mística. A verdadeira metafísica, o agir tornado consciente, não poderia levar ao menos algumas almas privilegiadas a coincidir com o élán vital, com o princípio mesmo da criação? Nessa direção trabalhava Bergson: estabelecer experimentalmente a continuidade da intuição da duração e da intuição de certas almas privilegiadas; provar a unidade de todo o conhecimento metafísico da realidade, dos seres ao Ser.

Cerca de vinte e cinco anos depois de *A evolução criadora*, apareceu, finalmente, o Deus de Bergson, ou melhor, o que Bergson podia dizer-nos de Deus. Estamos no cume do bergsonismo. Em face de Bergson só se abria o caminho da experiência de Deus. Só assim poderia a sua metafísica estender-se em teodiceia. Só assim o conhecimento metafísico da realidade no seu como, se estenderia a todos os graus do ser. Mas a intuição mística seria, na interpretação bergsoniana, um simples prolongamento da intuição metafísica? Estão bem nessa direção as passagens anteriores às *Duas fontes*. O contato interior da realidade nos faz deparar com o princípio mesmo da criação. Uma intuição mais profunda nos fará penetrar até ao princípio mesmo da vida, e por isso do ser em geral. Bergson não definirá de outro modo a intuição mística. Contato puramente humano e vital, tal se insinua, nas obras anteriores às *Duas fontes*, esse ato, intimamente dependente, ao mesmo tempo, do nosso esforço. E na última obra de Bergson?

Na introdução à obra de William James sobre o pragmatismo, Bergson fala das almas soerguidas pelo entusiasmo religioso, a mostrarem, como numa experiência científica, a força que transporta e que soergue. O mesmo diria do misticismo. O

conhecimento metafísico bergsoniano é o conhecimento desde o interior da realidade. É, em primeiro lugar, o conhecimento do espírito pelo espírito, mas não se limita ao conhecimento de nós por nós. Poderia estender-se esse conhecimento à origem e ao princípio da vida e do universo? Segundo Bergson, sim, pois aí estão os místicos a afirmá-lo.

A experiência mística é, para Bergson, a continuação, em profundidade, da experiência metafísica. É portanto uma experiência metafísica de Deus, uma experiência em que Deus é conhecido interiormente, como nós nos conhecemos a nós, na metafísica bergsoniana.

Nem todos são filósofos. Com mais razão nem todos serão místicos, visto ir o místico muito mais além do que o filósofo, e descer a mística, no contato com a realidade, muito mais fundo do que a filosofia. Mas pode ser, diz Bergson, que em todos dormite um místico, como em todos perpassa, num grau maior ou menor, a mesma vida. Se nem todos podem descer ao contato direto com o princípio criador, todos poderiam entrar em ressonância com as almas privilegiadas, e chegar assim, de algum modo, ao que elas alcançam imediatamente.

## REFERÊNCIAS

- BARUZZI, Jean. **L'intelligence mystique**. Paris: Berg Internacional, 1985.
- BÉGUIN, Albert; THÉVENAZ, Pierre (org). **Henri Bergson, essais et témoignages**. Neuchatel: La Baconnière, 1943.
- BERGSON, Henri. **Oeuvres**. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1959.
- \_\_\_\_\_. **Mélanges**. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Correspondances**. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 2002.
- \_\_\_\_\_. **As duas fontes da moral e da religião**. Trad. Natanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O pensamento e o movente**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. **A energia espiritual**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CARIOU, Marie. **Bergson et le fait mystique**. Paris: Aubier Moutaigne, 1976.

CHEVALIER, Jacques. **Entretiens avec Bergson**. Paris: Plon, 1959.

DELACROIX, Henri. **Études d'histoire et de psychologie du mysticisme**. Paris: Alcan, 1908.

GOUHIER, Henri. **Bergson et le Christ des évangiles**. Paris: J. Vrin, 1987.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.

\_\_\_\_\_. **L'expérience religieuse**. Paris: Alcan, 1908.

JANET, Pierre. **De l'angoise à l'extase**. Paris: Alcan, 1926.

POULAT, Émile. **Critique et Mystique**. Paris: Le Centurion, 1984.

\_\_\_\_\_. **L'université devant la mystique**. Paris: Salvator, 1999.

RIBOT, Théodule. **Les maladies de la volonté**. Paris: Alcan, 1916.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. **Avec Henri Bergson**. Paris: Gallimard, 1941.

SITBON-PEILLON, Brigitte. Les Deux Sources de la morale et de la religion suite de L'Évolution créatrice? Genèse d'un choix philosophique: entre morale et esthétique. In: WORMS, Frédéric (org). **Annales bergsoniennes**, v. IV. Paris: PUF, 2008, p. 325-338.

SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. **Bergson**: biographie. Paris: PUF/Quadrige, 2002.

TONQUÉDEC, Joseph (de). **Sur la philosophie bergsonienne**. Paris: Beauchesne, 1936.



**CATAPANO, Giovanni. NA ORIGEM DA IMPERSCRUTABILIDADE DO PRINCÍPIO: PLOTINO E AGOSTINHO<sup>1</sup>**

Tradução de: **Fabrício Klain Cristofoletti**  
[fabricioklain@gmail.com](mailto:fabricioklain@gmail.com)

Sobre o autor: *Giovanni Catapano é Professor Associado de História da Filosofia Medieval na Università degli Studi di Padova. Suas pesquisas abordam, em geral, as raízes tardoantigas do pensamento medieval, e em particular: (1) o pensamento filosófico de Agostinho de Hipona e sua recepção histórica; (2) a ética e antropologia de Plotino; e (3) a história do conceito de filosofia entre a Antiguidade e a Idade Média. Seu livro sobre o conceito de filosofia nos primeiros escritos de Agostinho (CATAPANO, G. Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001) obteve o Premio delle Pontificie Accademie em 2005. Sua introdução, tradução e notas sobre os sermões de Erfurt (SANT'AGOSTINO. Sermoni di Erfurt. Veneza: Marcianum Press, 2012) venceram em 2013 o Premio Capri – San Michele d'onore.*

Sobre o tradutor: *Fabrício Klain Cristofoletti é Professor Adjunto do Centro de Filosofia, Letras e Educação da Universidade Estadual Vale do Acaraí (UVA) desde 2018, concluiu Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2017), onde também obteve os títulos de Doutor (2015), Mestre (2010), Licenciado (2008) e Bacharel (2006) em Filosofia. Na área de História da Filosofia, especializou-se em Filosofia Medieval, pesquisando, sobretudo, as filosofias de Agostinho de Hipona e Boécio de Roma*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.1730](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.1730)

Recebido em: 04 de maio de 2020. Aprovado em: 08/06/2020

---

<sup>1</sup> Nota do Tradutor: o artigo original foi publicado em italiano: CATAPANO, G. All'origine dell'imperscrutabilità del principio: Plotino e Agostino. *Endoxa – Prospettive sul presente*, n. 23, pp. 45-51, jan. 2020. Disponível em: <https://endoxai.net/2020/01/24/allorigine-dellimperscrutabilita-del-principio-plotino-e-agostino>. Acessado em: 30/04/2020. O autor e editor da publicação original concederam permissão para a tradução e publicação por meio de correspondência eletrônica. O tradutor agradece a gentileza de ambos.

A filosofia nasce em implícita oposição à ideia de imperscrutável. A atitude que a cultura ocidental designou como “filosófica” se baseia originalmente no pressuposto de que o mundo seja racionalmente explicável, de que seja possível reconhecer sua causa ou suas causas vasculhando intelectualmente o próprio mundo. A causa ou as causas do mundo podem ser encontradas “perquirindo” o mundo, podem ser observadas através dele: são per-[e]scrutáveis. Se chamamos de “princípio” a causa ou as causas que permitem explicar o mundo, entendendo com esse termo aquilo que os filósofos gregos expressaram a partir de **Anaximandro** (séc. VI a.C.) com a palavra *arché*, então podemos afirmar que a **disposição filosófica diante do mundo** levanta a bandeira da perscrutabilidade do princípio. A perscrutabilidade do princípio e a explicabilidade ou compreensibilidade do mundo na aurora do pensamento filosófico ocidental estão intimamente ligadas: o mundo pode ser explicado ou compreendido graças ao fato de que seu princípio é perscrutável. É justamente na medida em que o princípio do mundo é perscrutável que a filosofia, enquanto escrutanção do mundo na busca de sua explicação última, torna-se possível, e seu esforço titânico de compreensão global do mundo não é privado de sentido.

Essa confiança na capacidade humana de decifrar o mundo, arrancando dele o seu segredo mais distante, acompanha e sustenta a atividade filosófica até a última fase do pensamento antigo, a **Antiguidade Tardia**. É nesse momento que faz seu ingresso na história da filosofia um conceito novo, aparentemente em contraste e em contradição com a natureza mesma da filosofia tal como era até então concebida: a ideia de **imperscrutabilidade do princípio**. Quem introduz essa ideia na filosofia é **Plotino** (205 – 270 d.C.), o fundador do neoplatonismo, isto é, da corrente filosófica que suplantará todas as outras nascidas na Antiguidade e que constituirá o mínimo denominador comum das várias tradições filosóficas medievais, para depois ser retomada expressamente no Renascimento e penetrar numa parte considerável do pensamento moderno.

Relendo os diálogos platônicos à luz das críticas aristotélicas e em constante contraposição ao estoicismo, que havia dominado a filosofia helenística, Plotino elabora, como foi notado, uma **teoria hierárquica do princípio**. Como fundamento das realidades corpóreas, que estão sob nossos sentidos, há três “hipóstases” incorpóreas, que os sentidos não podem alcançar: a Alma (*psykhē*); acima dela, o Intelecto (*noûs*), da qual a Alma deriva; e, em posição suprema, o Uno (*hen*), do qual o Intelecto flui. Tudo, portanto, provém em última instância de uma única fonte, o Uno, cuja característica principal é ser absolutamente simples.

Plotino chega a tal conclusão aplicando coerentemente alguns axiomas que regem a sua metafísica. Os axiomas mais importantes, no raciocínio que nos interessa, são dois. O primeiro é que a **causa é superior ao efeito**. Observemos o cosmo físico: ele é um todo orgânico, dotado de ordem, vida e movimento. A ordem, a vida e o movimento físico devem ter como causa algo dotado de uma natureza diversa e melhor do que a física, e essa natureza é a **Alma**, tradicionalmente o princípio ordenador, vital e cinético. Mas a unidade orgânica que a Alma confere ao cosmo não é idêntica à própria Alma. Esta se subdivide numa multiplicidade de almas, as quais em seu interior contêm várias faculdades. A unidade da Alma é uma unidade múltipla e, portanto, foi recebida por meio de uma causa diversa e melhor do que a própria Alma, isto é, pelo Intelecto, no qual a Alma contempla as formas que ela reproduz em nível físico.

O **Intelecto** plotiniano é a totalidade das formas inteligíveis e, nesse sentido, coincide com o mundo das Ideias de Platão, mas é também um Intelecto que pensa a si mesmo, e nesse sentido coincide com o primeiro Motor imóvel de Aristóteles. No Intelecto se encontra tudo aquilo que se pode verdadeiramente conhecer, tudo o que é “ente” em sentido próprio, e esse

universo de cognoscíveis é conhecido em ato pelo Intelecto mesmo, que se identifica com ele. Quem quiser conhecer a trama inteligível do mundo, deve conhecer o Intelecto. Segundo Plotino, nós, que somos almas racionais provisoriamente presentes num corpo, em realidade já conhecemos as formas inteligíveis, mesmo que não estejamos conscientes disso, pois a parte superior da nossa alma, a intelectual, nunca abandonou o reino do Intelecto, a quem pertence, e nunca desceu aqui embaixo. É por isso que conhecer, como ensinava Platão, equivale a recordar, no sentido de tomar consciência daquilo que conhecemos desde sempre. A filosofia, enquanto atividade cognitiva, não é outra coisa senão a conquista de graus crescentes de consciência.

Mas o Intelecto, diversamente do Motor aristotélico, não é a causa primeira. Ele é, de fato, um efeito, e isso se entende mediante a aplicação do segundo grande axioma que serve de pilar para a metafísica plotiniana, aquele pelo qual **o complexo deriva do simples**, o múltiplo do uno. Ainda que Intelecto seja mais unitário do que a Alma, é múltiplo, seja porque é uma multiplicidade de formas, seja porque é, aristotelicamente falando, pensamento de pensamento, cindindo-se em sujeito e objeto. O intelecto, portanto, é o efeito de uma causa superior, da qual toda multiplicidade deve estar ausente: o Uno, de fato, assim é chamado precisamente para indicar sua indivisível unidade.

É por afirmar a **superioridade do Uno sobre o Intelecto** que Plotino abre a porta para a imperscrutabilidade do princípio. Com efeito, se o Intelecto coincide com a totalidade dos inteligíveis, e se o Uno é diverso e superior em relação ao Intelecto, então o Uno não é um inteligível: está além (*epékeina*) disso que até mesmo um Intelecto perfeito como o *noûs* hipostático é capaz de pensar. Toda a realidade flui em última análise de um princípio que não é cognoscível, um princípio do qual ocorre postular a existência, mas do qual não se pode saber senão o que não é: não é múltiplo, não é inteligível, não é exprimível por palavras, não é determinado (isto é, é infinito). Encontramo-nos diante do evento da fundação filosófica da **teologia negativa**.

Esse Uno, que para Plotino coincide com o Bem do qual falava **Platão**, na realidade é distante da Ideia de Bem da *República*: aquela era de fato uma Ideia, isto é, uma forma visível do intelecto e, por isso, na célebre alegoria da caverna, comparada ao sol, que dentre todas as coisas é a mais visível em si mesma, mesmo se, para vê-la, seja preciso acostumar gradualmente o olho à sua luz. O Uno plotiniano, ao contrário, não é uma Ideia: não o é porque é o princípio de todas as Ideias (a causa é superior ao efeito).

O Uno de Plotino é a primeira grande figura da imperscrutabilidade na história da filosofia. O Uno não pode ser objeto de uma visão, nem mesmo intelectual: não é possível aproximar-se dele com a ciência, mas somente, como diz Plotino, com “uma presença superior à ciência” (*Enéadas*, VI, 9 [9], 4, 3, ed. Henry-Schwyzer), vale dizer, mediante uma experiência de tipo místico. Aqui assistimos a outro evento de fundação de incalculável alcance, o da **mística** no pensamento ocidental. Sem Plotino, seria inimaginável a Teologia mística do **pseudo-Dionísio, o areopagita**, com sua “divina treva” que inspirará a linguagem dos místicos durante séculos. E, no fim das contas, aqui estão algumas premissas remotas também da noção de “místico” como aquilo que é inexprimível e que não pode ser conhecido cientificamente, a qual **Ludwig Wittgenstein** utilizará no seu *Tractatus logico-philosophicus* (1921).

Se o Uno, o princípio em sumo grau, é imperscrutável, inacessível ao olhar da nossa mente, então a filosofia, isto é, a busca do princípio, não pode se realizar no âmbito da consciência. Não é possível, em sentido próprio, conhecer o princípio, pode-se apenas fazer a experiência dele, eliminando a diferença que nos separa dele. Trata-se não mais de ver o princípio, o que é impossível, mas de unir-se a ele, ou melhor, de **ser o princípio mesmo**, porque, quando se considera o Uno como algo diferente de si, ele se subtrai, foge da apreensão: a unidade pura,

de fato, é incompatível até mesmo com a subsistência de dois termos: unidade e algo outro. O imperativo da ética plotiniana é “**Retire tudo!**” (*Enéadas*, V, 3 [49], 17, 38): retire tudo que não é Uno, retire até mesmo o seu “eu”. O absoluto se experimenta abolindo a relação e, portanto, a alteridade, pois a relação é sempre entre entidades distintas.

A tese da imperscrutabilidade do princípio é a declaração da insuficiência do conhecimento para a filosofia e a afirmação da necessidade da simplificação interior. O ideal ao qual o filósofo tende, doravante, não é mais o de saber o porquê do mundo, mas o de ser aquele porquê, aquela unidade em virtude da qual todos os entes são. O ingresso da imperscrutabilidade na filosofia **não assinala o fim da filosofia, mas a sua transformação num processo de tendencial divinização.**

Depois de Plotino e depois de Porfírio, que foi o seu mais ilustre discípulo, a partir de **Jâmblico** (c. 245 – c. 325) o neoplatonismo pagão se funde sempre mais com a **religião**, na convicção – embora Plotino não compartilhasse dela – de que para alcançar a união com o divino é indispensável o auxílio fornecido pelas práticas de culto e pelos rituais mágicos (teurgia). Uma persuasão análoga se encontra no **pensamento cristão** da época patrística, que se desenvolve quase paralelamente ao pensamento neoplatônico e que dele retira não poucos conceitos e doutrinas. Se Plotino, herdeiro da tradição filosófica antiga, tinha posto a ênfase no esforço do filósofo em remontar ao princípio, a fé cristã, de modo inverso, coloca no centro a ideia de que é Deus que vem ao encontro do homem, primeiro por meio da aliança com o povo eleito e depois por meio da Encarnação do Verbo divino e da efusão do Espírito Santo sobre a comunidade eclesial, fundada por Cristo morto e ressuscitado. Os sacramentos cristãos, por mais distintos que sejam dos ritos teúrgicos valorizados pelo neoplatonismo tardio, desempenham uma função similar: socorrer as forças insuficientes do homem e elevá-lo à comunhão com Deus pela graça, isto é, pela própria ajuda de Deus.

Não por acaso, se consideramos o Pai da Igreja mais relevante na história da filosofia, bem como o maior teórico da doutrina da graça no Ocidente cristão, ou seja, **santo Agostinho de Hipona** (354-430), podemos encontrar uma posterior e importante contribuição tardoantiga à noção de imperscrutabilidade do princípio. Para Agostinho, Deus não é em si incognoscível, embora na condição terrena o homem possa chegar a conhecê-lo somente em parte, imperfeitamente, por *speculum in aenigmate*, como escreve **são Paulo** (*1 Cor.*, 13:13). O Apóstolo, todavia, acrescenta que, na vida futura, Deus será conhecido perfeitamente, “face a face”. E os escritos joaninos do Novo Testamento reiteram que, no final, veremos “assim como Ele é”, aquele Deus que “ninguém nunca viu” (*Jo.*, 1:18, *1 Jo.*, 3:2; 4:12). Agostinho é fiel a esse ensinamento bíblico e, por isso, sustenta uma **imperscrutabilidade temporal** do princípio. O princípio, isto é, Deus, não pode ser perscrutado no tempo, mas pode sé-lo na eternidade, na vida eterna que os bem-aventurados tomarão posse definitivamente depois que saírem, com a morte, da condição temporal. Na verdade, não será preciso perscrutá-lo, isto é, escrutá-lo através de outra coisa, porque Deus poderá ser contemplado diretamente, sem mediações.

Porém agora, nesta vida, não é possível fazer penetrar o olhar da nossa mente nas profundezas divinas, cujo conteúdo não pode ser adequadamente compreendido, mas apenas, no momento, crido. Daí a importância da **fé**, sem a qual o mistério de Deus permaneceria em grande parte inacessível, excetuadas aquelas perfeições que, como afirma a *Carta aos Romanos* (1:20), podem ser escrutadas através das criaturas. A fé, explica Agostinho, é indispensável para aproximar-se de Deus na medida do possível, não somente no plano da consciência, mas também no da ação, para agir segundo os seus mandamentos. *Iustus ex fide vivit*, “o justo vive graças à fé”, ama repetir o bispo de Hipona citando as Escrituras (*Hc*, 2:4 em *Rm.*, 1:17; *Gal.*, 3:11; *Hb*, 10:38).

O homem justo vive graças à fé, porque a fé é condição necessária para que acolha a graça divina que lhe dá a força de agir de modo justo, fazendo que ame o bem a ser feito.

Mas a própria fé é um **dom gratuito** recebido de Deus. Deus o concede de modo a fazer com que esse dom seja acolhido por aqueles que, desse modo, tornar-se-ão crentes, assim como dá aos seus eleitos a perseverança com a qual eles conservarão o dom da fé até o final da sua existência terrena, recebendo como prêmio a salvação eterna. Trata-se do conceito de **predestinação**, que Agostinho teoriza e defende com extremo rigor lógico, deduzindo-o de algumas premissas postas pela teologia paulina.

Os eleitos predestinados à salvação não são todos os seres humanos, mas somente alguns. São de fato “eleitos”, isto é, escolhidos no interior da “massa de pecado” do gênero humano que, por culpa do pecado de Adão, seria de outra maneira destinado inteiramente à danação. A **escolha divina dos eleitos** não depende de algum mérito humano, inexistente diante de Deus, nem é explicável segundo algum critério humanamente disponível. O juízo, com base no qual Deus decide salvar somente alguns seres humanos em vez de todos, e precisamente *aqueles* seres humanos que são os eleitos em vez de outros, está fora do alcance da nossa capacidade de compreensão nesta vida. O juízo existe, porque a escolha de Deus não é casual nem puramente arbitrária, mas é inacessível: é literalmente imperscrutável. Também a eleição é um dos mistérios divinos que hão de revelar-se apenas na vida futura. Aqui embaixo, tudo o que se pode fazer é confiar na santidade de Deus, na qual não pode haver injustiça, e exclamar com Paulo: “Ó profundidade da riqueza, da sabedoria e do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos e inacessíveis as suas vias!” (*Rm.*, 11:33).

A esse respeito, que se observem pelo menos duas coisas. A primeira é que a imperscrutabilidade do princípio na visão cristã de Agostinho é estritamente ligada à **concepção de Deus como sujeito** dotado de uma vontade soberanamente livre, cujas decisões e cujos decretos não dependem em nenhuma medida das suas criaturas. O princípio divino escolhe de maneira imperscrutável porque escolhe de maneira absolutamente independente. A segunda observação é que **o destino final** dos seres humanos, ao contrário, **torna-se radicalmente dependente da vontade divina**. A imperscrutabilidade do princípio não comporta consequências apenas no plano das relações entre consciência filosófica e ascese mística, mas desce até a raiz da possibilidade de ambas serem efetivadas com sucesso. Essa possibilidade está ligada indissoluvelmente a uma escolha já tomada desde a eternidade, cujo critério é oculto. Isso, do qual depende o nosso destino, permanece escondido para nós, sob uma vontade impenetrável que já decidiu de modo imutável. A solução do enigma da existência é remetida a uma vida ultraterrena.

O estudo de pensadores como Plotino e Agostinho nos faz compreender alguns dos motivos pelos quais a Antiguidade Tardia foi um período tão importante na história do conceito de imperscrutável. Nesse período, a **filosofia** certamente não desaparece, mas **sai dali redimensionada**. A resposta às questões fundamentais não lhe pertence mais senão em parte. A sua perfeição consiste em reconhecer o limiar do imperscrutável e, diante dele, deter-se em silêncio.



*Tu quem és? O Princípio*  
(*Tu quis es? De principio*)



*Nicolau de Cusa*

Trad: José Teixeira Neto,  
Kledson Tiago Alves de Souza e  
William Davidans Sversutti

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 243-257  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2406](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2406)  
Dossiê Filosofia e Mística - Tradução



**NICOLAU DE CUSA. TU QUEM ÉS? O PRINCÍPIO<sup>1</sup>**

Tradução de:

**José Teixeira Neto***josteix@hotmail.com*<https://orcid.org/0000-0002-0290-3479>**William Davidans Sversutti***williamsversutti@gmail.com***Klédson Tiago Alves de Souza***magal.iic@hotmail.com*<https://orcid.org/0000-0002-0422-3506>

*José Teixeira Neto é doutor em Filosofia pela UFRN. Professor Adjunto IV da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Pesquisador membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Medieval – Principium (UEPB). Pesquisador membro do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística – NEFHEM (UERN).*

*William Davidans Sversutti possui graduação em Administração de Empresas pela Universidade Estadual de Maringá (2009) e graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (2013). É mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) e estudante do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (Doutorado). Bolsista do(a): Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES.*

*Klédson Tiago A. de Souza é mestre em Filosofia pela UFPB. Professor do Curso de Direito da Faculdade Católica Santa Teresinha (FCST). Pesquisador membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Medieval – Principium (UEPB). Pesquisador membro do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística – NEFHEM (UERN)*

**DOI: [10.25244/tf.v13i1.2406](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2406)**

Recebido em: 10 de fevereiro de 2020. Aprovado em: 04/07/2020

---

<sup>1</sup> A tradução para a língua portuguesa do texto latino do sermão *Tu quis es? De principio*, foi realizada a partir da versão latina da *Opera Omnia*: NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*, Vol. X, Opuscula II, fasciculus 2b: Tu Quis Es? De Principio. Edited by Karl Bormann and Heide D. Riemann. Hamburg: Meiner Verlag, 1988; e cotejada com as versões inglesa: NICHOLAS OF CUSA. *On the Begining*. Trad. e notas de Jaspers Hopkins. The Arthur J. Banning Press, Mineapolis. 1998; italianas: NICOLAI DE CUSA. *Opere filosofiche, theologiche e matematiche*. A cura di Enrico Peroli. Giunti Editore S.p.A./Bompiani, 2017 e NICOLAI DE CUSA. *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*. A cura di Graziella Federici-Vescovini. U.T.E.T : Torino/Italia, 1972; e espanhola: NICOLÁS DE CUSA. *Sobre la mente y Dios*. Editor: D. Ángel Luis González. Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2014.

“Quem és tu?” Jesus responde:  
“[Eu sou] o Princípio, [Eu] quem  
vos falo”.  
(João. 8:25).

**[1]** Para o exercício de nosso intelecto proponho tratar aqui, pela graça de Deus, certos pontos a respeito do Princípio. Na língua grega, a palavra “Princípio” é feminina em gênero e, na passagem acima, está no caso acusativo. Agostinho expõe essa passagem [da seguinte forma]: “Eu, quem vos falo, sou o Princípio, acredite em mim e então vós não pereceréis em vossos pecados”.

**[2]** Primeiramente, então, investigemos se há Princípio. Platão, como Proclo escreve em seu *Comentário ao Parmênides*, assevera que este mundo veio a existir a partir de uma causa anterior, na medida em que o que é divisível não pode subsistir *per se*, pois o subsistente *per se* é aquilo que pode ser. Contudo, desde que o divisível pode ser dividido, também pode não ser; ou melhor, na mesma medida como é, em si, passível de divisão, não é subsistente *per se*, ou seja, não é *authypostaton*.

**[3]** Além disso, um agente visível atua por meio de uma força invisível, por exemplo, o fogo atua por meio do calor e a neve atua por meio do frio; e, da mesma forma, em geral, um agente que causa ou gera é invisível. Mas, no caso do subsistente *per se*, o que faz e o feito, o que gera e o gerado são o mesmo. Portanto, [o subsistente *per se*] não é visível.

**[4]** Além do que, se o divisível existisse *per se*, existiria e, ao mesmo tempo, não existiria. Por exemplo, se o cálido fosse *per se* aquilo que é, então ele faria a si mesmo quente e, portanto, seria ambos: quente e não quente [ao mesmo tempo]. De que modo poderia fazer-se quente se não fosse [anteriormente] quente e de que modo poderia ser em ato quente, quando quente se torna? Portanto, [o divisível] não pode ser movido por si mesmo.

**[5]** Então, assim como todo movimento provém de uma causa imóvel, todo o divisível provém de uma causa indivisível. Contudo, este mundo visível e corpóreo é de uma natureza divisível, desde que o que é corpóreo é divisível. Assim sendo, [este mundo] provém de uma causa anterior, indivisível. [Isso], nosso Salvador o exprime quando fala: “Quem dentre vós pode adicionar um único cíbito no seu tamanho?” (Lc. 12, 25). De fato, o que é a partir de uma causa não pode acrescentar algo para que seu ser seja maior; mas, ele que deu o ser, isto é, Deus dá o incremento. Como Paulo afirma: “Nem aquele que planta nem aquele que rega, mas somente Deus é quem gera o crescimento” (I Cor. 3, 7). A partir dessas considerações, é evidente que somente o infinito e eterno é *authypostaton*, ou seja, existente *per se*, por isso, somente ele é indivisível e é aquilo ao qual nada pode ser acrescido. Contudo, podem haver adições e subtrações de algo finito, sem que haja conflito. Assim sendo, [o finito] não é *authypostaton*, ou subsistente *per se*, mas provém de uma causa mais antiga.

[6] O fato de que não exista senão uma causa de tudo ou [somente] um Princípio e não muitos [princípios] é evidente de acordo com o ensinamento de Cristo, que afirma que “apenas um é necessário”. A pluralidade, sendo uma alteridade, é perturbadora (*turbativa*) e não necessária. Proclo, naquela obra<sup>2</sup>, demonstra esse ponto utilizando a seguinte linha de raciocínio: se houvesse muitos princípios, seriam iguais [neste respeito], a saber: que seriam princípios. E, assim sendo, participariam do Uno. O participado (*participatum*), seguramente, é primeiro [em relação] àqueles que dele participam (*participantibus*). Portanto, não existe uma pluralidade de princípios, senão um Princípio anterior à grande quantidade [de entes]. Mas, se disserdes que os princípios são plurais, descartando sua participação no Uno, esse discurso se auto aniquilaria; pois, esses princípios plurais seriam ambos semelhantes, em virtude de não participarem do Uno, e não semelhantes, em virtude de não participarem do Uno, pois os [princípios] plurais que participam do Uno são semelhantes e, consequentemente, os [princípios] plurais que não participam do Uno são dessemelhantes. Fica claro, portanto, que não é possível haver uma pluralidade de princípios.

[7] Seguindo a mesma linha de raciocínio, é evidente que não exista uma pluralidade completamente à parte do Uno. Pois, uma vez que [esta pluralidade] não participaria do Uno, ela, ao mesmo tempo e do mesmo modo, seria semelhante e dessemelhante. Na verdade, esta é a sutil hipótese de Zenão, que afirma: “Se existe uma pluralidade de entes, então o que é semelhante é dessemelhante”. Proclo, como foi indicado anteriormente, explica essa hipótese. Por isso, a quem considere sutilmente, [é evidente] que apenas um é necessário; se esse é excluído, então, como a razão conclui, nada mais seria possível existir. Portanto, quando consideramos a necessidade de ser (*necessitatem essendi*), vemos que Parmênides disse a verdade, ou seja, não há senão o Uno, do mesmo modo o diz também o Cristo: que [apenas] um é necessário. Sendo assim, a menos que vejamos o Uno na multidão [de entes], nos muitos veremos, então, apenas perturbação, infinitade disforme e indeterminação.

[8] Penso que Cristo chamou “necessário” o Uno porque todas as coisas se necessitam, ou se unem ou se constringem para que sejam e, enquanto são, não defluam para o nada. Agora, algumas se unem para que sejam; outras se unem mais para que sejam e vivam; outras se unem mais estreitamente para que sejam, vivam e entendam. Conhecemos pela experiência que a alma é mais unificada do que é o corpo, pois ela mesma une à sua vida o seu corpo, por ela feito, e o mantém para que o mesmo não deflua. E vemos que a força é gerada pela união. Pois, quanto mais próximo da união, tanto mais forte o poder. Do mesmo modo, quanto mais unida a essência, tanto maior o poder. E, assim, a união infinita e simplesmente máxima, que também é Unidade, é infinito vigor. E, igualmente, ao menos que essa unidade, que é chamada por Platão de “o Uno Absoluto”, esteja presente na possibilidade de ser, a possibilidade de ser, ou matéria, não seria. Então, o ser que está em potência não é ser; no entanto, na medida em que o ser é visto em potência, não é o caso que seja visto separado de sua participação na Unidade, uma vez que não é um nada. Pelo contrário, é nada [no sentido de] intrínseco defluxo, ou de [não ser de] nenhum modo necessitado, ou [de ser] constrangido para que possa ser. E, dessa forma, anterior ao ente em potência e ao ente em ato é visto o Uno, sem o qual nenhum dos dois é possível. Esse Uno necessário é chamado “Deus”, como foi dito a Israel: “Ouve, Israel, o seu Deus é um só Deus” (Dt. 6, 4). E ele é o Pai de Jesus, como Jesus diz aos Judeus: “Meu Pai, a quem vós chamais de Deus (... )” (Jo. 8, 54). No que diz

<sup>2</sup> Isto é, o *Comentário ao Parmênides de Platão*, de Proclo.

respeito ao entendimento das passagens acima (*De quo actuūm*), Deus é a própria unidade, pois é Auto-Uno ou Uno *per se*, embora seja melhor do que todo nomeável, incluindo “subsistente *per se*”, como será indicado a seguir.

[9] E não podemos negar que se entenda a si mesmo, tendo em vista que é melhor do que o que se entende a si mesmo. Ele, então, gera de si mesmo sua razão, ou definição, ou Logos. Essa definição é razão na qual o Uno necessário entende tanto a si mesmo como todas as coisas que são constrangidas pela unidade e todas as coisas que são possíveis de serem feitas. E o Logos é o Verbo consubstancial ou a Razão, o definido que define a si mesmo e, em si, complica todo o definível, já que nada pode ser definido sem a Razão do Uno necessário. Portanto, como Cristo dizia, o Pai tem a vida em si; o Pai deu ao Filho ter a vida em si; Mas, no divino (*in divinis*), ter é ser. Portanto, o Filho é vida vivificante, assim como o é o Pai, ou seja, o Filho é da mesma natureza e essência [do Pai].

[10] E para que não duvides de que o Filho é Princípio, nota, então, que o Princípio, enquanto Princípio, é eterno e que todas as coisas que são vistas na eternidade são eternas. Assim, vês que não pode haver princípio sem principiado na eternidade. Agora, ver na eternidade o principiado é vê-lo, ele mesmo, no Princípio. Portanto, o principiado é Princípio principiado. Saibas que a eternidade não pode ser considerada uma duração extensa mas, de uma só vez, uma essência toda simultânea, que é [o próprio] Princípio. Quando, portanto, a eternidade é considerada Princípio, não é diferente dizer “Princípio principiado”, tanto quanto “eternidade do eterno” ou “eternidade principiada”. A eternidade não pode ser outra, senão o eterno; nem tampouco a eternidade pode ser anterior à duração eterna; verdadeiramente, o eterno é coeterno com a eternidade. Do mesmo modo, o principiado é coeterno com o Princípio. Pois, se o Princípio é também Princípio do principiado, que é o mesmo do que se dizer que a eternidade é “eternidade do eterno”, então, torna-se patentemente claro o principiado eterno. Vês, portanto, o Princípio sem princípio e o Princípio a partir do Princípio (*principium de principio*).

[11] Mas, desde que vejas, na eternidade, o Princípio sem princípio e o Princípio a partir do Princípio, vês também o principiado desse Princípio, que vês sem princípio e o Princípio a partir do Princípio. Dessa maneira, vês que o Princípio, o Princípio Principiado e o Princípio principiado de um e de outro é a essência una da eternidade, a qual Platão nomeou “Uno”. E isto não parece inaceitável; pois vemos na natureza temporal o princípio sem princípio, a paternidade, o princípio principiado, a filiação, e o principiado de ambos, o nexo de amor procedente de um e de outro princípio. E como, na geração, o princípio sem princípio é temporal, assim, também, o princípio a partir do princípio é temporal. Da mesma maneira, é temporal o primeiro nexo de amor que procede de ambos; a primeira amizade ou o primeiro nexo de amor natural é entre o pai e o filho. Igualmente, o nexo amoroso temporal é proveniente daquela mútua principiação primordial. A primeira amorosidade é também o primeiro nexo amoroso natural entre Pai e Filho. Se vemos essas relações na temporalidade, então acreditamos, não sem mérito, que são, na eternidade, veracíssimas, pois o tempo está para a eternidade assim como a imagem está para o exemplar e o que se dá no tempo, similarmente, [dá-se] na eternidade.

[12] A partir do que foi considerado, o Verbo que falou aos Judeus, que está em discussão, é o Princípio a partir do Princípio e não recebe esse nome devido a [sua relação com] o mundo criado,

ao contrário, antes do mundo ser criado é, ele mesmo, na eternidade e, após a constituição do mundo, [é aquele que] falou no tempo.

**[13]** Se dissesse: “O ouvinte se perturba quando dizes que há um princípio do princípio; isto nenhum filósofo admite, já que, se se procedesse ao infinito, se suprimiria qualquer investigação da verdade, tendo em vista que não se poderia chegar a um primeiro princípio”. Eu digo que não é inconveniente que exista um Princípio do Princípio na eternidade pois, da mesma maneira que a brancura é brancura do branco, e, se o branco é assim devido a brancura, invariavelmente, é o mesmo do que se se dissesse que a brancura é a brancura da brancura do branco; assim se dá, da mesma forma, na eternidade, na qual o eterno é a eternidade e o Princípio principiado. E também não é mais inconveniente dizer “Princípio do Princípio” e “Princípio do Principiado”, nem mesmo o transitar ao infinito o impede, pois aquilo é, em ato, infinito. Da mesma maneira, a eternidade que é toda simultânea não é, senão, a infinidade em ato. Mas, onde o contráido não é idêntico com o absoluto, ali é verdadeiro o que dizem os filósofos, ou seja, que não há um “limite do limite”, não há a “humanidade da humanidade”, porque nunca se chegaria a um princípio, pois o infinito não pode ser percorrido.

**[14]** Assim, a Trindade que os Cristãos acreditam, da mesma forma professam os Platônicos, que propõem diversas trindades e professam antes de todas uma eternidade, como antes de todas as coisas temporais a eternidade, como antes do homem temporal o [homem] eterno. Dizem também os Peripatéticos o mesmo da Causa Primeira quando a caracterizaram como tri causal. Do mesmo modo os Judeus atribuem ao Deus eterno o uno, o intelecto e o espírito, do mesmo modo os Sarracenos atribuem ao Deus eterno o uno, o intelecto e a alma, como é evidente a partir de seus livros, os quais discutimos em outro momento<sup>3</sup>.

**[15]** Talvez, quanto ao entendimento de nosso tema hesitas, adicionalmente, em considerar de que modo o Verbo é Princípio. Digo: como ouvistes, [o Verbo] é o essencial e subsistente *per se* Princípio a partir do Princípio e sua eternidade, a qual é também sua essência, é o Logos ou razão eterna da eternidade (*ratio aeterna aeternitatis*) e de todas as coisas que estão complicadas na eternidade; nem tampouco nada seria possível de ser criado (*possibili fieri*) se [ele] não fosse esta razão de ser eterna (*aeterna essendi ratio*). Da mesma forma, desde que o que não subsiste *per se* não é causa de si mesmo e não é resultado do acaso ou da sorte, as quais não são senão causas por acidente e que não são *per se* e essenciais, deve ser o caso que [as mesmas] devam existir a partir de uma causa, a qual, [por sua vez], é a razão de ser *per se* das coisas (*per se essendi rerum ratio*), e até mesmo o Vivo Modelo Absoluto que é também razão eterna é, em si, causa de toda similitude. Da mesma maneira, a razão do círculo é eterna, subsistente *per se* e absoluta, uma vez que não é contraível e nem sensivelmente representável, entretanto, sem ela, nenhum círculo é capaz de existir nem de ser pensado, e é eterno exemplar intelectual de quaisquer círculos sensíveis; da mesma forma, tudo o que pode ser, está nesta razão de ser eternamente como o exemplar na verdade, e é o que é, por essa mesma razão de seu ser.

**[16]** Se atentardes, aquelas palavras do Evangelho ditas por Jesus: “[Eu] sou o Princípio, [Eu] quem vos falo” (Jo. 8, 25), são a própria luz da inteligência; de fato, o Verbo feito carne, que é Deus, que

<sup>3</sup> Nicolau de Cusa se refere às obras *De pace fidei* (1458) e *Cribratio Alkorani* (1460-61).

é Princípio, fala sensivelmente. E o que se segue não é difícil de se captar, a saber: que a razão de ser eterna (*aeterna essendi ratio*), naquelas coisas que são elas mesmas sensíveis, fale sensivelmente. Falar é revelar ou manifestar. Portanto, tudo o que subsiste, enquanto é, é por aquele que subsiste *per se*, que é a razão da sua substância, e a fala é a revelação ou a aparição de si mesmo. Da mesma forma, desde que tudo que se torna quente assim [se torna], originalmente, a partir daquilo que é quente *per se*, ou seja, o fogo, então, em toda a variedade de [coisas] quentes, o fogo fala ou se revela a si mesmo. Não obstante, o fogo se revela de diferentes modos de acordo com a variedade e as diferenças dos quentes: de modo mais puro na pura chama do que na chama fumosa e mais puramente em um carvão inflamado do que nas cinzas quentes, assim, o Logos se proclama em todo ser racional, revelando-se com maior pureza nos espíritos seráficos do que nos espíritos angélicos, mais puramente nos anjos do que nos homens e numa maior pureza nos homens que se converteram aos céus do que naqueles que se quedam na terra e, no Cristo, no seu maior grau, o Logos não falava em outro, senão na pureza do princípio, assim como o fogo não se revela de todo em qualquer quente, mas na puríssima flama, na qual em ígnea e indissolúvel união se detém.

[17] Se dissesse: “uma vez que Cristo fale sobre seu [próprio] Pai, como está no Evangelho, é estranho que ele, que é seu Filho, se auto proclame como sendo o Princípio”. Digo: não seria apropriada a sua afirmação se ele se dissesse “principiado”. Uma vez que o princípio não é nada do principiado, na natureza divina onde o Pai dá todas as coisas ao Filho, o Pai não é outro diverso do Filho e o Filho não deve ser dito propriamente principiado (*principiatum*) [pois] principiado é outro do que o Princípio; sendo que o Pai é Princípio, dá ao Filho o ser Princípio. É, portanto, [o Filho] Princípio a partir do Princípio (*principio de principio*) e, do mesmo modo, Luz a partir da Luz (*lumen de luminem*) e Deus a partir de Deus (*deus de deo*).

[18] Talvez cogitas fortemente se deve convir [a locução] “*authypostaton*” ao Verbo, e verás que [sim], isso acontece. Pois, no Evangelho, seguem-se [as palavras]: “então você saberá que eu sou” (Jo. 8, 28). Apenas [aquele que é] subsistente *per se* pode verdadeiramente dizer: “eu sou”. Digo que as locuções humanas não são precisas em relação ao divino, mas, como Cristo falou do divino humanamente, porque [as coisas divinas] não podem ser entendidas senão humanamente pelos homens, é oportuno pressupormos que as locuções evangélicas são, humanamente, totalmente precisas; e que o Verbo de Deus fala de si [mesmo]. De fato, dizemos *per se* subsistente o princípio que não é por outro, visto que não somos capazes de nada conceber se não concebemos que esse existe; pois, o que primeiramente se oferece à nossa conceituação é o ente, a seguir, tais e tais entes (*ens tale*); e, desde que o Princípio dos entes não é nenhum dos entes e [que] o Princípio nada é do principiado, no entanto, se não concebemos o Princípio, não podemos formular nenhum conceito.

[19] Platão que viu verdadeiramente que um era o ente, uma a potência de ser, um o céu, uma a terra, vendo o uno passivo, contraído e alterado, separando e tirando tudo do uno, viu o Uno em si e absoluto. E, de acordo com [essa] sua visão, o Uno nem é ente, nem não ente; nem é, nem subsiste; nem é subsistente, nem subsistente *per se*; nem princípio, nem é, de fato, “uno”. De fato, não é apropriada a locução “o Uno é uno”, desde que a cópula “é” não pode ser conveniente ao Uno, tampouco a cópula que diz “um Uno” é uma locução apta [a descrevê-lo], uma vez que todas e quaisquer locuções, que sem alteridade e dualidade não são proferíveis, não convém ao Uno. Por

isso, se considerardes o princípio de tudo o que é nominável, não podendo ser nada dos principiados é, então, inominável e não pode ser nomeado “príncípio”, mas é o Príncípio inominável do princípio nominável que, enquanto melhor, antecede qualquer coisa que de qualquer maneira é nominável. Em seguida, vejas que, a partir do que foi dito, as [locuções] contraditórias são negadas [quando tentardes descrever o Uno]: não é o caso que seja, nem é o caso que não seja; não é o caso que seja e não seja; nem é o caso que seja ou não seja. Todas essas expressões não o atingem, pois [o mesmo] antecede tudo aquilo que é dizível.

**[20]** Embora o acima exposto seja [verdadeiro] e [a locução] “subsistente *per se*” igualmente não convenha [ao Uno], pois “subsistente *per se*” não é inteligível sem [a] dualidade e a divisão e o Uno é anterior a toda e qualquer alteridade, entretanto, nenhuma [locução] é mais verdadeiramente conveniente quanto essa [no que diz respeito ao Uno], que é causa de todo subsistente e, [também, porque] nenhum efeito proveniente [daquela Causa] é subsistente propriamente *per se*, quaisquer que sejam [esses efeitos]. A quem poderia convir verdadeiramente todos os vocábulos que significam algo senão àquilo a partir do qual tudo deriva e é nomeado? Qual substância é [mais] verdadeiramente nomeada [substância] senão aquela que é doadora do ser substancial de todas as substâncias e é melhor do que toda substância nomeável?

**[21]** Platão contemplou de que modo o ente *per se* existiu anteriormente a todo ente, e [viu] também [existindo anteriormente] o homem *per se* e o animal *per se*, etc. Não é verdade que ele contemplou todas essas [entidades] *per se* subsistentes, não em outro, mas presentes em si mesmo, conceitualmente, como debatemos no sermão precedente.<sup>4</sup> Assim como esses entes que, em si, viu conceitualmente, como no princípio das noções ou entes de razão, [entes esses] que são similitudes dos entes reais, viu também, acima de si, [que tais entes] são essencialmente no Criador dos entes [assim] como viu existir, em si, conceitualmente, no criador das noções. Este em si é o Intelecto Universal, que é tanto criador como assimilador. Como criador, proporciona essência; como assimilador, entende. Como criador, tudo vê em si [mesmo], ou seja, vê a si mesmo como exemplar criativo e formativo [de tudo]. Portanto, seu entender é criar. O Intelecto Assimilador, que é a similitude do Criador, vê tudo em si mesmo, ou seja, vê a si mesmo como exemplar nocional e figurativo [de tudo] e seu entender é assimilar. Consequentemente, o Intelecto Criador é Forma das formas, ou Espécie das espécies, ou Lugar das espécies formáveis, e nosso intelecto é figura das figuras, ou assimilação do assimilável, ou local das espécies figuráveis, ou das assimilações [figuráveis].

**[22]** Novamente, acerca de nosso exercício intelectual, considera atentamente o dito de Cristo: “antes de Abraão ser feito, Eu Sou” (Jo. 8, 58) e, em outro lugar: “antes da constituição do mundo” (Jo. 17, 24), e: “antes da criação do mundo” (Jo. 17, 25), e: “antes de todas as coisas” (Cl. 1, 15-17), etc.; [aquilo que é] *per se* é antes da criação de tudo. De que modo, então, aquilo que existe *per se* poderia ser visto posteriormente àquilo que é possível de ser criado (*possibili fieri*)? Quem traria à existência (*deduxisset*) o possível de ser criado? Não seria algo em ato? Corretamente, portanto, deve-se ver o subsistente *per se* em ato, anteriormente a todo e qualquer possível de ser criado. Então, de que modo é possível vê-lo [como sendo] anterior ao possível de ser criado? Não é [o]

<sup>4</sup> Nicolau de Cusa se refere ao sermão *De aequalitate*, composto no mesmo ano de 1459.

caso de que] aquilo que será futuramente seja sempre anterior ao futuro [ele mesmo]? Portanto, o poder ser criado (*posse fieri*) sempre está presente [no] subsistente *per se*. Então, a partir disso, quando [aquela possibilidade] é [tornada ato], é [tornada] temporal, consequentemente, o poder ser criado temporalmente (*posse fieri temporaliter*) se encontra eternamente presente no subsistente *per se*. No entanto, aquilo que é visto eternamente acompanhando aquilo que subsiste *per se* é, certamente, eterno. Nada é anterior ao eterno. Similarmente, [isso] também se dá com o subsistente *per se*. Conclui-se, então, que aquilo que é criado no tempo é *per se* subsistente na eternidade. A título de exemplo: quando dizemos que iremos fazer algo, é evidente que esse algo é [presente] em nós e em nós o vemos anteriormente ao seu ser feito visível, de modo verbal, ou como um conceito mental, a todas as outras pessoas invisível e, então, [só depois] é tornado visível [a elas] no tempo.

[23] É evidente que tudo deriva seu ser a partir do eterno. No eterno, tudo é, em si mesmo, o próprio eterno subsistente *per se*, a partir do qual são todas as coisas que são criadas. Todas as coisas temporais são a partir do eterno, como todos os nomináveis são a partir do inominável e, assim por diante. O eterno é anterior a todos os séculos; [e] antes do antes não há antes; [pois], o antes absoluto é a eternidade. O antes do mundo ser criado é visto como anterior e o anterior a este anterior [é visto] como o nada. Nisso está implícito que, anteriormente ao mundo ter sido criado, ele é visto como não feito, por isso subsistente *per se* e, também, [por isso], o subsistente *per se* é anterior ao mundo. Portanto, o mundo que é subsistente *per se* é, ele mesmo, anterior ao mundo criado. Então, pelo antes, isto é, pelo subsistente *per se*, foram feitas todas as coisas que foram feitas. [Por exemplo], se disserdes: “antes da casa ter sido feita”<sup>5</sup>, a casa que devia ser feita, é claro, é nomeada anteriormente, quando o dissesse: “antes da casa ter sido feita”. Então, [da mesma maneira], todas as [coisas] que são em ato foram [também] possíveis e nomeadas anteriormente. Portanto, antes de serem feitas existiram anteriormente no Verbo, como se lê: “faça-se a luz, e a luz foi feita” (Gen. 1, 3). A luz que fora criada, antes de ser criada, era no Verbo, pois seu nome era “luz”, e a luz que foi feita não teve outro nome senão o mesmo que tinha antes [de ter sido feita]. E, anteriormente à luz [ser] feita, era subsistente *per se* a luz que deveria ser feita, que [já] era [nomeada] “luz”. Portanto, antes de tudo o que foi feito está o próprio subsistente *per se*, assim como antes de todas as coisas temporais está o eterno.

[24] Proclo, no entanto, afirma que o nome “*authypostaton*” somente é conveniente ao Primeiro enquanto causa dos subsistentes *per se* e, ao homem subsistente *per se*, somente enquanto [este último é também] eterno. Proclo denomina aquela Causa “Uno ele mesmo”, “regente de todas as coisas” e “Deus dos deuses”; as espécies e demais entidades, que coloca como [sendo] eternas e, da mesma maneira, subsistentes *per se*, naquele primeiro estão complicadas (*complicari*) como na sua Causa e Fonte e se encontram explicadas (*explicata*) na eternidade; no eterno estão [explicadas] eterna e intelectualmente e, no mundo sensível, temporal e sensivelmente. E, como [Proclo] nega que o Uno, o qual assevera ser tudo e causa de tudo subsista *per se*, [pois ele] não é senão melhor e anterior a todo subsistente *per se*, tampouco afirma que o Uno não é, mas [sim] que [o Uno] seja anterior a tudo que é, e [também afirma] que [o Uno] não é em algum lugar (*in loco*) ou temporal, mas [é] anterior a todo lugar e tempo, e [é] [anterior] a tudo, anterior também à toda afirmação e negação. E, nesse assunto, [Proclo] fala corretamente quando posiciona [o Uno] antes e melhor em relação a tudo aquilo [a respeito] do que possuímos locuções afirmativas e negativas.

<sup>5</sup> Cf. Thomas de Aquino S. c. g. IV, 13, *et saepius*.

[25] Porém, Proclo não afirmou corretamente, com exceção de suas três Hipóstases, que muitas coisas podiam ser coeternas com o Uno; assim como o Uno não pode ser pluralizado, da mesma forma, também o eterno e a eternidade; também igualmente [porque] o Uno imparicipável (*unum imparicipabile*) não é um Uno menor e multiplicável. Assim, parece que muitos oradores erraram nas suas vidências acerca da eternidade, a respeito da qual afirmaram ser ela uma duração sucessiva infinita. Mas [Proclo], que considerara o Princípio a própria eternidade e que também [considerara] que no Princípio, enquanto Causa, tudo é [esse mesmo] Princípio, vê a Verdade, e aquilo que Parmênides concluiu pela via da razão, isto é, que do Uno se deve negar tudo e que do Uno não se deve afirmar mais um que outro dos opostos ou ambos e que não são muitos ou múltiplos os subsistentes *per se*; de fato, ou [os subsistentes *per se*] não participariam do Uno, então, nisso seriam semelhantes e, de novo, por este motivo, seriam não semelhantes, porque do Uno não participariam, ou, se participassem do Uno, então não subsistiriam por si, mas pelo Uno, do qual participariam. Portanto, não existiriam múltiplos subsistentes *per se*; pelo que as coisas múltiplas que foram feitas são o que são a partir do subsistente *per se*. Logo, participam do Uno, pois as coisas múltiplas, sem o Uno do qual participam, nada são; de fato, se seguiria, como se disse, que as [locuções] contraditórias são simultaneamente verdadeiras.

[26] Eu disse acima que nenhum nome convém ao subsistente *per se*, pelo fato de ser inominável, indizível e inefável; até mesmo “Uno” não lhe convém. Entretanto, desde que é impossível muitos subsistentes *per se*, nós dela fazemos um conceito, assim como [fazemos] do Uno, e dizemos que uma é a causa do Universo, que complica em si as espécies das coisas, exaltada acima de todas as contradições, posições, oposições, afirmações e negações e, da mesma maneira, indizível e inatingível, porque essas [afirmações e negações] não atingem o indizível, mas separam o verdadeiro do falso entre as [coisas] efáveis. Além disso, não existe discurso sobre o Uno, pois [o mesmo] é indeterminável; por isso, Platão dizia que as afirmações e negações sobre o Uno eram simultaneamente mentirosas. Logo, o Uno não pode ser compreendido por nenhum dos sentidos, por nenhuma razão, opinião ou ciência e através de nenhum nome. A Deus, que é Causa de tudo, convém propriamente “Uno” e “Bem”, pois “Uno” e “Bem” são desejados por todos e também, por todos, são evitados o “Nada” e o “Mal”. Denominamos Deus “Uno” porque não se pode cogitar nada melhor e não entra na nossa cogitação algo melhor do que aquilo que é desejado por nós. Então dizemos que Deus é o Uno e o Bem; e, nele, estes dois atributos não são diversos, mas são o próprio Uno, o qual Proclo denomina “*autounum*”.

[27] Além do mais, não nomeamos Deus ele próprio “Uno” como se [esse “Uno”] fosse [por nós] conhecido, mas porque o Uno é desejável acima de toda a cognição. Portanto, nossa compreensão de Deus não é como [nossa] compreensão do cognoscível, ao qual impomos nomes conhecidos, mas, o intelecto, desejando o incognoscível e sendo incapaz de compreendê-lo, a partir do inabalável desejo universal pela unidade, impõe [Àquele] a denominação “Uno”, conjecturando-o [como sendo] alguma Hipóstase. Proclo disse também que Deus não é acessível intelectualmente e, [no entanto], que tão somente as naturezas intelectuais seriam capazes de chegar a Ele, pois as naturezas não intelectuais não o desejariam. Mas, como [o Uno] é aquele que, por cuja graça, tudo é o que é, deve ser desejado naturalmente por todos [os entes], pois é o próprio Uno e Bem que todos os entes desejam e que em todos os entes habita (*penetrat*).

[28] Considerai novamente: a multidão [entes] separada do Uno nada é, como ficou evidente. Portanto, o Uno é a Hipóstase da multidão, mas não o Uno participado (*unum participatur*) e coordenado à multidão, que em si não subsiste senão em outro, ou seja, numa multidão. Por outro lado, tudo o que é em outro é a partir desse outro, que é em si; de fato, o que é em si é anterior ao que é em outro, no qual não existe senão de outra maneira. Porém, “de outra maneira” pressupõe o “em si”. Portanto, a Hipóstase, que é em outro, é a partir da outra, que é em si. Assim também, da mesma forma, a Hipóstase coordenada (*hypostasis coordinati*) [tem sua subsistência a partir] da [Hipóstase] exaltada (*exaltata*) e a [Hipóstase] participável da [Hipóstase] imparicipável. Portanto, tudo aquilo que se apresenta às nossas considerações ou é o Uno exaltado (*unum exaltatum*), ou o [Uno] coordenado com a multidão (*coordinatum multitudini*). O coordenado, verdadeiramente, não possui sua hipostaticidade (*hypostasin*) senão devido à hipostaticidade do exaltado. Portanto, o Uno exaltado é a Hipóstase de toda e qualquer Hipóstase e, caso não existente (*non existente*), nada é; e caso existente, tudo é aquilo que é; e caso existente e não existente, tudo [também] existe e não existe.

[29] Portanto, os entes, desejando o ser, posto que o ser é o bem, desejam o Uno, sem o qual nada são; todavia [os entes] não são capazes de compreender o Uno que é seu desejo, pois qualquer ente é uno pela participação na unidade participada, a qual adquire sua hipostaticidade da [hipóstase] imparicipável. O participável não é capaz do imparicipável, como o capaz não é capaz do incapaz e o causado da causa, e o que é segundo, não é capaz do que é primeiro e, mesmo não sendo capaz, sem dúvida, não é completamente ignorante daquele que tanto deseja. Conhece de modo certíssimo que existe aquele mesmo que deseja. E a natureza intelectual, que conhece o que deseja e sabe que é incompreensível, descobre que tanto mais se aperfeiçoa, quanto mais conhece que aquele [que ela deseja] é incompreensível, pois o incompreensível se alcança por meio desta ciência da ignorância (*scientia ignorantiae*).

[30] Parmênides, atento a esses assuntos e deitando seu olhar naquele Uno-ele-mesmo (*ipsum unum*) exaltado, disse que “Uno é o ente”; vislumbrou também que no Uno ente se encontra complicada toda a multidão [de entes] e, como a unidade é a causa da multidão sem a qual [ela] é nada, do mesmo modo considera, observando o Uno enquanto causa unitiva, que o ser é o Uno e que, no Uno, toda a multidão é. Zenão que, na multidão dos entes, não viu senão um só ente participado, afirmava que não existiam muitos entes, já que os muitos não existem separados do uno e, por conseguinte, subsiste graças ao uno. Portanto, não existem muitos entes, mas somente um ente participado. Portanto, o Uno Participado é Hipóstase. E Zenão não queria dizer o mesmo que Parmênides, nem visualizou o Uno exaltado como [o fizera] Parmênides, mas [sim] o [Uno] participado; quando estava para morrer se aproximou da concepção de Parmênides, considerando a multidão no Uno segundo a causa, visto que não conseguia salvar o uno somente na multidão. Verdadeiramente, o Uno em si é anterior em relação à multidão, pois aquilo o que a multidão é, o adquire devido ao Uno. Mas quem considera que toda unidade possui alguma multidão conjugada a si e que toda a multidão é mantida unida por uma unidade a qual se adéqua, vê simultaneamente o Uno e os muitos entes, na unidade vê os muitos e nos muitos o Uno, sem o qual não existiria nem ordem, nem espécies, nem coisa alguma, mas confusão e deformidade. Além disso, deste ou de outro modo, aquilo que é dito da Unidade é também dito da Igualdade, como o sabes a partir

do [nossa] precedente sermão<sup>6</sup>; portanto, a Igualdade é unificante e pode ser dita a causa da união. Conclui-se, então, que se dizemos isso do Uno, então dizemos também da bondade, da justiça e de coisas semelhantes.

**[31]** Considerai, além disso, que alguns dizem da dualidade que ela é simultaneamente una e múltipla, o que é verdade neste sentido: assim como o que é causa da união é uno segundo a causa, assim a dualidade é multidão segundo a causa; pois a dualidade é em todo lugar a “mãe da multidão”. A dualidade também não é [se] separada do Uno; pois tudo aquilo que é posterior ao Uno participa do Uno; toda a posterioridade participa da primariedade e não o inverso. A dualidade não é a primeira unidade que é anterior a tudo e exaltada acima de tudo, mas é unidade participada. Recebe da unidade o fato de ser unidade e, assim, é igualmente unidade e dualidade; mas é unidade somente enquanto participa do Uno e multidão somente enquanto é causa da multidão. Assim, entendo aquilo que outros disseram, que a dualidade não é nem unidade nem multidão.

**[32]** Platão postula, posteriormente ao Uno, dois princípios, a saber: o finito e o infinito; por exemplo: os números, posteriores ao Uno, são derivados [da relação entre] finito e infinito. Se consideras a unidade numérica separada do número, [esta unidade numérica] seria mònada e não número, mas, sim, princípio numérico. Se consideras a multidão separada da unidade, [ela] é algum tipo de infinidade. Portanto, o número é visto como sendo constituído a partir da unidade e [da] multidão, tanto como do finito e [do] infinito. O mesmo se pode dizer de todos os entes. [Platão] comprehende que, necessariamente, a infinidade seja algo intérmina e confusa [e], no entanto, adequada para ser terminada (*terminari*) e findada (*finiri*) e toma verdadeiramente o finito por ser forma definidora (*forma finiente*) e terminante (*terminante*) da infinidade.

**[33]** E, se alguém considera com atenção, a posição de Melisso não é tão absurda como Aristóteles fez parecer, pois em todas as nossas considerações nada além da infinidade é visto, a saber: a infinidade que finitiza (*infinitas finiens*) e a infinidade finitizável (*infinitas finibilis*). A infinidade que finitiza é fim cujo fim não existe e é Princípio subsistente *per se* complicante de todo fim e é Deus anterior a todo ser; e a infinidade finitizável é carência de todo limite e definição [carência que é] finitizável pelo fim infinito, e é posterior a todo o ser. Portanto, quando o primeiro infinito finitiza o segundo infinito, o ser finito emerge do Princípio infinito, ou seja, [emerge] do primeiro que é mais que ente (*plus quam ens*), porque o precede, não do segundo, que é posterior ao ente. No primeiro infinito estão em ato todos os definíveis, no segundo infinito estão todos os definíveis com relação à onipotência do primeiro, tal como dizemos [que] todas as coisas podem ser criadas a partir do nada (*de nihilo*) pela onipotência. Não que, no nada, tudo seja em potência, a não ser que [potência] se refira à onipotência [divina], na qual coincidam o poder criar (*posse facere*) com o poder ser criado (*posse fieri*). Concebas, por assim dizer, que o próprio nada é a matéria da forma onipotente que ela forma como quer. Mas, não [concebas] que o nada é a matéria da forma não onipotente ou da virtude finita, mas [sim, que essa seja algo] mais formável ou menos resistente, como é a possibilidade de ser isto (*possibilitas essendi*) que a forma pode formar, tanto quanto apta e obediente, para merecer tal forma. Como disse Platão, as formas são dadas segundo o mérito do material.

---

<sup>6</sup> Nicolau refere-se expressamente mais uma vez ao *De aequalitate*.

[34] Resumindo novamente [os pontos sobre os quais discorremos], é manifesto que o Princípio é unítrino e eterno em si mesmo e também que o mundo é o que é a partir do Princípio unítrino. Tampouco são muitos [os] princípios, como ficou evidente. Concebe que o não múltiplo não pode ser senão o uno; portanto, antes deste mundo e da multidão, [concebe] o Princípio, que é não múltiplo. Portanto, [concebe] como antes do múltiplo o não múltiplo, como antes do ente o não ente e, antes do intelecto o não intelecto e, em geral, antes de todo efável o inefável. A negação, portanto, é princípio de toda afirmação; o Princípio é nada daquilo [que é] principiado. Mas, desde que todo o causado existe mais verdadeiramente na sua causa do que em si mesmo, a afirmação existe melhor na negação, pois a negação é seu princípio. Portanto, o Princípio é antes do máximo e do mínimo e, igualmente, antes de todas as afirmações; por exemplo: o não ente [que é] o princípio do ente, o qual é visto superexaltado (*superexaltatum*) mediante a [visão da] coincidência do máximo e do mínimo, precede o ente, enquanto é igualmente ente de modo mínimo e ente de modo máximo ou, desse modo, é não ente, enquanto é ente de modo máximo. O Princípio do ente não é, de modo algum, o ente, mas o não ente no modo mencionado; de fato, quando vejo o princípio do ente, que não é participado, vejo que o mesmo é ente de modo mínimo; quando vejo o princípio do ente, no qual o principiado está melhor que em si, vejo o mesmo ente de modo máximo. Mas, porque o mesmo Princípio existe inefavelmente acima de todos os opostos e das coisas dizíveis, vejo que é anterior, simultaneamente, ao máximo e ao mínimo, sobreposto sobre tudo que pode ser dito. Consequentemente, tudo o que é afirmado do ente similarmente é negado do Princípio, do modo acima referido. E todas as criaturas são algum ente. Portanto, o não muito (*non multa*), que é princípio de tudo, complica tudo da mesma maneira que foi dito [que] a negativa é prenhe de afirmações, a saber: assim como o não ser é dito não ser do modo significado por ser (*per esse significatur*), mas como sendo [um modo] melhor.

[35] Portanto, o Princípio inefável não é [possível de ser] nomeado nem como princípio, nem como múltiplo, nem como não múltiplo, nem como uno, nem [através de] outro nome qualquer mas, anterior a tudo, é inominável. Todo nomeável, ou figurável, ou representável pressupõe a alteridade e a multidão e, assim, não o é Princípio; [pois] o princípio da multidão é a unidade. A pluralidade não pode ser eterna e o eterno é a eternidade, como dissemos anteriormente; e o Princípio é o eterno. Não multiplicável, o Princípio não é alterável nem participável, porque [é] eternidade. Portanto, nada há nesse mundo semelhante a ele, pois [ele] não é representável nem imaginável. O mundo é figura do que é não figurável, designação do não designável; o mundo sensível é figura do mundo não sensível e o mundo temporal a figura do eterno e intemporal; o mundo figurado é imagem do mundo verdadeiro e não figurável.

[36] Quando vejo o Princípio por meio [da igualdade] dos contraditórios, tudo nele vejo; o ser e o não ser circundam tudo, pois tudo que é possível ser dito ou pensado ou é ou não é. Portanto, o Princípio que é anterior às contradições complica tudo aquilo que as contradições circundam. O Princípio é visto por meio da igualdade dos opostos (*oppositorum aequalitate*). A Absoluta Igualdade de ser e de não ser não é participável, pois o participante é outro do que aquilo do qual participa (*participato*). Portanto, a igualdade que não é senão participável em outro não é a Igualdade, que é Princípio Superexaltado acima da igualdade e da desigualdade. Então, nada pode ser e não ser em igual medida, porque duas [locuções] contraditórias não podem ser predicadas verdadeiramente da mesma coisa. Portanto, toda criatura participa do Princípio imparicipável na alteridade, como a Igualdade imparicipável [é participada] na semelhança. A similitude da Igualdade, que não é

Igualdade, senão sua similitude, não pode ser máxima [similitude], que não admite graus ainda maiores, nem mínima, que não admite graus inferiores de similitude, pois não seria senão a Igualdade [ela mesma]. Portanto, a Igualdade é participável na semelhança, que pode ser outra e diferente, maior ou menor.

[37] A criatura, dado que seja nada e tenha todo o seu ser a partir da causa, é verdade no Princípio, pois o Princípio é a verdade de todas as criaturas. Portanto, este mundo, o qual nosso mestre afirma ser constituído, quando ele diz: “antes da constituição do mundo” (cf. Jo. 17, 24), não é a verdade, mas seu Princípio o é. Por esta razão, no mundo criado não se encontra nada de precisamente verdadeiro, não existem precisas igualdade ou desigualdade, ou similitude e dissimilitude; o mundo não é capaz de compreender a precisão da verdade, assim como nosso mestre afirmara do Espírito da Verdade. Então, no Princípio, que é [a] Verdade, todas as coisas são a própria Verdade Eterna. Porque o mundo criado pelo mundo eterno não é posicionado na verdade, mas [é] posicionado na falibilidade da variedade e, assim, não [se posiciona] no bem que só convém a Deus, isto é, ao Criador do mundo, senão é posicionado no maligno.

[38] Alguém poderia dizer que o mundo complica todas as coisas, porque é visto antes da sua constituição e é visto constituído. Antes da sua constituição, no Princípio, o mundo era o Verbo, e o mundo constituído é criado pelo mesmo Verbo, como o verbo antes da designação e o verbo designado; pois quando o intelecto deseja manifestar seu verbo mental, pelo qual entende [a si mesmo], o faz através da locução ou da escritura ou [através de] outra representação sensível. Portanto, antes da representação o verbo é mental e o representado é, [posteriormente], de espécie sensível e, assim, o não sensível é feito sensível. Também, entre o sensível e o não sensível não há nenhuma proporção. Da mesma forma, o mundo constituído com relação àquele que o constitui. É evidente, portanto, que o Princípio dos universos não é nem outro nem o mesmo com relação às suas criaturas, como o verbo não designado nem é outro nem o mesmo com relação ao seu designado; assim, o primeiro Princípio é anterior a toda alteridade e identidade. Assim como a natureza incolor não se diz nem branca nem negra, não por ser privada dessas cores como a matéria, mas por sua excelência, pois é sua causa; do mesmo modo negamos voz e silêncio da alma, não porque é privada de voz e silêncio, assim como um pedaço de lenha, mas de modo em que a causa não é nada daquilo que é causado, e como a alma [é] a causa [da voz e do silêncio] no [corpo] animado por ela; assim, do Princípio Uno negamos tudo aquilo que dele procede. E o Princípio Uno que dá a tudo sua Hipóstase não é outro nem o mesmo [em relação às suas criaturas], senão por ser sobre exaltado, devido à sua excelência. E, a respeito de tudo aquilo criado por este Princípio, o Criador não é idêntico à sua criatura, pois não o é [igualmente] a causa e o causado, mas, não está separado, de modo que seja outro; pois, [se este fosse o caso], então, o criador e a criatura constituiriam um número, o qual necessitaria, [por sua vez], de um princípio, desde que toda multidão [dos entes] necessita de um princípio uno e, assim, o primeiro princípio não seria Primeiro Princípio. O apóstolo Paulo expressa este ponto quando diz que Deus não nos é distante, pois nele existimos e nos movemos.

[39] Dissemos há pouco que a primeiríssima mònada é não numerada (*innumeratam*), não tal qual a matéria submissa [que admite] numeração e [é] indeterminada, mas enquanto em si mesma complica e produz todos os números e [todas as] espécies de números e que, por sua vez, não é outra nem a mesma em relação a [toda e] qualquer espécie de número; do mesmo modo, do

Princípio Uno, na medida em que nossa capacidade nos apoie, fazemos dele um conceito por meio de alguma remota semelhança (*similitudinarium aliqualiter*), embora muito abaixo da precisão, pois o Princípio Uno, que complica e explica, ou produz toda multidão [dos entes] é não multiplicável, o qual se adicionardes a ele o que for, por exemplo, dizendo que “é uno”, não permanecerá na sua simplicidade única e se transformará numa multidão. Os entes múltiplos recebem do Primeiro princípio uno aquilo pelo qual são muitos e, do ente, aquilo pelo qual são entes. E, assim, toda multidão é, enquanto multidão, por causa do Uno, e a multidão contraída recebe a contração por meio do Uno contraído, como os entes múltiplos recebem do Uno e do Uno ente. O Ente recebe do Uno o que é, pois, retirado o Uno, nada fica. E, se atentardes corretamente, uma adição ao Uno [ente] não é uma adição ao Uno superexaltado, mas é [uma adição a] um modo de ser (*modus essendi*) [do Uno superexaltado] - que é ente dos entes -, participável e contraível na variedade, assim como dissemos anteriormente da Igualdade imparicipável e somente participável através da similitude. Assim, a entidade é o modo de ser universal da Unidade participável; a vida é modo de ser mais especial e mais perfeito da Unidade participável e o intelecto é um modo ainda mais perfeito. E a Unidade contraída, que não é senão uma expressividade e uma revelação daquela, é uma imagem e semelhança da Unidade Absoluta, assim como a indivisibilidade que pode ser representada no ponto é relacionada à indivisibilidade simplíssima que não pode ser representada, ou seja, do Uno Absoluto. É evidente que o Uno ente se comporta com relação ao Uno simples como o múltiplo e, com relação à multidão dos entes, como a mônada. Na unidade do ente é visível o Uno entitativamente contraído (*unum entialiter contractum*), e essa [contração] não é possível sem a multidão. Verdadeiramente, o Uno é Princípio exaltado e expandido acima de toda a multidão. O Uno ente reúne em si toda a multidão dos entes, [essa] que não pode existir apartada do Uno ente, unidade do ente que está explicada na multidão; [segue-se] o mesmo da vida dos viventes e o intelecto dos inteligentes e de tudo, porque toda multidão participa do uno e está unida à sua mônada, e a multidão das unidades monádicas está complicada no Primeiríssimo Uno.

**[40]** Os Platônicos pensaram que o Princípio Uno é Deus primeiríssimo e regente de tudo e também que havia outros deuses entre [o Uno] e todos os [demais] entes que participariam [do Uno] de modo primordial [aos demais entes]; [também] atribuíram ao Deus primeiríssimo a providência universal e uma providência parcial para [esses] outros deuses, do mesmo modo como lemos que aos anjos são nomeados domínios e a eles é dado [o poder] de ferir o céu e a terra; afirmaram também que os deuses são encarregados das artes mecânicas, como, por exemplo, Vulcano [é encarregado da arte] da forja. Afirmaram também [que] todos os deuses celestiais, ou inteligenciais, ou mundiais nada possuem senão aquilo que os dá o primeiríssimo Deus regente de tudo, o qual os antigos chamavam de Júpiter, o qual no seu tempo era maximamente nomeado de “o Rei de tudo”; assim, eles disseram que tudo era pleno de Júpiter e reduziam todas as coisas ao Uno, pois uma multidão de princípios seria maléfica caso separada da unidade. Mas a unidade a todo reino dá subsistência e a divisão [traz] desolação, assim como o princípio de tudo, nosso rei, o Messias, disse-nos. Certamente, se esses [seres] fossem deuses, seriam recentes e criados e não seriam antes da criação do mundo, [mas] seriam mediante a existência do mundo. E, como o mundo é mediante Deus, dizemos com Paulo que “não há senão apenas um Deus. Com efeito, mesmo que haja alguns seres que sejam chamados deuses no céu e na terra, de maneira que existam muitos deuses e muitos senhores, no entanto, para nós há apenas [um] Deus Pai, através do qual são todas as coisas e [através do qual] somos, e um Senhor Jesus Cristo, através do qual tudo é e, [através do qual], somos” (I Cor. 8, 4-6). É sobre Ele que tematizamos e dizemos ser Princípio e que discursara. A ele foi dado todo o poder que está no céu e na terra, a ele estão sujeitos todos

**DOI: 10.25244/tf.v13i1.2406**

Nicolau de Cusa. **O Princípio**

Tradutores: TEIXEIRA NETO, Jose; SVERSUTTI, William Davidans;  
ALVES DE SOUZA, Klédson Tiago

aqueles deuses ou poderes criados, de quem os referidos [antigos] falavam, ele que é o Verbo vivo, pelo qual tudo é, no qual estão escondidos todos os tesouros da ciência; por meio dele, somos e entramos neste mundo temporal e, somente por ele, poderemos retornar ao ser intemporal e à vida perpétua por aquela via que o Princípio que possui o principado sobre todas as coisas, Jesus Cristo, sempre bendito, mostrou com obras e palavras.

9 de Junho de 1459.

Fim do *De principio*.



**ESCRITA DO EU E INSCRIÇÃO NARCÍSICA EM *QUARTO DE DESPEJO: DIÁRIO DE UMA FAPELADA*, DE CAROLINA MARIA DE JESUS**

[WRITING OF THE SELF AND NARCISSISTIC INSCRIPTION IN *CHILD OF THE DARK: THE DIARY OF CAROLINA MARIA DE JESUS*]

Jacqueline Oliveira Leão  
[jacleao@gmail.com](mailto:jacleao@gmail.com)

Doutora em Literatura Comparada (UFMG). Pós-Doutorado em Estudos Literários (UFMG). Especialista em Teoria Psicanalítica (UFMG).

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2407](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2407)

Recebido em: 01 de julho de 2020. Aprovado em: 01/08/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 259-273  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2407](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2407)  
Dossiê Filosofia e Mística – Fluxo Contínuo



**Resumo:** Este estudo, “Escrita do Eu e inscrição narcísica em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*”, propõe-se a travar um diálogo entre Literatura e Psicanálise, por meio da obra ficcional, *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus. O recorte a ser dado à análise centra-se, sobretudo, nas questões teórico-literárias que se acercam da escrita do eu, especificamente, dos escritos nomeados por diário e autobiografia, e o desdobramento da leitura de tais produções na perspectiva psicanalítica, mais precisamente sobre a esteira teórica de Sigmund Freud. Carolina Maria de Jesus recorre ao processo de escrita, aos registros de sua vida sofrida na favela como forma de organizar o próprio pulsional, ou seja, o processo de escrever o diário em si, de relatar a si mesma constitui-se na própria estruturação narcísica da autora: a fantasia de ser reconhecida, a fantasia de ser lida pelo outro e por ela mesma.

**Palavras-chave:** Literatura. Psicanálise. Carolina Maria de Jesus. Relatar a si mesmo. Narcisismo. Fantasia.

**Abstract:** This study “Writing of the Self and narcissistic inscription in *Child of the Dark: The Diary of Carolina Maria de Jesus*” proposes to wage a dialogue between Literature and Psychoanalysis through the fictional work *Child of the Dark: The Diary of Carolina Maria de Jesus* by Carolina Maria de Jesus. The clipping to be given to the analysis focuses mainly on the theoretical-literary issues that come close to the writing of the Self, specifically from the writing named diary and autobiography, and the unfolding of the reading of such productions in the psychoanalytic perspective, more precisely on the theoretical track of Sigmund Freud. Carolina Maria de Jesus uses the writing process, the records of her life suffered in the slum as a way of organizing, that is, the process of writing the diary itself of Carolina reporting to herself: the fantasy of being recognised, the fantasy of being read by the other and by herself.

**Keywords:** Literature. Psychoanalysis. Carolina Maria de Jesus. Reporting to yourself. Narcissism. Fantasy.

## 1. INTRODUÇÃO

**O Bicho**

Vi ontem um bicho  
Na imundície do pátio  
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,  
Não examinava nem cheirava:  
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,  
Não era um gato,  
Não era um rato.

O bicho, meu Deus, era um homem.

**Manuel Bandeira**

Obviamente, toda escolha é subjetiva, perpassa pelo afeto do sujeito a dado objeto e, obviamente, não foi – por acaso – que se escolheu, como epígrafe o poema, *O Bicho*, de Manuel Bandeira. Nesse poema, o autor põe o leitor dentro de uma reflexão especular, ou seja, as cenas tramadas, no espaço da representação poética, são efeitos do testemunho do olhar alheio – “Vi ontem um bicho” –, do olhar que captou o outro, dando-lhe uma descrição final, surpreendente e, ao mesmo tempo, apavorante: “O bicho, meu Deus, era um homem”.

Então, fisgado pelo olho que vê e a tudo testemunha, o eu-lírico bandeiriano reposiciona o sujeito social, sai da posição simples daquele que só observa, para, consequentemente, falar do dado observado: falar da fome em uma perspectiva sócio-política; falar da miséria por detrás de situações, que se querem, mas não são fortuitas; falar do outro transfigurado em bicho, em bicho homem; falar da miserável condição humana: “Quando achava alguma coisa/Não examinava nem cheirava/Engolia com voracidade”, falar daquele que, catando comida entre os detritos, sacia a sua fome; sacia-a comendo, de forma voraz, os restos que se encontravam, no poema, espalhados, “na imundície do pátio”. Contudo, infelizmente, esse quadro ainda representa o social brasileiro há quase setenta anos após o que poetizou Manuel Bandeira, em 1947, sob a égide da estética modernista, na esteira do período pós-guerra. O poema, *O Bicho*, é atemporal. Aliás, pensando-se bem, no verso, “Na imundície do pátio”, o vocábulo pátio chega a extrapolar a dimensão semântica dada pelo autor. “Pátio” pode desenhar, representar e simbolizar, metonimicamente, o espaço urbano, o espaço citadino com suas ruas bifurcadas e recortadas pelos aglomerados de vilas e favelas, com seus guetos e submundos – esquecidos – à margem da própria cidade –, com os seus lixões à deriva no tempo e no contorno das construções urbanas. Todas essas referências se traduzem nos “quartos de despejo” das cidades. Logo, não se deu mesmo por acaso a escolha do poema, *O Bicho*. Reportar-se a Manuel Bandeira é recorrer a uma estética do passado capaz de

fomentar questões atualizadas sobre os contrastes sociais brasileiros e, sobretudo, movimentar representações cênicas do diário ficcional de Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo: diário de uma favelada*.

Se comumente a expressão “quarto de despejo” refere-se ao cômodo isolado da residência, onde se depositam os pertences de menor valor, as coisas que podem ser misturadas as outras coisas alocadas no mesmo espaço, as coisas esquecidas e lembradas em ocasião útil específica, o lugar menos acolhedor, menos valorizado da casa; na dimensão social, a expressão, metaforicamente, despeja todo o seu sentido sobre os despejados das cenas urbanas, sobre aqueles que têm pertencimento na própria cidade, mas são, paradoxalmente, esquecidos por ela, ou se lembrados, são em momentos bem convenientes, nas datas em que se faz política, como atestam as palavras de Carolina Maria de Jesus: “Os políticos só aparecem aqui nas épocas eleitoraes”. (JESUS, 1995, p. 28).

Assim, como o olhar que testemunha a fome nos versos de Manuel Bandeira, o diário de Carolina Maria de Jesus também é um testemunho da rotina dos favelados, das pessoas coisificadas, animalizadas pela degradante miséria social. Vale dizer que, embora capture uma São Paulo dos anos 50, a escrita da diarista também propicia uma leitura atualizada das diferenças sociais no Brasil, um olhar contemporâneo que testemunha, ainda, muitas situações, em nada diferentes, do que ela registrou naquele longínquo tempo: “a favela é uma cidade esquisita” (JESUS, 1995, p. 81) e “o que está no quarto de despejo ou queima-se ou joga-se no lixo”. (JESUS, 1995, p. 33). Nesse sentido, a problemática social ganha dimensão extremamente relevante em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, aliás, é a vida na favela que a constitui. No escopo, aqui, dimensionado, esse diário será abordado enquanto construção literária, obra ficcional que propicia à Psicanálise discutir questões referentes ao próprio processo de criação literária.

Logo, a este estudo cabe, por meio da obra ficcional, *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus, (ficação que, marcadamente, se quer como retrato do real – retrato da rotina da vida na favela), travar um diálogo entre Literatura e Psicanálise. O recorte a ser dado à análise centra-se, sobretudo, nas questões teórico-literárias que se acercam da escrita performativa do eu, especificamente, dos escritos nomeados por diário e autobiografia, e o desdobramento da leitura de tais produções na perspectiva psicanalítica. Considerar-se-á que Carolina Maria de Jesus recorre ao processo de escrita, aos registros de sua vida sofrida na favela como maneira de organizar próprio pulsional, o processo de escrever o diário em si, de relatar a si mesma constitui-se na própria estruturação narcísica da autora: a fantasia de ser reconhecida, a fantasia de ser lida pelo outro e por si mesma.

## **2. DA METÁFORA DA SUBJETIVIDADE EM FREUD: UMBIGO. COGUMELO.**

Arrisco a dizer que, para a psicanálise, não há subjetividade que não seja marcada pelo outro. Não há, em nenhum lugar de nossa mente, algo que se possa chamar de essencial, de *absolutamente próprio*. Não! Ao fim da investigação do mais íntimo, encontramos sempre um emaranhado sem sentido, mas que, certamente, está ligado à alteridade.

Fábio Belo

Em *Escritores criativos e devaneios*, Sigmund Freud (1908/1996) afirma que, na infância, já se encontram os primeiros traços de atividade imaginativa, e à natureza, à origem do processo de criação literária estão vincadas as próprias “fantasias” do escritor criativo, e estas são essenciais na constituição da ficção. Em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, Carolina Maria de Jesus, embora escreva sobre seus infortúnios na favela, sua rotina de miséria, sua rotina de fome, sua rotina de angústia e desespero junto aos filhos, pauta-se em sua subjetividade para se recriar literariamente e fazer, sem dúvida, ficção. Então, qual seria a abordagem de subjetividade a que o diário se refere, se considerado o pensamento de Sigmund Freud? Para se delimitar tal questão, faz-se importante a análise do texto de Fábio Belo (2011), *O Umbigo e o Cogumelo: sobre a subjetividade em Freud*.

Já no início do texto, Fábio Belo (2011) desconstrói o conceito de subjetividade dado pelo senso comum, demonstrando o que seria uma definição de subjetividade equivocada para a Psicanálise: subjetividade atribuída à essência do ser, o que lhe é próprio ou lhe é peculiar, o que se existe dentro do sujeito e nunca fora dele; subjetividade como algo essencial que se opõe à objetividade, categorizando um mundo fechado em si mesmo, que não cabe interpretações. Como salienta o autor, se à subjetividade fossem aplicadas tais definições, uma “investigação sobre o sujeito tenderia sempre a encontrar em seu cerne aquilo que ele é realmente, sua individualidade, sua marca exclusiva” (BELO, 2011, p. 59), o que, para a Psicanálise, seria uma visão totalmente equivocada.

Nesse sentido, para buscar sentido a uma definição de subjetividade que não contradiga o que se espera da análise de um psicanalista, Fábio Belo analisa um pequeno fragmento (aqui, no caso, retirado da ESB, V, p. 554) de *A interpretação dos sonhos*, de Sigmund Freud (1900/1996), a saber:

Mesmo no sonho mais minuciosamente interpretado, é frequente haver um trecho que tem de ser deixado na obscuridade; é que, durante o trabalho de interpretação, apercebemo-nos de que há nesse ponto um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixa desenredar e que, além disso, nada acrescenta a nosso conhecimento do conteúdo do sonho. Esse é o umbigo do sonho, o ponto onde ele mergulha no desconhecido<sup>1</sup>. Os pensamentos oníricos a que somos levados pela interpretação não podem, pela natureza das coisas, ter um fim definido; estão fadados a ramificar-se em todas as direções dentro da intrincada rede de nosso mundo do pensamento. É de algum ponto em que essa trama é particularmente fechada que brota o desejo do sonho, tal como um cogumelo de seu micélio. (FREUD, 1900/1996, p. 554, **grifo nosso**).

Como destaca Fábio Belo, para melhor entendimento da passagem supracitada, é necessário recuperar a leitura de *A interpretação dos sonhos*, de Sigmund Freud, que define o sonho como realização de um desejo inconsciente. Contudo, se o sonho tem uma materialidade que lhe é própria, apresentando-se ao sonhador como desejo inconsciente, interpretar um sonho é descobrir o seu “conteúdo latente”, ou seja, descobrir o desejo que o originou, descobrir a intimidade que é parte do próprio sujeito que sonha. Nesse sentido, para Fábio Belo, a metáfora do umbigo está intimamente ligada à ideia de subjetividade, pois o “umbigo é uma cicatriz” (BELO, 2011, p. 62),

<sup>1</sup> Veja-se que, para Fábio Belo, a tradução em Português da ESB, V, p. 554, “o ponto onde ele **mergulha** no desconhecido”, é contrária à ideia de Freud. O sonho não **mergulha** no desconhecido, mas, sim, “ele se assenta”, “ele **monta** sobre ele”, já que o movimento é centrífugo em Freud; e, na tradução, é centrípeto. (BELO, 2011, p.60).

que marca a origem do sujeito, demarcando, dialeticamente, a presença do outro inscrito no próprio sujeito. Isso vale dizer que a subjetividade é marcada pelo outro, que não há a essência do sujeito, não se pode afirmar uma existência isenta da figura da alteridade, não há no sujeito algo que seja estritamente seu, próprio dele mesmo.

Por outro lado, à metáfora do cogumelo utilizada por Sigmund Freud cabe lançar luz, conforme afirma Fábio Belo, ao que não se pode entender em psicanálise quando também se refere à subjetividade. Logo, se o micélio, no campo da Biologia, é a rede rizomática que se organiza para se formar o cogumelo, isso não aplica à Psicanálise ao se considerar, metaforicamente, à questão da subjetividade, ou seja, o sujeito não nasce de si mesmo, o sujeito não está isento da influência e da manifestação do outro, pois a origem do sujeito não pertence a ele, porque há sempre a marca do outro. Aliás, pensar na ideia de sujeito original e autêntico é algo que contradiz o pensamento psicanalítico e o processo de análise, pois esta é um discurso que se quer desnovelado, desenrolado do inconsciente do sujeito, sujeito recortado pelo outro.

Logo, o conceito de subjetividade, no diário de Carolina, pode ser compreendido na relação do sujeito com a alteridade, na marca do outro sobre o próprio sujeito, na marca da escrita de Carolina para ela mesma e dela mesma, para um outro. Uma definição instituída não a partir da essência, mas, sim, a partir do lugar estrangeiro do sujeito, íntimo dele mesmo, lugar que é determinado e construído pela presença do outro, pois a subjetividade “nunca é isenta deste umbigo, desta cicatriz, que se espalha, como cogumelo na relva sombreada, por tudo o que desejamos e por tudo o que chamamos ‘eu’”. (BELO, 2011, p. 67).

### **3. DO RELATAR A SI MESMO: A “TRANSPARÊNCIA PARCIAL” DO EU DO DIÁRIO DE CAROLINA**

As histórias não captam o corpo a que se referem. Mesmo a história deste corpo não é totalmente narrável. De certa forma, ser um corpo é o mesmo que ser privado de uma recordação completa da própria vida. Meu corpo tem uma história da qual não posso ter recordações.

Judith Butler

A incompletude de construção do eu ante o relato de si mesmo, a incapacidade de relatar o eu mediante a história que o próprio corpo carrega em si, a incompletude de recordar a história do corpo a que se propõe dar um relato de si mesmo constituem alguns apontamentos teóricos de Judith Butler, em *Relatar a si mesmo*. E, de outro modo, a leitura de *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, demonstra que o relato feito por Carolina Maria de Jesus também adquire uma transparência, apenas, e, sobretudo, parcial de si mesma.

Relatar a si mesmo, para Judith Butler (2015, p. 52), é um processo escritural que não recupera por completo a história do eu, nem as condições que propiciaram o seu surgimento e a sua existência. Quem relata a si mesmo somente pode traçar um esboço sobre si, pois há uma infinidade de circunstâncias que esse eu, na origem, não presenciou, circunstâncias que são anteriores ao seu surgimento enquanto sujeito cognoscitivo. Veja-se então:

Se tento dar um relato de mim mesma, e se tento me fazer reconhecível, devo começar com um relato narrativo da minha vida. Mas essa narrativa será desorientada pelo que não é meu. E, até certo ponto, terei de me fazer substituível para me fazer reconhecível. A autoridade narrativa do eu deve dar lugar à perspectiva e à temporalidade de um conjunto de normas que contesta a singularidade de minha história. (BUTLER, 2015, p. 52).

Da ficção, por exemplo, pode-se dizer que ela não exige nenhum referente para funcionar como tal, porque a própria escrita já atesta uma existência representada no universo narrado. Daí, o eu ser recontado de várias formas e versões possíveis. Todo eu criado pela escrita é um eu possível, mas não se pode dizer que nenhum deles é o único e o verdadeiro, porque todo relato do eu pode “se desintegrar e ser destruído de diversas maneiras.” (BUTLER, 2015, p. 54). Cada relato que o eu dá de si mesmo tematiza um eu diferente e com singularidade própria, e, embora haja um referente corporal a que se alude o relato do eu, a escrita não capta esse corpo por completo, pois este é uma instância que tem uma história anterior à enunciação.

Nesse sentido, é que se diz que o eu, com suas marcas irrecuperáveis e imprecisas, é privado da recordação completa de sua própria vida. Ao relatar a si mesmo, o eu se mostra parcialmente, porque o eu só pode ser contado numa temporalidade presente que precede ao próprio relatar. Então, qualquer dado relatado deve ser levado em conta no tempo da matéria relatada, esta é que “constitui o modo tardio de minha história, que carece de alguns pontos iniciais e das precondições da vida que quer narrar.” (BUTLER, 2015, p. 55).

Por outro lado, se o eu não é aquele que se apresenta no discurso, também, na análise psicanalítica, ao se fazer um relato de si para o outro, produz-se, no interlocutor, uma interpelação acerca do eu relatado. Esse relatar a si mesmo é engajar-se numa atividade reflexiva, elaborando uma relação do outro com o discurso, com a linguagem, com os aspectos muito próximos daqueles que constituem o eu, na visão do outro que o lê e o interpela. O eu irá sempre se ficcionalizar em qualquer instância enunciativa, pois, a ele, não foi dado a conhecer a origem de si, e a vida passada, a que procura relatar, é apenas uma contribuição, em perspectiva, de si mesmo para si mesmo, porque há “algo em mim e de mim que não posso dar um relato.” (BUTLER, 2015, p. 55).

Veja-se que, como nas linhas de um diário, ante o analista, o eu, também que relata, articula em sua própria relembrança a cena do passado e a cena dos eventos presentes, isso para tentar dar sentido ao que já se passou, ao que está se passando e ao que ainda está por vir. O eu reconstruído na narrativa encerra um “si mesmo” na medida em que tenta descrever-se, reconstruir-se no discurso. Relatar a si mesmo é um ato performativo, ato de construção subjetiva, de construção narcísica, pois o eu que relata a si tenta se constituir, inegavelmente, na aparência, na caricatura do que se supõe ser o si mesmo. O relatar a si mesmo é produzir um novo eu, que, paradoxalmente, não pode relatar o surgimento de si próprio. E, para ser cara a Roland Barthes (1987), a escrita apaga o sujeito, a começar, precisamente, com o corpo daquele que escreve.

Nesse sentido, há uma história sendo contada, mas o ‘eu’ que a conta, que pode aparecer nela como narrador em primeira pessoa, constitui um ponto de opacidade e interrompe a sequência, induz uma quebra de erupção do não narrável no meio da história. Desse modo, a história que conto de mim mesma, destacando o ‘eu’ que sou e inserindo-o nas sequências relevantes de uma coisa

chamada ‘minha vida’, deixa de relatar a mim mesma no momento em que apareço. (BUTLER, 2015, p. 89).

Importante frisar que o eu não pode relatar-se definitiva e adequadamente porque esse eu também não pode retornar a cena de interpelação e reconstrução de si mesmo, seja isso na instância representativa da Literatura, seja na instância do discurso psicanalítico ou, por último, seja na instância de sua própria factualidade. A única certeza possível é que esse eu, que relata a si mesmo, funda-se no próprio relato que o institui: eu de quem se fala, eu outro com quem se fala. Por outro lado, isso leva a narrativa a ser sempre uma performance, que, embora sempre ateste a incapacidade do eu de relatar a si mesmo, também certifica o processo de subjetivação do eu, quando dela emerge a estrutura narcísica que o relato de si mesmo encerra.

#### **4. ESCRITA DO EU E INSCRIÇÃO NARCÍSICA EM *QUARTO DE DESPEJO – DIÁRIO DE UMA FAZELADA***

Os autores de diários, qualquer que seja sua natureza íntima ou anedótica, sempre escrevem para serem lidos, mesmo quando fingem que ele é secreto.

**Rubem Fonseca**

*Quarto de despejo*, como se nota, traz retratada a dura realidade dos favelados do Canindé, denunciando a violência, a miséria, a fome (a incessante busca de Carolina Maria de Jesus, nos lixos da cidade, pelo que comer) e a exploração sexual de mulheres e crianças daquele espaço nomeado pela diarista de “quarto de despejo”. Contudo, resguardadas as dimensões teóricas sobre a escrita do eu no campo da Teoria Literária, o diário de Carolina busca um pacto de retrato da realidade com o leitor, embora seja mais que sabido que a realidade jamais é apurada pela escrita, pode ser apenas fisgada, representada, simbolizada por sua própria representação no espaço do texto. Há que se dizer também que o diário de Carolina traz em si uma autoria compartilhada, pode até se pensar no processo de coautoria entre o Audálio Dantas, o jornalista e editor, e a própria escritora, Carolina, em outras palavras, uma parceria que o acaso (ou não) efetivou, colocando *Quarto de despejo*, na marca dos cem mil exemplares desde o momento em que foi lançado, em agosto de 1960.

Nesse sentido, é o próprio editor, repórter, na época, encarregado de produzir uma matéria, uma reportagem, sobre a favela situada às margens do Rio Tietê, no Bairro do Canindé, que se silenciou e deu voz à Carolina, a mulher que tinha o que dizer, a mulher que registrava nas páginas de vinte cadernos encardidos, escondidos em seu barraco, a triste “visão de dentro da favela”, conforme o próprio Audálio Dantas descreve no prefácio<sup>2</sup>. Além disso, Audálio Dantas dá ao leitor a pré-face (ou uma nova face) para os escritos de Carolina, afirmando que o texto original passou

---

<sup>2</sup> Veja-se que a 2ª edição (Editora Ática, 1995) de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* traz um breve prefácio escrito por Audálio Dantas, o responsável pela publicação da obra em 1960. Tal prefácio, intitulado por “A atualidade do mundo de Carolina”, explica, dentre outros aspectos, o processo de autoria, editoração, seleção e intervenção do próprio jornalista no conteúdo das páginas do diário de Carolina Maria de Jesus.

pelo processo de escolha, pela seleção subjetiva do próprio editor, além de correções gramaticais, senão veja-se:

A repetição da rotina na favelada, por mais fiel que fosse, seria exaustiva. Por isso foram feitos cortes, selecionados os trechos mais significativos [...] No tratamento que dei ao original [...] mexi também na pontuação assim como em algumas palavras cuja grafia poderia levar à incompreensão da leitura. E foi só até a última linha. (DANTAS *apud* JESUS, 1995, p. 03).

Note-se que, no campo da Literatura, à medida que se dá o processo de escrita do diário, Audálio Dantas intervém nos campos de referência, selecionando os dados da realidade empírica. Resulta daí a criação de outro objeto de percepção, outro texto no qual se operam, também, outras estruturas de organização e inferência. Essas novas estruturas referenciais são tomadas dentro do novo sistema existente de contexto, formando um pano de fundo da realidade referente. Além do mais, as fronteiras, transpostas pelo ato de seleção de Audálio Dantas, durante o processo de leitura e editoração do diário de Carolina, faz parte de um novo campo de referência, pondo-se à frente do elemento excluído. Do processo reverso em que os elementos incluídos no texto passam a reforçar os elementos anteriormente excluídos, faz com que se crie, através do elemento selecionado, nova posição em perspectiva de leitura e avaliação por parte do leitor.

Na epígrafe, Rubem Fonseca reafirma o fingimento literário como movimento contínuo de duplicitade: quanto mais o autor se esforça para mostrar sua interioridade, paradoxalmente, mais livre se mantém para encenar, permanecendo-se incógnito e consciente no jogo de sua própria encenação. Daí, entender-se que não somente os autores de diários, mas todos os autores, mesmo fingindo sobre suas narrativas, escrevem para ser lidos, embora, às vezes, produzam, de forma inacreditável, verdades; outras tantas, mentiras. Com Rubem Fonseca, cruzam-se as palavras de Carolina Maria de Jesus:

Vou escrever um livro referente a favela. Hei de citar tudo que aqui se passa. E tudo que vocês me fazem. Eu quero escrever o livro, e vocês com estas cenas desagradáveis me fornece os argumentos. A Silvia pediu-me para retirar o seu nome do meu livro. Ela disse: – Você é mesmo uma vagabunda. Dormia no Albergue Noturno. O seu fim era acabar na maloca. (JESUS, 1995, p. 17).

É que estou escrevendo um livro, para vendê-lo. Viso com esse dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela. Não tenho tempo para ir na casa de ninguém. Seu Gino insistia. Ele disse: – Bate que eu abro a porta. Mas meu coração não pede para ir no quarto dele. (JESUS, 1995, p. 25).

[...] Quiz saber o que eu escrevia. Eu disse era o meu diário. (JESUS, 1995, p. 23).

Por outro lado, vale dizer que a escrita de Carolina Maria de Jesus, embora carregada de desvios linguísticos, registra a sua vida (com os recortes mínimos de seu cotidiano), dando-lhe

novas feições, o que, no campo da Literatura, permite-se afirmar que a autora entrelaça representação literária e ficcionalização do eu.

... Eu classifico São Paulo assim: O Palácio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é igual o quintal onde jogam os lixos.” (JESUS, 1995, p. 28).

... As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre. Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo. (JESUS, 1995, p. 33).

Nesse sentido, aos olhos do leitor, Carolina Maria de Jesus parece perseguir um padrão estético capaz de satisfazer um estilo enfático de representação do vivido, de representação do espaço citadino, sempre resguardando a sua posição autoral. Além disso, os fragmentos que permeiam sua narrativa são breves e condensados, marcados pela concisão, rapidez e fragmentação de cenas. Veja-se, ao longo de todo diário, o uso repetido do recurso “reticências”, estas recortam as passagens textuais, dando-lhes o efeito cinematográfico de cena sobreposta à outra: “Quando eles passam muita fome eles não são exigentes no paladar./... Surgiu a noite. As estrelas são ocultas. O barraco está cheio de pernilongos” (JESUS, 1995, p. 27). Isso também é que o traz as citações recuadas acima.

Nem mesmo o simples fato de escrever um diário, gênero próximo à autobiografia, tão ingenuamente acreditado como forma exata de expor a si mesmo, expor o eu mediante os fatos vividos, as lembranças, os acontecimentos registrados no papel, tentando descobrir aquilo que se é e aquilo que já não se é mais, pode ser dado como escrita de um eu factual. O diário sugere, sim, apenas o pacto de autenticidade através dos fatos e acontecimentos registrados ali, pois é sempre um experimento de escrita. Os registros cotidianos, no sentido restrito do termo, não são mais que uma oficina de frases testadas, remendadas, ajustadas pelo escritor ante o diálogo de sua intimidade, de seu próprio fazer escritural. Nessa perspectiva, é possível citar Carolina Maria de Jesus:

**28 DE MAIO...** A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde moro. (JESUS, 1995, p. 147).

**1 DE JULHO** Eu percebo que se este Diário for publicado vai maguar muita gente. Tem pessoa que quando me vê passar saem da janela ou fecham as portas. Estes gestos não me ofendem. Eu até gosto porque não preciso parar para conversar. (JESUS, 1995, p. 69).

Escrever um diário é um gesto que relativiza a própria escrita. Impossível recordar de tudo ou projetar-se fielmente no texto. Ingenuamente, diz-se que, quando alguém se propõe a relatar a si mesmo, pressupõe-se a reconstrução textual da imagem do próprio sujeito e a fidelidade de reconstrução dos fatos, isto é, uma contiguidade entre o tempo presente da escritura e o passado vivido. No entanto, um truísmo é a afirmação de que as narrativas de diário se tratam de um pacto de leitura construído no texto para, de certa forma, burlar o leitor, mesmo o leitor mais crítico, que também precisa entrar no jogo para que o ficcional se construa. Nesse sentido, enquanto construção ficcional, que se dá, neste estudo, a leitura de *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, texto que, insistente, persegue a sua inscrição de retrato do real: "... Fui na sapataria retirar os papeis. Um sapateiro perguntou-me se o meu livro é comunista. Respondi que é realista. Ele disse-me que não é aconselhável escrever a realidade." (JESUS, 1995, p. 96).

Além do mais, quando o sujeito da escrita relata a si mesmo, rompe-se com a perspectiva do próprio sujeito enunciativo, já que o eu se torna objeto da escrita, criando a distância temporal entre o eu passado e o eu presente. Logo, Carolina Maria de Jesus, ao empreender resgatar o seu passado, através do presente da escrita de si mesmo, não contaria exatamente o que recorda. É claro que Carolina Maria de Jesus, sob a influência das condições exteriores a que não escapa, frutos de seu próprio olhar que as interpreta e as avalia, procura captar a mais íntima verdade das experiências por ela mesma relatada. Aliás, a ela, o Jornalista Audálio Dantas confiou à tarefa de registrar a "visão de dentro da favela". (DANTAS apud JESUS, 1995, p. 03). Pelas escritas de Carolina:

**12 DE JUNHO** Eu deixei o leito as 3 da manhã porque quando a gente perde o sono começa pensar nas misérias que nos rodeia. (...) Deixei o leito para escrever. Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes de brilhantes. Que a minha vista circula no jardim e eu contemplo as flores de todas as qualidades. (...) É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela. (JESUS, 1995, p. 52).

Aquele que relata a si mesmo nunca se contenta apenas com os registros de suas ideias no papel. Aliás, busca sempre retratar o seu eu por inteiro, procurando pincelar o que é e o que foi para tentar capacitar o leitor a entendê-lo e visualizá-lo através das imagens de si sugeridas. O eu que escreve sobre si recorda, diante da horizontalidade das linhas traçadas no papel, os atos e dias sem ter, contudo, a inteireza do tempo que já passou, mas encurta a distância do passado de um eu na única matéria privilegiada: a própria existência, a experiência de vida relatada no papel.

#### 4. DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

No espaço do rascunho desta pretensa conclusão, não se espera, obviamente, fechar questões acerca da análise de *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus. Se o texto de Carolina, somente no campo da Literatura, já se abre para um vasto mundo de perspectivas teóricas, ao se propor um diálogo com a Psicanálise, então, o trabalho se complexifica ainda mais. A autora, Carolina Maria de Jesus, durante o longo processo de escrita de *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, não somente tenta registrar a sua vida sofrida na favela, como também estrutura o próprio pulsional: a escrita do diário em si, desdobramento do gesto de relatar a si mesma, inscreve-se no processo de construção subjetiva, e o narcisismo da autora redimensiona a sua própria fantasia, fantasia de ser reconhecida e lida pelo outro (e por si mesma).

Em seu diário, Carolina Maria de Jesus projeta a si mesma na dimensão textual, como se, cotidianamente, pintasse o seu autorretrato. Isso dá ao leitor a possibilidade de interpretá-la e recriá-la a partir das cenas e representações por ela sugeridas (inventadas, fabricadas): mais uma vez, um retorno à subjetividade e ao narcisismo: Carolina se vê a si mesma através das linhas do diário (sejam os manuscritos rascunhados até o texto já finalizado e publicado) e se deixa ser vista pelo olhar do outro, do leitor, da alteridade (e dela mesma enquanto leitora de si mesma).

Desse olhar enviesado por leituras múltiplas, o texto cria e revela várias faces para uma mesma Carolina: escritora, favelada, mãe, lavadeira, catadora de papel; mulher que demanda sexo e sexo com vários parceiros, mulher forte, sonhadora, debochada, todas essas Carolinas motivadas pela fantasia da própria autora – de si vê (e se inventar) a si mesma – e pela dimensão que o próprio narcisismo a leva a se perceber, a se efetivar e a se inscrever nas páginas do diário. Tudo isso, mais uma vez, processo subjetivo, implicado no desejo, na personalidade da autora e daí que a instaura como personagem protagonista de suas representações literárias: de si e do que ela acredita representar a si e por si mesma.

Outros personagens e cenas interagem com o mundo representado e as representações de Carolina Maria de Jesus: o próprio universo da favela; os seus habitantes, as pessoas com suas angústias e sonhos, com os seus mundos particulares, porém todos cercados pela fome e a miséria; os filhos da autora, cada qual com seus mundos íntimos e desejos particulares; as pessoas que são externas à favela, aquelas que, paradoxalmente, atestam a existência dos marginais, dos à margem da sociedade, nos guetos voluntários do Canindé.

Nesse conjunto de relações identitárias para além da própria identidade de Carolina Maria de Jesus, tudo que se cria nas páginas do diário parece atestar o próprio modo de se vê da autora, seja este advindo de sua performance literária ou de sua estruturação narcísica. Se o conceito de subjetividade está implicado na relação do sujeito com a alteridade, o eu criado em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* carrega em si a marca do outro sobre a própria maneira de Carolina se inscrever no texto, ou seja, se a diarista se inscreve dentro de uma perspectiva sócio-histórica, em contrapartida, ela também se constrói numa relação dialética com o outro; outro que, no diário, é a contraparte da escritura, é o eu implícito que, inegavelmente, constitui a imagem da diarista e a imagem que a diarista tem de si (e do outro). Vale dizer que ler e escrever constituem os dois lados de uma mesma moeda.

Logo, fica evidente que Carolina Maria de Jesus escreve não somente para ser lida, atestando a sua rotina na favela, como também para ser construída enquanto corpo que relata a si mesmo: se a autora se vê como favelada, essa visão do eu já carrega em si a história de um corpo, e o oposto do que é relatado, por ela, traça, por meio de um processo especular de se perceber a si

mesma e o outro, o retrato daqueles que não são favelados, embora o relato construído no corpo do diário garanta somente a transparência parcial do eu, tanto do eu autoral quanto dos eus construídos ao longo do texto. Se o gesto de relatar a si mesmo cria um sujeito reflexivo diante do próprio eu, em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, é a matéria relatada que leva o outro a interpelar e interpretar o eu criado por Carolina Maria de Jesus. Nesse sentido, a autoria do diário torna-se um ato performativo, que, paradoxalmente, revela a pulsão narcísica da autora de relatar a si mesma, de se representar através da escrita.

Se aquele que relata a si mesmo nunca se contenta apenas com os registros de suas ideias no papel, aliás, busca sempre retratar o seu eu por inteiro, procurando pincelar o que é e o que foi para tentar capacitar o leitor a entendê-lo e visualizá-lo através das imagens de si sugeridas; se o eu que escreve sobre si recorda, diante da horizontalidade das linhas traçadas no papel, os atos e dias sem ter, contudo, a inteireza do tempo que já passou, para Carolina Maria de Jesus, que ao longo de sua escrita, confessa o próprio desejo de suicidar-se, o diário, como obra publicada, a mantém viva para além do tempo e da história, a mantém viva na interlocução dos discursos literário e psicanalítico, a mantém viva, permitindo-a ser criada, recriada e lida pelo olhar do outro. E pelo olhar de quem se olha a si mesmo.

## 5. REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.
- BANDEIRA, Manuel. **Estrela da Vida Inteira**. 20<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Trad. Antônio Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.
- BARTHES, Roland. **Roland Barthes por Roland Barthes**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BELO, Fábio Roberto (Org.); MARZAGÃO, Lúcio Roberto; PEREIRA, Antônio Marcos. **Sobre o amor e outros ensaios de psicanálise e pragmatismo**. Belo Horizonte: Ophicina de arte e prosa, 2011.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- DANTAS, Audálio. A atualidade do mundo de Carolina. In: **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- FERNANDES, Elisângela Barbosa. **Narcisismo e cultura: a relação entre psicologia social na obra freudiana**. São Carlos: UFSCar, 2008. 139 f. Dissertação (Mestrado).
- FONSECA, Rubem. **Diário de um fescenino**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Escrita do Eu e inscrição narcísica em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*,  
de Carolina Maria de Jesus  
LEÃO, Jacqueline Oliveira

FREUD, Sigmund. (1900-1901). A Interpretação dos Sonhos. **Edição Standard Brasileira**, vol. V, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. **Edição Standard Brasileira**, vol. VII, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. (1907[1906]). Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen. **Edição Standard Brasileira**, vol. IX, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. (1908[1907]). Escritores criativos e devaneios. **Edição Standard Brasileira**, vol. IX, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. (1910). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. **Edição Standard Brasileira**, vol. XI, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. (1911). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia. **Edição Standard Brasileira**, vol. XII, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. **Edição Standard Brasileira**, vol. XIV, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. (1917). Conferência XXVI: A teoria da libido e o narcisismo. **Edição Standard Brasileira**, vol. XVI, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.

GARCIA-ROZA, Luís Alfredo. (2004b). **Introdução à Metapsicologia Freudiana III: Artigos de Metapsicologia; 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente** – 6. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GUIMARÃES, L. M. **Três estudos sobre o conceito de narcisismo na obra de Freud: origem, metapsicologia e formas sociais**. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2012, 128f. Dissertação (Mestrado).

ISER, Wolfgang. O Imaginário. In: **O Fictício e o Imaginário: perspectivas de uma antropologia literária**. Trad. Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: Diário de uma favelada**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.

LEÃO, Jacqueline Oliveira. Migrações do eu: recurso à autoficção em Sérgio Kokis. In: **Aletria: revista de estudos de literatura. Migrações do eu**. Belo Horizonte, PÓSLIT/CEL. Faculdade de Letras da UFMG, n. 3, p. 177-189, set./dez. 2012.

LEÃO, Jacqueline Oliveira; BELO, Fábio Belo. Relatar a si mesmo: da escrita do eu como performance literária e inscrição narcísica em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus. In: BELO, Fábio. **Direito e Literatura contra o racismo: leituras a partir de Quarto de despejo**. Belo Horizonte: Ed. Relicário, 2018.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2407](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2407)

**Escrita do Eu e inscrição narcísica em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*,  
de Carolina Maria de Jesus  
LEÃO, Jacqueline Oliveira**

LIMA, Luiz Costa. **Sociedade e discurso ficcional**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

NASIO, J.D. **O prazer de ler Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 1999.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 1998.



## ARENDT, VOEGELIN E A ANÁLISE SOBRE OS MOVIMENTOS TOTALITÁRIOS: DIFERENTES PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS

[ARENDT, VOEGELIN AND THE ANALYSIS ON TOTALITARIAN MOVEMENT: DIFFERENT PHILOSOPHICAL ASSUMPTIONS]

**Rodolfo Rodrigues Medeiros**  
[rodolfo.caico@hotmail.com](mailto:rodolfo.caico@hotmail.com)

*Docente de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte - IFRN (desde abril de 2016). Mestrando no Mestrado Profissional em Filosofia - Prof-Filo, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN/Campus Caicó. Esp. em Ensino de Filosofia no Ensino Médio pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN (2017). Graduado em Licenciatura em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN/Campus Caicó (2013).*

**Galileu Galilei Medeiros de Souza**  
[galileumed@yahoo.com.br](mailto:galileumed@yahoo.com.br)

*Professor Adjunto IV e Coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia da UERN/Campus Caicó e docente do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO, da UERN/Campus Caicó. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB, 2014). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Università Gregoriana (2003). Master of Bioethics pela Pontifícia Università Regina Apostolorum (Itália, 2002). Bacharel em Filosofia (Faculdade João Paulo II, RJ, 1997) e em Teologia (Pontifícia Università Regina Apostolorum, Itália, 2001). Licenciado em Filosofia (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras, 2017).*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.43](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.43)

Recebido em: 27 de outubro de 2019. Aprovado em: 24/07/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 275-301  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.43](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.43)  
Dossiê Filosofia e Mística



**Arendt, Voegelin e a análise sobre os movimentos totalitários: diferentes pressupostos filosóficos**  
MEDEIROS, Rodolfo Rodrigues; SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de

**RESUMO:** O presente artigo é um recorte de uma pesquisa realizada junto ao programa de Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO, oferecido pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Este trabalho pretende apresentar algumas das características da perspectiva filosófica de Hannah Arendt e Eric Voegelin bem como de algumas das suas reflexões a respeito dos elementos que colaboraram para o advento dos movimentos totalitários. A problemática principal que permeia este trabalho divide-se em duas questões principais: a primeira pergunta é: quais as características da atividade filosófica de acordo com as visões de Arendt e de Voegelin? As teses levantadas para essa questão são: Arendt centra sua investigação filosófica na análise fenomenológica de fatos e acontecimentos histórico-sociais, pretendendo por meio disso promover a compreensão das experiências e ações examinadas e estimular o pensamento do indivíduo, enquanto Voegelin pretende, através de uma filosofia histórico-transcendental, resgatar conceitos da filosofia clássica que traduzem as experiências engendradoras da ordem da realidade e da consciência do indivíduo; a segunda interrogação é: segundo tais filósofos, quais fatores contribuíram para o surgimento e ascensão dos regimes totalitários na Europa do século XX? A esse respeito, as teses apontadas são: Arendt baseia-se na concepção de que essas causas são de ordem social e política, como o colapso do sistema partidário, o aparato de propagação ideológica; Voegelin, por sua vez, indica também fatores de ordem espiritual, como a decadência espiritual promovida pela influência de elementos gnósticos na cultura ocidental moderna e contemporânea. As reflexões e discussões que fundamentam esta empresa serão desenvolvidas, principalmente, por meio da revisão bibliográfica das seguintes obras: *Origens do Totalitarismo*: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo, *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal e o artigo intitulado “Uma réplica a Eric Voegelin”, de autoria de Arendt; e *A Nova Ciência da Política, Hitler e os Alemães, Reflexões Autobiográficas* e o texto “The Origins of Totalitarianism”, de Voegelin.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hannah Arendt. Eric Voegelin. Filosofia. Movimentos Totalitários.

**ABSTRACT:** This article is an excerpt from a research carried out with the Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (Professional Master's Program in Philosophy) - PROF-FILO, offered by the Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (State University of Rio Grande do Norte) - UERN. This work intends to present some of the characteristics of the philosophical perspective of Hannah Arendt and Eric Voegelin as well as some of their reflections on the elements that contributed to the advent of totalitarian movements. The main issue that permeates this work is divided into two main questions: the first question is: what are the characteristics of philosophical activity according to the views of Arendt and Voegelin? The theses raised for this question are: Arendt focuses his philosophical investigation on the phenomenological analysis of historical and social facts and events, thereby intending to promote the understanding of the experiences and actions examined and to stimulate the individual's thinking, while Voegelin intends, through a historical-transcendental philosophy, rescue concepts from classical philosophy that translate the experiences that engender the order of reality and the individual's conscience; the second question is: according to such philosophers, what factors contributed to the rise and rise of totalitarian regimes in 20th century Europe? In this regard, the theses pointed out are: Arendt is based on the conception that these causes are of a social and political order, such as the collapse of the party system, the apparatus of ideological propagation; Voegelin, in turn, also indicates factors of a spiritual nature, such as the spiritual decay promoted by the influence of Gnostic elements in modern and contemporary Western culture. The reflections and discussions that support this company will be developed, mainly, through the bibliographic review of the following works: *Origens do Totalitarismo: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo* (*Origins of Totalitarianism: anti-Semitism, imperialism and totalitarianism*), *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (*Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*) and the article entitled “Uma replica a Eric Voegelin” (“A replica Eric Voegelin”), by Arendt; and *A Nova Ciência da Política* (*The New Science of Politics*), *Hitler e os Alemães* (*Hitler and the Germans*), *Reflexões Autobiográficas* (*Autobiographical Reflections*) and the text “The Origins of Totalitarianism”, by Voegelin.

**KEYWORDS:** Hannah Arendt. Eric Voegelin. Philosophy. Totalitarian Movements.

## INTRODUÇÃO

Toda reflexão filosófica é pressuposta por uma concepção de filosofia que a sustenta, influencia e integra a atitude e as produções do escritor (e isso se aplica igualmente ao pesquisador e ao docente de filosofia). Não há uma concepção única e universal a respeito do papel e das características da filosofia. Na realidade, existem inúmeras correntes filosóficas, e essa diversidade assenta-se justamente no fato de que cada corrente adota sua própria perspectiva filosófica, e elabora suas teorias e reflexões imbuídas por essa visão. Por isso, correntes distintas podem analisar o mesmo fenômeno e chegar a conclusões diferentes. E o presente artigo será dedicado a esse esforço: analisar a concepção de filosofia dos autores estudados, para, então, explicar a diferença entre as análises e conclusões que cada um deles elabora a respeito do mesmo fenômeno, a saber, o totalitarismo.

A história política do século XX é marcada pelo surgimento de regimes políticos totalitários que se fizeram presentes, por exemplo, na Alemanha Nacional-socialista, na Rússia stalinista, na Itália fascista. Esses regimes geraram profundas consequências na cultura, na sociedade, na medicina, na comunidade científica e nas relações e teorias políticas contemporâneas, tais como: impulsionaram inúmeras discussões concernentes aos direitos humanos, extensos debates acerca dos fundamentos das relações políticas internacionais, despertaram a atenção mundial para a emergência das definições de princípios éticos e bioéticos que deveriam nortear as pesquisas científicas envolvendo seres humanos etc. Com isso, pela complexidade, extensão e consequências, os estudos e reflexões sobre o totalitarismo constituem uma temática fundamental da filosofia política<sup>1</sup>.

As discussões desenvolvidas irão deter-se mais especificamente ao Nacional-socialismo (Nazismo) Alemão, já que esse é o contexto que impulsiona as críticas e reflexões dos autores consultados. Os filósofos cujas obras servirão de embasamento para as discussões serão: Hannah Arendt (1906-1975) e Eric Voegelin (1901-1985). E as obras usadas como fundamentação principal para as discussões ora propostas são: *Origens do Totalitarismo*: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo, *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal e o artigo intitulado “Uma réplica a Eric Voegelin”, ambas de autoria de Hannah Arendt; e as seguintes obras de Voegelin: *A Nova Ciência da Política*, *Hitler e os Alemães*, *Reflexões Autobiográficas* e o artigo “The Origins of Totalitarianism”.

Este texto está disposto em três partes: a primeira versará sobre a concepção filosófica que permeia os escritos dos filósofos estudados, apresentando ainda um breve debate dos autores relacionado às suas análises dos movimentos totalitários; a segunda apresentará algumas das reflexões de Hannah Arendt a respeito do totalitarismo; na terceira parte dar-se-á a exposição acerca das análises de Voegelin sobre o mesmo tema.

---

<sup>1</sup> Pela brevidade deste trabalho, a análise das ideias, conceitos e argumentos dos autores a respeito do totalitarismo será bastante sucinta. As discussões ora apresentadas são desenvolvidas com maior fôlego e profundidade na dissertação de mestrado da qual este artigo é um recorte, intitulada “Reflexões sobre o Totalitarismo a partir de Hannah Arendt e Eric Voegelin: uma proposta para o ensino de Filosofia no Ensino Médio”.

## **A ATIVIDADE FILOSÓFICA NAS VISÕES ARENDTIANA E VOEGELINIANA**

Hannah Arendt e Eric Voegelin apresentam concepções distintas acerca dos movimentos totalitários, e essa diferença assenta-se na própria visão de cada um deles a respeito do caráter da atividade filosófica. Todo filósofo tem determinada perspectiva sobre o que constitui a filosofia, suas características e papel, e ocorre que as suas produções são construídas e permeadas por essa perspectiva. Nos próximos parágrafos serão expostas, de forma sucinta, as tendências filosóficas de Arendt e Voegelin e o debate que eles realizam acerca do totalitarismo, para que de posse dessas informações seja possível evidenciar como essas concepções filosóficas se refletem em suas análises.

Arendt rejeitava a alcunha de filósofa, preferindo ser classificada por cientista política, teórica da política ou politóloga. E isso porque ela apresenta a suspeita de que “[...] os filósofos (e ela tem, sobretudo Platão em mente) têm a tendência de privilegiar a vida contemplativa no lugar da *vita activa* e, mesmo quando tentam pensar a política, padecem do mal de fazer isso tomando parâmetros metafísicos” (ECCEL, 2015, p. 94).

Na perspectiva arendtiana, esse viés metafísico está na base da filosofia política ocidental. A autora é contrária a essa postura, enfatizando que a análise política (onde se centraliza sua atividade filosófica) deve direcionar seu olhar para a compreensão da ação/experiência política, e não para fundamentos metafísicos. E é exatamente por essa razão que Arendt opta por não aceitar a classificação de filósofa. A respeito da base na qual deve ser alicerçada a análise filosófica, ela declara: “Qual o objeto de nosso pensamento? A experiência! Nada mais! E se perdermos a base da experiência, chegaremos a todo tipo de teorias” (ARENDT, 2010, p. 130).

Que fique claro, porém, que a posição de Arendt não é a respeito da veracidade ou não desses postulados metafísicos ou transcendentais. Na realidade, ela não duvida dessa veracidade. Inclusive, em sua concepção de filosofia, faz-se notar duas categorias de verdade: a fatual e a racional. A verdade racional “[...] lida diretamente com a filosofia e, sobretudo sempre tendo Platão como interlocutor, Arendt concebe este tipo de verdade como associado à transcendência e à metafísica [...]” (ECCEL, 2015, p. 60). A verdade racional é, segundo Arendt, a da filosofia clássica. Ela não afirma que a verdade racional não exista ou não tenha importância. Contudo, entende que a busca transcendente pelas “essências” (que caracteriza a verdade racional) não contribuiria para uma análise das ações e acontecimentos políticos concretos. Já no que se refere à verdade fatual, esclarece que:

[...] ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza. Fatos e opiniões, embora possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatual. A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação fatual seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados. Em outras palavras, a verdade fatual informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica (ARENDT, 2016, p. 295).

Logo, na ótica arendtiana, o objeto de análise da reflexão filosófica política deve ser a verdade fatual, que compõe as ações e acontecimentos do mundo, tais como os fenômenos políticos, que são constituídos por fatos e eventos. Em outras palavras, para Arendt, a atividade política deve ser pensada de acordo com ferramentas, conceitos e concepções advindos das reflexões decorrentes das experiências políticas, e não de essências perfeitas e eternas, e isso para evitar o risco de que as conclusões advindas daí sejam impostas como verdades inquestionáveis.

A autora debruça-se a fundo sobre a ação, os fatos, os eventos e acontecimentos envolvidos no fenômeno investigado, visando extraír dessas reflexões “[...] os significados e os sentidos que tornam a história e a humanidade menos pobres, menos pequenas, menos obscuras frente aos tempos sombrios que marcaram (e continuam a marcar) a história da política contemporânea” (SIVIERO, 2016, p. 186). Com isso, percebe-se que a abordagem filosófica arendtiana configura-se como uma fenomenologia existencialista.

Mas qual é o papel da filosofia na visão de Arendt? Isto é, em última instância, o que a sua investigação filosófica visa? Compreender a ação, a experiência:

De início, admitirei uma coisa: estou interessada antes de tudo em compreender, é claro. Isto é absolutamente verdadeiro. Admitiria ainda que há outras pessoas que estão antes de tudo interessadas em fazer algo, mas não é o meu caso. Posso viver muito bem sem fazer coisa alguma, mas não posso viver sem tentar ao menos compreender o que quer que aconteça (ARENDT, 2010, p. 125).

Nota-se que a filosofia de Arendt é um convite e um estímulo ao pensamento. Um pensamento que precisa debruçar-se na reflexão das ações e acontecimentos coletivos, sociais, políticos, que promove o “[...] reexame do domínio político em seu conjunto, à luz das experiências humanas elementares nesse domínio e, implicitamente, descarta conceitos e juízos tradicionais que têm suas raízes em formas completamente distintas das experiências” (ARENDT, 2002, p. 77).

E a compreensão que caracteriza a filosofia arendtiana objetiva explorar a fundo a realidade (incluindo os acontecimentos passados) e aí encontrar sentido e significado (que também ajude a compreender o presente). Visa, portanto, a compreensão da ação, que é capaz de contribuir com a tarefa de “[...] antes de tudo, encontrar e trazer à luz o sentido nas indeterminadas e ‘caóticas’ experiências humanas” (AGUIAR, 2009, p. 29).

A memória e o resgate dos acontecimentos, analisados e trazidos novamente à tona pela compreensão, lançam significado sobre os fatores que concorreram para a sua ocorrência no passado, sobre a influência e problemas que eles geram no presente, e até poderia concorrer para evitar sua repetição no futuro, dado que “[...] além de reviver situações de perdas e conflitos, na esteira da reflexão arendtiana, cobra-se e espera-se que não se repitam” (SIVIERO, 2016, p. 178).

É preciso salientar que seus escritos não pretendem edificar um “manual” de ação política. Sua intenção não é construir uma doutrina política, nem desenvolver um movimento ou corrente intelectual para atrair e mobilizar seguidores. Sua tarefa filosófica consiste em defender e incentivar a atividade do pensamento, e o faz...

[...] não para doutrinar, mas para instigar ou despertar em meus alunos. Posso imaginar muito bem que um torna-se republicano e outro um liberal ou Deus sabe o quê. Mas de uma coisa eu tenho esperança: de que certas coisas extremas que são a consequência efetiva do não-pensar, isto é, de alguém que realmente decidiu que não quer [pensar], [...] que não quer fazer isso de modo algum – de que essas consequências não tenham condições de vir a surgir. Ou seja, quando as cartas estão sobre a mesa, a questão é como eles agirão. [Entra em jogo] então essa noção de que examino meus pressupostos, de que eu penso – detesto usar a palavra por causa da Escola de Frankfurt –, de qualquer modo, que eu penso “criticamente” e que não me permite evadir mediante a repetição de clichês do humor público. Díria ainda que qualquer sociedade que tenha perdido o respeito por isto não está em muito boas condições (ARENDT, 2010, p. 131).

Portanto, a intenção arendtiana é mobilizar o pensamento, a crítica das ações, comportamentos, acontecimentos etc. Por isso, em seu exame referente ao pensar, na sua *A Vida do Espírito* (2018), ela pauta-se em ideias e conceitos de inspiração socrática, posto que em suas investigações Sócrates examinava noções e comportamentos corriqueiros (como amor, justiça, conhecimento, virtude, coragem), mas propondo que o exame de tais questões fosse feito distanciado do seu sentido comum, incentivando os interlocutores a esforçarem-se a pensar, por eles próprios, o sentido e o significado mais amplo e profundo que as ideias e práticas observadas podem evocar, e não se contentassem apenas em repetir e seguir as definições e costumes habituais. E essa parece ser a mesma intenção da filosofia arendtiana.

Ademais, a atitude socrática manifesta dois pontos importantes para Arendt: primeiro, a evidência de que “Sócrates, que diferentemente de Platão considerava todos os assuntos e conversava com todas as pessoas, não pode ter acreditado que só os poucos são capazes de pensamento [...]” (ARENDT, 2018, p. 202); e, segundo, o procedimento de condicionar o pensar a uma espécie de apuração dos hábitos e noções comumente aceitas, defendendo um exame crítico sobre eles.

Arendt defende que a exigência de pensar e agir, que deve caracterizar a atividade política, é atribuição de todos. O uso do pensamento e da filosofia não é exclusividade de um especialista, e sim necessário à cada pessoa, indispensável para a vida coletiva. Vale lembrar que em algumas de suas obras Hannah Arendt (1994; 1999; 2004; 2008) aponta a irreflexão como um dos fatores que possibilitou a contribuição da população alemã com os horrores do Holocausto. No diagnóstico arendtiano, indivíduos que apenas “cumpriam ordens” ajudaram a cometer um dos grandes crimes da história. Não há prova maior que essa para demonstrar a necessidade e importância da reflexão para a plena vida em sociedade.

Tal como Arendt, Eric Voegelin mostra-se crítico à forma como a filosofia política era desenvolvida em seu período, porém as razões dele para justificar essa crítica são muito distintas das de Arendt: enquanto ela julga que a tradição da filosofia política, iniciada com Platão, parece separar pensar (apontado como atribuição do “filósofo profissional”) e agir (identificada como tarefa do agente político), Voegelin avalia que a filosofia política devia justamente retomar formas de símbolos, conceitos, experiências de pensamento descobertas na filosofia clássica, por acreditar que era preciso revitalizar a filosofia, afastá-la das ideologias que tentaram distanciá-la de sua característica original. E aponta o positivismo como uma dessas ideologias.

Eric Voegelin parte da asserção de que a ciência política havia sido arruinada pelo positivismo. O método científico moderno, que se caracteriza, entre outros elementos, pela utilização da matemática como instrumento para prever e explicar as regularidades dos fenômenos

observados, mostrou-se eficaz e promoveu grande progresso em algumas áreas do conhecimento, principalmente nas ciências naturais. E devido ao sucesso, esse método passou a ser extremamente valorizado, chegando a ser praticamente um critério de credibilidade. Quer dizer, para ter credibilidade científica, qualquer estudo (não só das ciências naturais, mas das sociais, humanas etc.) devia aplicá-lo como modelo em suas investigações. Com isso, a pertinência teórica do objeto ou problema investigado passa a ser condicionado pelo método, que se converte no parâmetro que define a importância e a legitimidade dos problemas, das teses ou fenômenos analisados. Voegelin discorda veementemente desse entendimento, destacando que

A ciência é a busca da verdade com respeito aos vários domínios da existência. Para ela, é pertinente o que quer que contribua para o êxito dessa. Os fatos são pertinentes na medida em que seu conhecimento contribua para o estudo da essência, enquanto que os métodos são adequados na medida em que possam ser usados efetivamente como meios para chegar a esse fim (VOEGELIN, 1982, p. 19).

Como se pode notar, o mencionado filósofo é avesso à pretensão universalista do método científico das ciências naturais. Pois essa postura resulta na ideia de que se o problema investigado e o resultado obtido não podem ser verificados por ele, então não é válido, não possui rigor nem autoridade científica, é pura ficção, é fantasioso. E isso acaba representando certo absolutismo epistemológico. Entretanto, não se pode desprezar o fato de que as diversas áreas das ciências (humanas, naturais, exatas etc.) têm seus próprios problemas e instrumentos, suas próprias bases e práticas epistemológicas. Então, o método não pode ser o mesmo, pois isso desconsidera as especificidades de cada área ou conhecimento. Por conseguinte, faz-se evidente que

Objetos diferentes requerem métodos diferentes. Um cientista político que deseja compreender o significado da *República* de Platão não encontrará muita utilidade na matemática; um biólogo que estude a estrutura da célula não julgará convenientes os métodos da filologia clássica ou os princípios da hermenêutica. Isto pode parecer trivial, mas ocorre que a desatenção para com as verdades elementares é uma das características da atitude positivista; daí que se torne necessário elaborar o óbvio (VOEGELIN, 1982, p. 19).

Voegelin não é contrário ao método científico em si, e sim à imposição desse método como o único válido, capaz e aceito. Ou seja, sua crítica está centrada na imposição, adoção, fixação de um método investigativo único, independente de qual seja ele. Conhecimentos e áreas distintos exigem abordagens investigativas diferentes. Assim também é com a filosofia, as investigações filosóficas têm seus métodos próprios. Voegelin comprehende, então, que é necessário reestruturar as bases da filosofia, que se encontra afastada de suas raízes essenciais. Ele esclarece que sua proposta é reviver os princípios clássicos da filosofia política, deixando nítido que

A restauração da ciência política deve ser entendida como uma volta à consciência dos princípios, mas não necessariamente o retorno ao conteúdo específico de uma tentativa anterior. Não se pode restaurar hoje a ciência política através de uma volta ao platonismo, ao agostinismo ou ao hegelianismo. Evidentemente, muito se pode aprender dos filósofos anteriores no que concerne à extensão dos problemas e a seu tratamento teórico; mas a própria historicidade da existência humana, ou seja, o desdobramento do que é típico em instâncias significativas e concretas, impede que uma reformulação válida dos princípios se faça através da volta a uma instância concreta anterior. Portanto, a ciência política não pode ser restaurada em sua dignidade como ciência teórica, em sentido estrito, por meio de um renascimento literário das conquistas filosóficas do passado; os princípios devem ser retomados através de um trabalho de teorização que tenha origem na situação histórica concreta do seu próprio tempo e leve em conta a amplitude global do conhecimento empírico desse tempo (VOEGELIN, 1982, p.18).

Essa ideia de revitalização da filosofia política através do resgate de símbolos da filosofia clássica é a característica de sua atividade filosófica. Voegelin deixa claro que esse retorno não é para contemplar os conceitos e ideias antigos, mas usá-los como instrumentos para auxiliar na tarefa de compreender e intervir em seu próprio momento histórico. Os conceitos, que foram expressões de condições experenciais (no sentido de que foram construídos para descrever e/ou refletir a respeito de experiências) antigas, podem ser revisitados e usados para auxiliar na compreensão e atuação diante dos acontecimentos hodiernos. O retorno “às origens” faz-se preciso para captar os conceitos e experiências em seu estado inicial e autêntico, próximo da realidade e distante da linguagem ideológica que, na ótica voegeliniana, caracteriza e permeia grande parte das concepções filosóficas do século XX.

O pressuposto da filosofia de Voegelin é claro: se a filosofia está envolta em linguagem ideológica e por isso não é capaz de refletir corretamente sobre a realidade, para poder usá-la como elemento para guiar a reflexão e a ação adequada na realidade é necessário depurá-la, e para promover tal feito é preciso recorrer a pensadores e filosofias do passado, quando ainda não havia se dado a deformação e corrupção atual. Dessa forma, “para resistir à dominação dos ídolos - isto é, dos símbolos de linguagem que perderam contato com a realidade -, é preciso redescobrir as experiências da realidade, bem como uma linguagem que as possa exprimir de modo adequado” (VOEGELIN, 2007b, p. 140).

A filosofia voegeliniana constitui-se então como uma filosofia da história: uma filosofia motivada pelos problemas do seu período histórico, que parte em uma epopeia conceitual para recuperar as experiências e símbolos que ainda exprimiam a realidade. A esse ponto, escreve: “Qualquer investigação sobre a representação, desde que suas implicações teóricas sejam consistentemente desdobradas, tornar-se-á, na verdade, uma filosofia da história” (VOEGELIN, 1982, p.17). Uma filosofia da história que, motivada pelos problemas de seu contexto, parte em uma jornada ao passado para tentar recuperar elementos, conceitos, experiências originais, não corrompidas.

Em sua obra *Reflexões Autobiográficas* (2007b), o capítulo onde é exposta a sua visão da filosofia é intitulado: *Para que filosofar? Para resgatar a realidade!* Basta inverter um pouco essas palavras para se resumir sua concepção acerca da atividade filosófica: como chegar a realidade? Pelo resgate da filosofia! E é pelo resgate dos conceitos e experiências desenvolvidos na antiguidade que Voegelin chega aos elementos que, em sua concepção, são essenciais para a descoberta da realidade,

**Arendt, Voegelin e a análise sobre os movimentos totalitários: diferentes pressupostos filosóficos**  
MEDEIROS, Rodolfo Rodrigues; SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de

da consciência, do homem: *nous* (inteligência, razão) e *pneuma*<sup>2</sup> (espírito). Eugene Webb, na obra *Eric Voegelin: philosopher of history*<sup>3</sup>, aponta que por meio do entendimento das experiências simbolizadas por tais termos “[...] Voegelin aprendeu a reconhecer, nas profundezas do próprio homem, o impulso radical para a autotranscendência, o anseio profundo de um bem além da existência limitada do homem”<sup>4</sup> (WEBB, 2014, l. 346-352).

A filosofia voegeliniana configura-se como uma espécie de filosofia histórico-transcendente da ordem. Na sua perspectiva filosófica, a história é compreendida como um “[...] movimento em direção a um objetivo transcendente que é conhecido com a maior adequação possível ao homem nas experiências ordenadoras de confiança, esperança e amor e na vida que elas constituem e nos símbolos que elas geram”<sup>5</sup> (WEBB, 2014, l. 3645).

Seu intento é promover uma escavação histórica à procura de conceitos, ainda não corrompidos, que retratem experiências e princípios que possam ser um antídoto contra a desordem da consciência do indivíduo e da sociedade, e encontra na filosofia clássica e no cristianismo primitivo “[...] as experiências que forneceriam os critérios para embasar a ordem existencial e a ação responsável [...]” (VOEGELIN, 2007b, p. 32). E aponta como esses elementos ordenadores “a realidade da razão e do espírito, que se revela nas experiências noética e pneumática [...]” (VOEGELIN, 2007a, p. 339). Eles são o fundamento da ordem, e constituem princípios transcendentais<sup>6</sup>, pois são ao mesmo tempo o fundamento da ordem da consciência do homem, do mundo e do cosmos.

Hannah Arendt e Eric Voegelin trocaram cartas debatendo suas concepções sobre o fenômeno do totalitarismo, e essas correspondências foram adaptadas e publicadas, como resenhas, na *Review of Politics*, no ano de 1952<sup>7</sup>. A aproximação de suas ideias será feita tendo como base principal algumas passagens desses escritos, pois, apesar de curto, esse debate revela as teses centrais de suas análises filosófico-políticas a respeito do tema discutido. Almejando destacar ainda mais as características e posições adotadas pelos filósofos ora estudados, dar-se-á, de maneira sucinta, a exposição do referido debate.

---

<sup>2</sup> A definição e o exame desses termos não poderão ser feitos neste artigo, pela sua brevidade. Voegelin faz maiores esclarecimentos e análises acerca deles nas obras *Anamnese, da teoria da história e da política* (2009a) *Hitler e os Alemães* (2007a) e *Reflexões Autobiográficas* (2007b).

<sup>3</sup> A versão desse livro utilizada na presente produção está escrita em língua inglesa. Devido a isso, os trechos citados em língua portuguesa (traduzidos pelo autor deste trabalho) serão acompanhados por notas de rodapé que apresentam os trechos escritos em suas versões originais.

<sup>4</sup> “[...] Voegelin learned to recognize, in the depths of man himself, a radical thrust toward self-transcendence, a deep longing for a good beyond the limited existence of man” (WEBB, 2014, l. 346-352).

<sup>5</sup> “[...] movement toward a transcendent goal that is known with the greatest adequacy possible to man in the ordering experiences of trust, hope, and love and in the life these constitute and the symbols they engender” (WEBB, 2014, l. 3645).

<sup>6</sup> Os termos “transcendente” e “transcendental” não significam na filosofia voegeliana o mesmo que expressam na kantiana, antes sua terminologia é clássica. Nesse sentido, transcendental é o que é em muitos; transcendente, o que supera a experiência sensorial.

<sup>7</sup> Voegelin é convidado a elaborar uma resenha a respeito do livro *Origens do Totalitarismo*, de Hannah Arendt, e a autora é chamada a apresentar uma réplica de tal resenha, ambas publicadas na mesma edição da *Review of Politics*. Eles também publicaram essas produções em suas próprias obras. Sobre elas: Cf. VOEGELIN, 2000, p. 15-23; ARENDT, 2008, p. 417-424.

## ARENDT E VOEGELIN: O TOTALITARISMO EM DEBATE

O objetivo do esforço promovido neste ponto não é o de alcançar uma exaustiva comparação entre essas duas abordagens filosóficas, com a pretensão de verificar seus pontos de divergência e convergência – como, de fato, não foi a pretensão dessa pesquisa como um todo. Pretende-se apenas indicar os traços gerais que caracterizam e amparam a concepção de filosofia que perpassa suas produções e reflexões. Para tanto, é instrutivo analisar o tratamento que os dois filósofos dão ao mesmo problema, a saber, o exame acerca do totalitarismo.

Esses autores partem de perspectivas distintas sobre o Totalitarismo. Voegelin comprehende que o surgimento desse regime é produto do secularismo moderno e de fatores ligados a questões espirituais, afirmando, por exemplo, que “a doença espiritual do gnosticismo é o problema específico das massas modernas e os paraísos e os infernos fabricados pelo homem são seus sintomas” (VOEGELIN, 2000, p. 20), concebendo os regimes totalitários como “movimentos de um credo imanentista no qual estavam frutificadas as heresias medievais” (VOEGELIN, 2000, p. 21). Por outro lado, Hannah Arendt esclarece que a preocupação de sua obra não é definir de fato “uma origem” específica para os regimes totalitários, pois seu escrito, na realidade, “[...] apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo; essa exposição é acompanhada de uma análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários” (ARENDT, 2008, p. 419).

Com isso, nota-se que há uma distinção entre os focos especulativos dos dois filósofos. Voegelin procura compreender o Totalitarismo por meio da identificação de suas causas, perseguindo, por um processo de anamnese, a hereditariedade das ideias aí implicadas, focando-se, assim, em fatores ligados ao espírito humano, destacando a dimensão transcendental da consciência humana e o seu papel na ordenação do indivíduo e da sociedade. Arendt, em uma perspectiva fenomenológica, procura explicitar os acontecimentos históricos envolvidos com a ascensão do totalitarismo para, organizando-os, procurar descrever o “tipo” específico implicado em tal fenômeno.

Nessa direção, Arendt reconhece que sua maneira de interpretar o Totalitarismo é bem diferente da de Voegelin, afirmando que

[...] a diferença entre minha abordagem e a do professor Voegelin é que avanço a partir dos fatos e acontecimentos, e não de influências e afinidades intelectuais. Talvez seja um pouco difícil perceber isso porque naturalmente estou muito interessada nas implicações filosóficas e nas mudanças ocorridas na auto-interpretação espiritual (ARENDT, 2008, p. 421).

Arendt (2008) não concorda com a tese de que o Totalitarismo seja motivado especificamente pela ausência de uma “consciência” transcendente, *pneumática* ou *noética*, opondo-se à ideia de que o que teria promovido essa massificação tenha sido uma “enfermidade espiritual”. Na sua visão, não é a *des-transcendentalização* apenas que explicaria a massificação da população, mas o desinteresse por questões comuns, espirituais ou não:

[...] para distinguir entre ideias e fatos concretos na história, não posso concordar com a observação do professor Voegelin, de que “a doença espiritual é o traço decisivo que distingue as massas modernas das massas dos séculos anteriores”. Para mim, as massas modernas se distinguem pelo fato de serem “massas” propriamente ditas. Distinguem-se das multidões dos séculos anteriores por não existir nenhum interesse comum a uni-las ou nenhum tipo de “consentimento” comum que, segundo Cícero, constitui o *inter-esse* que existe entre os homens, abrangendo desde as questões materiais às espirituais e todas as outras (ARENDT, 2008, p. 422).

A respeito do fator que teria contribuído para a conquista e manipulação do povo, “Arendt enfatiza que a propaganda foi o grande recurso estratégico por parte de ambos os regimes totalitários<sup>8</sup>, já que as massas precisavam ser conquistadas de alguma forma” (ECCEL, 2015, p. 59). Assim, para conseguir apoio e seguidores, os líderes elaboravam propagandas e anúncios que traziam ações e estratégias que prometiam solucionar os problemas surgidos no período pós Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e, no caso da ideologia do Partido Nazista, as propagandas também culpavam aos judeus pela condição econômica da Alemanha, contribuindo para o aumento do antisemitismo. O fato é que, aproveitando-se da ausência de interesses em comum, os regimes totalitários cuidam em sanar essa lacuna que caracteriza as massas.

Entretanto, Voegelin vê na obra de Arendt passagens que parecem apontar também para a influência de valores espirituais no processo de adoecimento da “consciência” das massas. Essa indicação pode ser notada no seguinte trecho:

Talvez nada melhor do que a perda da fé num Julgamento Final distinga tão radicalmente as massas modernas daquelas dos séculos passados: os piores elementos perderam o temor, os melhores perderam a esperança. Incapazes de viver sem temor e sem esperança, as massas são atraídas por qualquer esforço que pareça prometer uma imitação humana do Paraíso que desejaram e do Inferno que temeram (ARENDT, 2012, p. 592-593 *apud* VOEGELIN, 2000, p. 20).

A passagem destaca a instabilidade que o abalo dos princípios e valores espirituais pode gerar, e é esse tipo de lacuna espiritual que abre caminho para o afloramento de movimentos gnósticos que, para Voegelin, estão na raiz ideológica dos movimentos totalitários. É preciso ressaltar ainda que a influência desses elementos de ordem espiritual na teoria voegeliniana não deve ser confundida com uma mera abstração. Voegelin constrói seu diagnóstico por meio da interpretação de experiências e eventos históricos.

Quando Voegelin afirma, por exemplo, que há uma presença constante do gnosticismo na história ocidental, ele refere-se a disposições reais e crenças reais de homens e grupos humanos reais, não a abstrações. A finalidade de suas inquirições também não é meramente contemplativa ou teórica, mas, acima de tudo, visa promover um diagnóstico para auxiliar um prognóstico, uma ação prática, a ordenação política. Assim, utilizando-se de procedimentos que se direcionam ao que

<sup>8</sup> Fazendo referência ao Nacional-socialismo na Alemanha e ao Stalinismo Socialista russo.

ele denominará como sendo a “anamnese”, em que se faz a apuração da linha causal que caracteriza a consciência – que Voegelin diz transcender para o mundo “[...] no corpo, no mundo externo, na comunidade, na história e no fundamento do ser [...]” (VOEGELIN, 2009a, p. 107) –, o filósofo rastreia as experiências, fontes de estímulo, que marcam os fatos históricos. Quando ele se dedica aos estudos da consciência humana, tentando compreender os fundamentos de sua ordem, seu objetivo é que a conquista dessa ordem da consciência do indivíduo gere a ordem na sociedade. Assim, sua finalidade última não é o cultivo da consciência apenas, mas o estabelecimento da ordem política. A missão da reflexão política voegeliniana é ordenar ou “recuperar” a ordem da consciência do sujeito para, a partir disso, resgatar a ordem na sociedade.

As ideias formuladas por Arendt e Voegelin têm perspectivas distintas, entretanto, apesar das dessemelhanças, a finalidade de ambos é a mesma: compreender os movimentos totalitários, para que esse entendimento sirva como preparação que auxilie a tarefa de evitar que tal horror se repita. A intenção não é conhecer para desculpar ou justificar, mas sim para ajudar a impedir que esses eventos alcancem no futuro o mesmo poder que exerceram no passado.

Depois de apontadas algumas das características filosóficas dos autores, pode-se partir para a análise das suas reflexões concernentes ao totalitarismo, começando pela discussão das ideias de Arendt. Neste sentido, pergunta-se: quais foram os fatores que, na visão de Hannah Arendt, contribuíram com o surgimento e crescimento dos movimentos totalitários? Esse problema será abordado nos parágrafos que se seguem.

## **ARENDT E O TOTALITARISMO: A RUÍNA DAS CLASSES, O SURGIMENTO DAS MASSAS**

Uma das indicações mais explícitas de Hannah Arendt a respeito das condições que favoreceram os movimentos totalitários é a de que esses se aproveitaram da crise econômica e política gerada pelo colapso dos Estados Nacionais da Europa. Após a primeira grande guerra se deu um aumento considerável do número de cidadãos com precárias condições materiais. À pobreza material, seguiu-se o empobrecimento dos laços culturais tradicionais que atavam as pessoas a seus grupos sociais habituais. Os indivíduos, então, isolados e desolados, amontoaram-se em massas humanas, culturalmente vazias e, politicamente, desorientadas:

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto (ARENDT, 2012, p. 438-439).

O Partido Nazista não chega ao poder por intermédio da força e da violência explícitas, embora depois se utilize desses artifícios para aumentar seu controle e domínio. Sua ascensão se

dá através da conquista das massas, ou seja, dos contingentes humanos assolados pelo estado de vácuo cultural e desorientação política, lacunas a serem preenchidas pela adesão à ideologia.

O fato da imensa maioria dos cidadãos se encontrar politicamente indiferente e culturalmente desenraizada, não gerou maiores preocupações. Mas, com o declínio das condições materiais e econômicas, em toda a Europa se testemunhou como os indivíduos “[...] deixavam de lado a apatia e marchavam para onde vissem oportunidade de expressar a sua violenta oposição” (ARENDT, 2012, p. 444). Os problemas sociais e econômicos agravados pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918), como o desemprego, a inflação, a fome e a miséria, aumentaram exponencialmente a massa de cidadãos descontentes e desolados que ansiavam por mudanças econômicas e políticas, e foi justamente com essas promessas de transformações políticas, recuperação econômica e exaltação nacional que os movimentos totalitários atraíram as massas. O plano de fundo social que propiciou o surgimento e ascensão dos movimentos totalitários é bem simples de ser entendido: uma grande massa de cidadãos desligados de suas tradições culturais, desconfiados dos partidos convencionais, assolados por problemas sociais e econômicos, que os fazem ansiar desesperadamente por mudanças rápidas, são o alvo perfeito dos programas políticos totalitários:

A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais (ARENDT, 2012, p. 446).

Os movimentos totalitários oferecem uma completa modificação na política, restauração e crescimento econômico, glorificação e enaltecimento da Nação, inspirando no cidadão certo sentimento de pertença e de participação na realização dessa grande “missão política”, e tudo o que pediam em troca era apoio incondicional. E a chave para o domínio totalitário é precisamente fazer com que as ideias do partido constituam os “novos valores” que fundamentam a conduta e consciência moral do cidadão que formara a massa. A intenção é fazer com que a personalidade do indivíduo seja, de certo modo, dissolvida, para então ser recriada pela ideologia totalitária. E, assim, seus ideais, objetivos e consciência passam a ser aqueles definidos pelo movimento, que visa, a todo custo, fortificar a si mesmo.

Os critérios de avaliação da ação não são mais pautados em princípios universais de tipo ético, religioso ou humanista, mas em objetivos políticos associados à contribuição para o fortalecimento do movimento, para sua conquista do poder e manutenção nele, sendo válida a ação que as favoreça. Resumidamente, o novo “critério moral” passa a ser o sucesso do movimento (que representa o partido, a “raça” ou o grupo social a ser protegido e desenvolvido), para o qual deve convergir uma fidelidade absoluta de seus membros.

Tal grau de lealdade é conquistado por uma estratégia bem simples, a saber, através do isolamento de qualquer outro grupo ou associação externos ao movimento (ARENDT, 2012). E como promover esse isolamento? Como afetar ou privar o cidadão de suas relações sociais? Por meio do artifício da imputação de “culpa por associação”. A finalidade desse mecanismo é assustar os cidadãos e fazê-los distanciar-se de indivíduos “suspeitos” com os quais eles mantinham relações de proximidade. Acerca desse instrumento, a autora afirma: “A fim de destruir todas as conexões sociais e familiares, os expurgos eram conduzidos de modo a ameaçarem com o mesmo destino o

**Arendt, Voegelin e a análise sobre os movimentos totalitários: diferentes pressupostos filosóficos**  
MEDEIROS, Rodolfo Rodrigues; SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de

acusado e todas as suas relações, desde meros conhecidos até os parentes e amigos íntimos” (ARENDT, 2012, p. 453).

A mensagem clara que a “culpa por associação” passa é a de que, caso alguém se aproxime ou conheça um cidadão que seja investigado e culpado, poderá ser associado a ele e sofrer as mesmas sanções. A propaganda ideológica encarrega-se de transmitir essa mensagem ao povo. E, como consequência prática, o cidadão, por receio de ser associado ou vinculado a alguém que seja suspeito, simplesmente evita aproximar-se dos outros. Assim, os laços afetivos e sociais entre as pessoas são constantemente ameaçados, com exceção daqueles fomentados pelo movimento ou partido: “[...] desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido” (ARENDT, 2012, p. 454).

Sem outros laços sociais, o indivíduo não dispõe de outra maneira de vida senão no movimento e pelo movimento (ou partido). Sua existência e a única forma de vida segura que conhecem lhe são mediadas pelo partido; por isso, devem-lhe obediência e dedicação ilimitadas. Quando o sujeito assimila essa ideia está concluído o aparato mais eficaz de dominação ideológica, um que agora não necessita mais de mecanismos externos de controle, seja ele o Estado ou um órgão de repressão, pois “[...] graças à sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente” (ARENDT, 2012, p. 455).

Na compreensão de Hannah Arendt, esses foram alguns dos mecanismos ideológicos que preparam o terreno para o sucesso dos movimentos totalitários e constituíram as bases psicológicas que alicerçaram o êxito da sua dominação absoluta, uma vez que moldaram, ou melhor, deformaram a “consciência/humanidade” do indivíduo massificado que aderiu e seguiu incondicionalmente a tais movimentos. A seguir, procura-se detalhar os instrumentos de conquista e manutenção das massas, por meio de mecanismo de repressão (terror) ou sedução (propaganda).

## **OBEDIÊNCIA TOTALITÁRIA: BUROCRATIZAÇÃO E “REGRAS DE LINGUAGEM”**

Para ilustrar como, na análise de Arendt, os instrumentos de manipulação dos movimentos totalitários conseguem influenciar o pensamento e a ação dos seus membros serão analisados os fatores que concorreram para a execução de uma ação que foi planejada por um governo totalitário e implementada graças à contribuição de inúmeros cidadãos, o Holocausto. E para auxiliar na compreensão desse processo de manipulação serão usadas como referências principais as reflexões que Hannah Arendt desenvolve no livro *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal.

Os indivíduos que viveram sob o governo do Partido Nazista e seguiram Hitler não eram em seu maior número criminosos natos, nem sanguinários, loucos e malvados. Embora existisse, é claro, seguidores que pareciam divertir-se com a残酷de e com a prática da tortura (física e psicológica), a maior parte dos adeptos do Nacional-socialismo era integrada por pessoas comuns, e, ainda assim, muitos colaboraram com os atos que ocasionaram o assassinato de cerca de 6 (seis)

milhões de judeus. Como indivíduos aparentemente comuns aceitaram contribuir com um genocídio?

Um fator importante para esse empreendimento foi uma das heranças do imperialismo, a burocracia. Essa era organizada em uma rígida hierarquia que dividia um grande processo em uma vasta rede causal de pequenas ações, realizadas por indivíduos (ou grupos) distintos. O sistema burocrático nazista foi desenvolvido sob uma estrutura fundamentada em uma cadeia de ações fragmentadas que pretendia impedir que os agentes envolvidos em cada etapa da ação se reconhecessem como culpados pelo seu resultado. Portanto, entre o burocrata que ordenava a morte dos judeus até aquele agente que aciona o mecanismo que libera o gás letal de uma câmara (com judeus enclausurados) havia um número indefinido de pequenas ações (que separavam “inofensivas”, mas juntas concorriam para o genocídio) realizadas por pessoas ou equipes diferentes.

Nessa estrutura organizacional, um burocrata que cotidianamente carimba e repassa memorandos não vai sentir-se responsável pela morte do indivíduo ao fim desse processo, até porque a maior parcela desses funcionários nem sabe que é esse o desfecho do ato cujo seu carimbo iniciou, aceitando sua condição de “seguidores de ordens”, como se fossem animais adestrados que simplesmente reagem ao sinal do seu dono. Entre o carimbo e o acionamento da câmara de gás há a participação de uma série de funcionários, e cada um sabe apenas a sua ação, não conhece a anterior nem a seguinte, e muito menos o todo.

A burocracia totalitária foi planejada cuidadosamente para garantir que cada grupo (ou indivíduo) mantivesse o foco na sua ação, na sua etapa, recebesse informações suficientes para desempenhar apenas a sua parte do processo, desconhecendo o processo completo. Essas informações completas eram encobertas por dois mecanismos: os juramentos de segredo e as “regras de linguagem”.

Os juramentos de segredo representam um artifício ideológico que estabelece que “aqueles que eram informados explicitamente da ordem do *Führer* não eram mais ‘portadores de ordens’, mas progrediam ao grau de ‘portadores de segredos’ e tinham de fazer um juramento especial [...]” (ARENDT, 1999, p. 98). Com esse recurso, mesmo depois da ordem se espalhar entre as altas camadas hierárquicas dos principais setores, ela permanece velada para os demais membros, pois os únicos que conhecem a ordem real não podem informá-la aos outros, caso contrário, quebram o juramento com o Reich, o que demonstraria que os “falastrões” não são mais dignos da confiança do regime nem do *Führer*, podendo inclusive serem apontados como traidores, o que resultaria, na melhor das hipóteses, em prisão.

As regras de linguagem, por sua vez, consistem em usar “códigos” para mascarar atos cruéis através de expressões vagas que amenizassem a impressão das ordens verdadeiras, isto é, o uso de eufemismos para camuflar a real ordem atroz. Para manterem-se secretas, as ordens circulavam por meio de documentos, memorandos, cartas e relatórios com codinomes<sup>9</sup>.

As regras de linguagem suavizam o impacto das palavras e mascaram a ação real. É devido a essa estratégia que os indivíduos que contribuem com a ação não se sentem culpados, pois muitos

<sup>9</sup> Como exemplo dos termos usados, a autora escreve: “Os codinomes prescritos para o assassinato eram ‘solução final’, ‘evacuação’ (Aussiedlung), e ‘tratamento especial’ (Sonderbehandlung); a deportação [...] recebia os nomes de ‘reassentamento’ (Umsiedlung) e ‘trabalho no Leste’ (Arbeitseinsatz im Osten), sendo que o uso destes últimos nomes prendia-se ao fato de os judeus serem de fato muitas vezes reassentados temporariamente em guetos, onde certa porcentagem deles era temporariamente usada para trabalhos forçados” (ARENDT, 1999, p. 98).

funcionários nazistas eram induzidos a acreditar que as execuções nas câmaras de gás eram ações de “eutanásia”. Acerca dessa questão, afirma-se que

A primeira câmara de gás foi construída em 1939, para implementar o decreto de Hitler datado de 1º de setembro daquele ano, que dizia que “pessoas incuráveis devem receber uma morte misericordiosa”. [...] Nenhuma das várias “regras de linguagem” cuidadosamente inventadas para enganar e camuflar teve efeito mais decisivo na mentalidade dos assassinos do que este primeiro decreto de guerra de Hitler, no qual a palavra “assassinato” era substituída pela expressão “dar uma morte misericordiosa” (ARENDT, 1999, p. 123-124).

As câmaras de gás eram um artifício usado apenas para “abreviar o sofrimento daqueles fadados ao perecimento”. Eram “doentes incuráveis”, “condenados” que estavam recebendo uma morte indolor e digna. Essa era a fábula que os executores deviam acreditar, essa era a informação que lhes era repassada. A estrutura funciona como um grande quebra-cabeças, no qual cada indivíduo ou grupo recebe ordens e instruções para encaixar apenas a sua “peça”, mas não sabe qual a “imagem final”, e ao término, quando todos contribuíram com sua fração, a gravura final corresponde a um quadro pintado com violência e sangue, que retrata a destruição de um povo.

Do que foi exposto, pode-se inferir que a realização do Holocausto foi possível porque sua organização foi planejada para garantir que os agentes envolvidos não se sentissem criminosos nem enfrentassem “crises de consciência” por sua participação. Os artifícios citados contribuíram com a irreflexão, a ausência de pensamento e a perda da capacidade de julgar que levam ao fenômeno que Hannah Arendt denomina de “banalidade do mal<sup>10</sup>”.

## VOEGELIN E A INSURGÊNCIA DO TOTALITARISMO: AS RELIGIÕES POLÍTICAS

As reflexões voegelianas sobre o totalitarismo partem da premissa de que o surgimento desses regimes e a adesão em massa a eles devem ser procurados não só no fracasso de formas e instituições político-jurídicas tradicionais, como também em outros aspectos do que poderíamos chamar mundo vivido (*Lebenswelt*), relacionados com fatores espirituais, metafísicos, religiosos, culturais. Em sua visão, muitas análises filosóficas modernas não realizaram um exame integral da natureza humana exatamente por renegarem dessa investigação um importante elemento: o componente “transcendental”, sua dimensão espiritual. E é justamente a dimensão espiritual do ser humano que irá atrair o foco das investigações político-filosóficas voegelinianas.

Voegelin defende que a atmosfera que permitiu o surgimento dos regimes totalitários foi construída “[...] numa grave crise, num processo de esgotamento cuja fonte se encontra na

<sup>10</sup> O conceito de banalidade do mal e a abordagem da influência desses fatores (ausência de pensamento e perda da faculdade de julgar) nesse fenômeno não será discutida aqui. Entretanto, essas questões podem ser consultadas, principalmente, nas seguintes obras de Arendt: *A Vida do Espírito* (2018); *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1994); *Responsabilidade e Julgamento* (2004).

secularização do espírito, na separação de um espírito que se tomou somente mundano [...]” (VOEGELIN, 2002, p. 21). Ele comprehende que a condição que teria possibilitado a insurgência dos regimes totalitários foi uma espécie de decadência espiritual que corresponde ao resultado da influência dos elementos e princípios gnósticos<sup>11</sup> na cultura ocidental. Ou melhor, foi a “consciência gnóstica” ou o “espírito gnóstico” presente na cultura moderna que favoreceu o solo ideológico que fez germinar os movimentos totalitários.

Mas quais fatores ou contextos contribuíram para o afloramento de correntes como o gnosticismo? Essas correntes surgem em ocasiões de instabilidade e de profundas mudanças sociais, culturais e políticas que abrem espaço para elaboração de novas maneiras de ver, encarar, pensar e atuar sobre a realidade. A respeito desse ponto, no texto *Ciência, Política e Gnósis*<sup>12</sup>, Voegelin escreve que

A queda dos antigos impérios no Oriente, a perda da independência de Israel e das cidades-estado helênicas e fenícias, os deslocamentos da população, as deportações e a escravização, e a inter penetração das culturas colocam os homens, em cujas cabeças a história é decidida, em um estado extremo de perda diante da agitação do mundo, de desorientação espiritual, de insegurança material e anímica. A perda de um sentido de existência devido ao colapso de instituições, culturas e laços políticos deu origem à tentativa de compreender de uma nova maneira o sentido da vida humana, redescobrir o sentido da existência nas condições desse mundo. A essas tentativas pertencem, com uma ampla gama de variações em relação à profundidade de compreensão e conteúdo da verdade: a reinterpretação estoica do homem (para a qual a polis perdeu seu significado) como *polite* [cidadão] do *kosmos*, [...] as religiões dos mistérios, [...] a apocalíptica judaica, o cristianismo e o maniqueísmo. Nesta série aparece, como uma das mais magníficas entre as novas criações de sentido, a gnose (VOEGELIN, 2009b, p. 75-76).

Portanto, o gnosticismo resulta de uma tentativa de reconstrução do sentido da existência, uma nova interpretação sobre o mundo, capaz de explicar e dar sentido à “nova realidade”, que não é mais concebida como “sagrada” e imutável porque, como essas mudanças sociais evidenciam, pode e é constantemente transformada pela ação humana. Com isso, fica evidente que “[...] a insatisfação com o mundo, como tal, que leva ao desejo de transformar o mundo através da ação política, é o que engendra o gnosticismo” (FEDERECI, 2011, p. 89-90).

Voegelin defende que as raízes do gnosticismo moderno começam a ser estabelecidas no período medieval, ganhando maior projeção a partir do século XII, por meio de uma reinterpretação da história desenvolvida pelo abade cisterciense e filósofo medieval italiano Joaquim de Fiore (1135-1202), que gerou uma nova concepção da sociedade cristã “[...] ao aplicar o símbolo da Trindade ao curso da História” (VOEGELIN, 1982, p. 87). Fiore divide a história

<sup>11</sup> Em uma breve definição, o termo Gnosticismo é comumente empregado para designar correntes filosóficas e religiosas que se desenvolveram tanto no Ocidente quanto no Oriente, nos primeiros séculos depois de Cristo, constituídas pela “[...] mistura de elementos cristãos, míticos, neoplatônicos e orientais. [...] Em geral, para os gnósticos o conhecimento era condição para a salvação” (ABBAGNANO, 2007, p. 485). Dessa forma, fica claro que a característica essencial desses movimentos é a ideia de que a *gnósis* (termo grego que significa “conhecimento”) é a chave para a salvação.

<sup>12</sup> Este escrito está presente no livro intitulado *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*.

humana em três eras: a do Pai, representada pela história do povo hebreu, retratada no Antigo Testamento, tendo como líder a figura de Abraão; a era do Filho, marcada pelo surgimento de Cristo; e a era do Espírito, que Fiore identificou com o milênio do Apocalipse, no interior da qual “[...] predizia Joaquim que, por volta de 1260, apareceria o *Dux e Babylone*, o líder da terceira era” (VOEGELIN, 1982, p. 87). Essa terceira era seria o destino humano, a finalidade da existência humana.

Para a análise voegeliniana, a simbologia presente na escatologia<sup>13</sup> trinitária de Joaquim de Fiore deu origem a ideias que acabaram constituindo e influenciando correntes e movimentos religiosos, científicos e políticos gnósticos modernos e contemporâneos (entre eles se encontram os regimes totalitários). Esses símbolos são os seguintes: “[...] a concepção da história como uma sequência de três eras [...]]; o segundo símbolo é o referente ao líder [...]]; o terceiro símbolo é o do profeta da nova era [...]]; o quarto símbolo é o da irmandade de pessoas autônomas [...]” (VOEGELIN, 1982, p. 87-88).

A respeito da divisão da história em três eras, pode-se ver essa concepção se refletir na teoria de Augusto Comte sobre as três fases do desenvolvimento histórico, epistemológico e filosófico do espírito humano (teológico, metafísico e positivo), no símbolo da Terceira Roma Fascista (a primeira foi a Antiga e a segunda, a Cristã), assim como na ideia do Terceiro Reich Nacional-socialista alemão (o Primeiro Reich teria terminado em 1806 e o Segundo seria o Reich de Bismarck, que teve seu fim em 1918). O segundo símbolo, referente ao líder, tido como responsável pela mudança/revolução que garantirá a realização do destino prometido, pode ser visto no super-homem nietzschiano; nas imagens que Mussolini, Hitler e Stálin representavam para os movimentos totalitários do século XX. O terceiro símbolo, o do profeta, é visto em Comte, o profeta do positivismo; como também pode ser associado a Marx, anunciador da queda do capitalismo e da luta de classes que levaria ao comunismo. O último símbolo, por fim, o da irmandade autônoma, faz-se presente no Comunismo Marxista, uma vez que em sua plena realização o Comunismo seria marcado pela ausência do Estado, a não necessidade de um poder centralizador; e no Nacional-socialismo, que almejava a construção de uma nova sociedade purificada composta pelos arianos (VOEGELIN, 1982; 2002).

Segundo a interpretação de Voegelin, a mudança de perspectiva que o gnosticismo opera abriu terreno para os movimentos de massa que ocasionaram os regimes totalitários. Que mudança foi essa? E como ela contribuiu para os movimentos de massa que fundamentaram o Totalitarismo? A modificação promovida pelo gnosticismo é o desenvolvimento de uma visão imanentista que marca a escatologia intramundana gnóstica. Uma comparação com a escatologia cristã é esclarecedora a esse respeito:

No cristianismo e nas ideologias gnósticas há um movimento paralelo da queda à ascensão. O cristão, no entanto, antevê a ascensão, o movimento em direção à perfeição humana, como um movimento fora da história no *Para Além*, ao passo que o gnóstico concebe essa perfeição do homem como um acontecimento na história (FEDEREI, 2011, p. 90-91).

---

<sup>13</sup> “Termo moderno que indica a parte da teologia que considera as fases ‘finais’ ou ‘extremas’ da vida humana ou do mundo: morte, juízo final, julgamento universal, pena ou castigo extraterrenos e fim do mundo. Os filósofos usam às vezes esse termo para indicar a consideração dos estágios finais do mundo ou do gênero humano” (ABBAGNANO, 2007, p. 344).

Ou seja, o gnosticismo promove uma substituição escatológica na qual o fim transcendente (do cristianismo tradicional) é trocado por uma visão essencialmente imanentista do destino humano (traço essencialmente gnóstico), e é essa mudança que Voegelin denomina de “imanentização do eschaton cristão”. Ela acaba influenciando o surgimento de algumas teorias e correntes políticas modernas e contemporâneas.

A simbologia gnóstica imanentista vai ganhar maiores proporções no ocidente a partir da “crise” da fé que marca o surgimento do mundo moderno. Com a diminuição da influência e poder do Cristianismo na Era Moderna, o gnosticismo apresenta-se como uma alternativa para conceder novo sentido à existência humana, um sentido intramundano, uma “fé imanente” substituindo a fé transcendente.

Voegelin aponta os movimentos totalitários como frutos desse gnosticismo imanentista. Acontecimentos e descobertas que marcam a Idade Moderna acabam fazendo com que os valores cristãos transcedentais, que por muito foram a base dos costumes, comportamento, pensamento, conhecimento e crença da cultura ocidental diminuam consideravelmente o poder, prestígio e unanimidade que detinham, promovendo o declínio da visão cristã e metafísica do universo. E o abalo dessa visão pode tirar o chão no qual o indivíduo fincara suas raízes axiológicas, pode fazê-lo perder a agulha de sua bússola moral, espiritual e existencial, o que o leva a querer procurar um outro valor ou instituição para representar o seu “norte”. O resultado da perda da visão transcendental cristã e grega é o afastamento dos ideais cristãos humanistas, e uma das consequências disso é o surgimento de movimentos e líderes ideológicos que conduzem a massa para certa “desdivinização” da vida: enquanto a religião é transcendental, a vida humana permanece “sagrada” (porque criação de Deus), o que pode suscitar o sentimento de amor, respeito e comunhão para com o próximo; entretanto, sua imanentização desemboca num movimento gnóstico que trata a si como sentido e destino da existência, e no qual o “divino” passa a ser a ideologia em si (arianismo, fascismo, comunismo) ou o líder do movimento, e o irmão é o companheiro ideológico, os outros (que não comungam dessa visão) são “inferiores” ou “inimigos”, e assim, “a alma gnóstica se fecha, afastando-se da graça moveante do amor” (FEDERECI, 2011, p. 94). Em outros termos, a crença de que há uma ordem sob a qual o homem deve guiar sua existência traduz-se como uma exigência de humildade<sup>14</sup>. Sem essa, não há freios e contrapesos que impeçam o homem de justificar que ele próprio (e seus desejos e ambições) seja o centro da existência e o criador da própria norma. Acrescente-se a isso um certo grau de psicopatologia<sup>15</sup>, e a fórmula estará potencializada.

<sup>14</sup> É o que, curiosamente, também afirma Bertrand Russel em sua *História da Filosofia Ocidental*: “O modo humano de confrontar-se com o ambiente externo não humano foi profundamente diferente nas diversas épocas. Os gregos, com o seu horror à impiedade e com a sua fé em uma Necessidade ou Fato superior mesmo a Júpiter, evitavam com cuidado tudo o que pudesse a eles parecer um abuso no confronto do universo. O medievo levou a submissão muito além: a humildade no confronto de Deus era o primeiro dever de um cristão. A iniciativa foi enfraquecida por este comportamento, e uma grande originalidade era dificilmente possível. O renascimento restaurou o orgulho humano, mas o empurrou até o ponto onde este dava origem à anarquia e ao caos. A sua obra foi em grande parte destruída pela Reforma e pela Contrarreforma. Mas a técnica moderna, mesmo não sendo de fato favorável à individualidade aristocrática do Renascimento, fez renascer o sentido da potência coletiva da comunidade humana. O homem, antes muito humilde, começa a pensar a si mesmo quase como a um Deus. [...] Em tudo isto vejo um grave perigo, o perigo daquela que poderia ser chamada a impiedade cósmica. O conceito de “verdade”, como algo que depende de fatos completamente fora do controle humano, foi um dos modos com os quais a filosofia nos inculcou até agora o necessário elemento de humildade. Quando se afasta este obstáculo sobre a estrada do orgulho, faz-se um ulterior passo sobre a estrada que leva a certo tipo de loucura” (RUSSELL, 1991, p. 777-778).

<sup>15</sup> O psicólogo polônés Andrew Lobaczewski apresenta um estudo da influência da psicopatologia no nascimento e alimentação dos regimes totalitários em sua obra *Ponerologia: psicopatas no poder* (LOBACZEWSKI, 2014).

O gnosticismo é, sobretudo, um modo negativo de se colocar diante da realidade, apoiado mais ou menos em experiências também negativas. O gnóstico é alguém que, sobre a base de experiências existenciais negativas, alimenta a crença de que o mundo é essencialmente mal, que a história é essencialmente má e que a existência pessoal é essencialmente trágica. A crença fundamental do gnosticismo é que tudo caminha para a morte, degenera, envelhece, rui. Esse movimento caracteriza-se, então, por uma espécie de “insatisfação pela existência”, um sentimento de “desordem cósmica”. Como tal, o gnosticismo é o adversário maior da filosofia, porque se, por um lado, a filosofia é busca da ordem, apoiada na crença de que a ordem preside o ser, por outro lado, o gnosticismo é a crença contrária, de que o que há é caos, luta, morte, destruição, desordem, absurdo.

Pelo que foi exposto até aqui, é possível notar que a perda da referência espiritual e existencial dos valores cristãos transcedentais abre espaço para que a lacuna do sentido da existência humana seja preenchida por uma visão de mundo reformada/deformada e reformadora/deformadora (pronta para justificar mudanças e revoluções) como o gnosticismo. Essa perda de sentido abre um vazio existencial que precisa ser ocupado por uma nova orientação, uma nova meta. Esse vácuo pode deixar o indivíduo “desarmado”, desprotegido, à mercê da manipulação ideológica, como ocorre com os regimes totalitários. Em outras palavras: o gnosticismo teria se aproveitado e contribuído com a “decadência ou desordem espiritual” que caracteriza o fiel seguidor dos movimentos totalitários. Em extrema síntese, segundo Voegelin (1982, 2002, 2007a, 2007b), essa “decadência ou desordem espiritual”, da qual se aproveita e com a qual contribui o gnosticismo – e, com ele, os movimentos totalitários –, configura-se como uma “doença do espírito”. Alguns dos traços e consequências dessa enfermidade espiritual serão esclarecidas na subseção a seguir.

## **VOEGELIN E A PNEUMOPATOLOGIA NOS MOVIMENTOS TOTALITÁRIOS: A INCONSCIÊNCIA ÉTICA COMO CONDIÇÃO PARA A DOMINAÇÃO TOTAL**

Na obra *Hitler e os Alemães*, Voegelin busca compreender os fatores que possibilitaram o surgimento e ascensão do Nacional-socialismo na Alemanha. Ele direciona sua investigação sobre o “estado de espírito” ou “disposição” dos cidadãos que são atraídos como apoiadores do Nacional-socialismo. Em contraste a isso, também se determinam as motivações dos que resistiram a tal movimento. Voegelin (2007a), assim, reflete acerca dos fatores que levaram o indivíduo a ser envolto pelos mecanismos e instrumentos de manipulação ideológica que promoveram a ascensão do Partido Nazista e de Hitler ao poder, sem esquecer dos que resistiram a essa influência. Com efeito, a falta de unanimidade, ainda que o apoio a Hitler e ao Nazismo tenha sido majoritário, é o indício de que essa situação não pode ser usada para demonstrar a hipótese da ausência de liberdade e completa determinação do homem por seu meio. Ora, para uma tal análise, a tese de uma culpa coletiva é esvaziada. Voegelin (2007a), de fato, procura determinar o grau de responsabilidade seja dos indivíduos que aceitaram e seguiram o movimento totalitário, seja daqueles que a ele resistiram, ao mesmo tempo em que investiga, na origem das motivações que esses sujeitos tiveram, o contexto que ensejou a aparição do tipo de homem apto a abraçar essa causa ou a rejeitá-la. Por esse procedimento, sem negar a responsabilidade individual, estudam-se também as motivações com as quais os indivíduos se defrontam.

E a respeito dessa última perspectiva da questão, Voegelin afirma que foi “uma situação de apodrecimento intelectual e ético que, de fato, fundamentou a ascensão do fenômeno de Hitler”

(VOEGELIN, 2007a, p. 80). Mas suas conclusões não param por aí, porquanto aponta para a percepção de que esse fator seria o responsável não só pela ascensão do Nacional-socialismo ao poder, mas de todos os regimes totalitários, já que ele “[...] não é apenas um problema alemão. É um problema internacional” (VOEGELIN, 2007a, p. 80).

Como enunciado anteriormente, Voegelin (2007a) denomina essa enfermidade intelectual e ética de *pneumopatologia* ou “doença do espírito”. Evidentemente, se há uma “doença” a ser caracterizada, pressupõe-se também o seu oposto, ou melhor, a condição do homem “espiritualmente são”. Mais ainda, pressupõe-se também uma graduação entre extremos, ou seja, graus maiores e menores de doença e sanidade.

Voegelin comprehende que as dimensões elementares da essência humana são descritas pelos conceitos de *nous* (inteligência, razão) e *pneuma* (espírito). E o que essas experiências revelam? Que há uma razão superior que ordena o universo, organiza e rege a natureza, e que o homem também participa dessa razão. Essa razão maior é o fundamento da ordem do cosmos, bem como da ordenação da consciência humana. Nessa concepção, a realidade do homem não é apenas imanente, pois sua consciência é penetrada pela mesma força cósmica que governa o cosmos. E o que ocorre como consequência da descoberta do fundamento divino do ser e da participação do homem no divino é que

Por meio da experiência do Ser transcendente, simbolizada na revelação e na filosofia, os homens se libertam da velha ordem imperial, na forma cosmológica. A fonte divina do Ser está num para além transcendente, e nenhuma divindade terrena medeia sua eficácia (SANDOZ, 2010, p. 224).

O fundamento divino transcendente liberta o homem do domínio dos “deuses” imanentes, isto é, de imperadores, reis ou governantes que evocam para si (ou sua classe) uma aura de superioridade. A descoberta do fundamento transcendente do homem diminui a influência dos líderes e governantes, deixando os homens em um estado de fundamental igualdade. Estes não estarão, de fato, submetidos ao arbítrio voluntário de qualquer homem ou partido, classe, grupo, raça ou cultura que se julgue superior, porque são, em último caso, ordenados por uma lei ou normatividade que impõe igualmente sobre todos, tornando-os, portanto, igualmente sujeitos a ela, de tal modo que, literalmente, ninguém estaria acima dessa lei transcendente. O fundamento do ser seria compartilhado por todos como uma centelha acessível em cada homem e para cada um deles. A partir de então, o homem não precisa mais submeter-se ao deus-rei ou a aristocratas de “descendência mítica”; Sócrates não precisa se submeter à pressão da opinião da maioria; Moisés não precisa se submeter à autoridade do faraó. A descoberta da participação no fundamento divino da realidade concede liberdade ao homem e a consciência da grandeza e dignidade não só de si, mas de cada outro homem.

Entretanto, quando a ênfase do fundamento divino (do cosmos, do mundo, do homem) é “esquecida” ou “sufocada”, o que corresponde à deterioração das dimensões *noética* e *pneumática*, a realidade é desfigurada:

Em ambos os casos, ocorre uma perda da realidade, já que esse ser divino, esse fundamento de ser, é, na verdade, a realidade também, e se alguém se fecha a essa

realidade, esse alguém não possui a experiência dessa parte da realidade, essa parte decisiva que constitui o homem (VOEGELIN, 2007a, p. 118-119).

Acontece, dessa maneira, a *des-transcendentização* do mundo e do homem, com o consequente abandono ao arbítrio das ideologias, que pretendem forçar a realidade a adequar-se à sua lógica. Entre essas estão as ideologias imanentistas que prometem realizar o sentido da história ou da natureza, como os movimentos totalitários. A abertura às dimensões do *nous* e do *pneuma* quando empobrecida, traz consequências no que diz respeito à ordenação da consciência e do comportamento do indivíduo. Aqui se caracteriza o que Voegelin chamará de doença do espírito. Mas quais os sintomas dessa doença do espírito? A “[...] estupidez no pensar e no agir” (VOEGELIN, 2007a, p. 132). A estupidez no pensar e no agir não é simplesmente falta de “erudição”, mas trata-se de ausência de bom senso.

Para tentar elucidar esse conceito de estupidez, o filósofo mencionado faz uso da definição que o escritor austríaco Robert Musil (1880-1942) atribui ao termo, na obra *O Homem sem Qualidades* (1989). Acerca de tal noção, observa-se que ela está associada à incompetência ou incapacidade para desempenhar determinada tarefa ou decisão considerada normal. Portanto, a “[...] estupidez é sempre relacionada com a normalidade de um comportamento social determinado” (VOEGELIN, 2007a, p. 133). Para enfatizar a especificidade da “estupidez espiritual”, Voegelin, ainda baseando-se nos escritos de Musil, apresenta a distinção entre estupidez simples (ou honrada) e elevada: a estupidez simples seria uma mera falta de entendimento ou compreensão; já a estupidez elevada seria

[...] um distúrbio no equilíbrio do espírito. O espírito agora se torna o adversário, não a mente. Não é um defeito da mente como nas pessoas simples, mas um defeito do espírito [...]. Schelling já empregou a expressão “pneumopatologia” para distúrbios espirituais desse tipo. Isso significa que o espírito está doente, não a alma no sentido da psicopatologia: então, a doença espiritual, a doença do espírito, condições *pneumopatológicas* opostas a condições psicopatológicas (VOEGELIN, 2007a, p. 137).

Em outros termos, a estupidez elevada não é uma psicopatologia, uma doença da psique, é uma *pneumopatologia*, uma doença do espírito. Essa condição não é intelectual, não está relacionado à ausência de inteligência, ou mesmo de conhecimento. Famosos intelectuais apoiaram e ajudaram a atrair o povo para o Nacional-socialismo, a exemplo de Carl Schmitt e Martin Heidegger<sup>16</sup>. Não se trata, menos ainda, de uma ausência congênita de consciência moral, como pode ocorrer em casos de psicopatologia, mas de seu arrefecimento incomum, ou seja, por ação humana<sup>17</sup>. A condição *pneumopatológica* significa que o ser humano não é mais capaz de definir corretamente suas ações e decisões, quer dizer, de agir de acordo com valores embasados em uma ordem que constitui o bom senso. Esse estado de degeneração espiritual provoca, portanto, um abalo do senso ético,

<sup>16</sup> A esse respeito, pode ler obras como *Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia*, de Emmanuel Faye (2015), ou *Heidegger e sua herança: o neonazismo, o neofascismo e o fundamentalismo islâmico*, de Victor Farias (2017).

<sup>17</sup> Os psicopatas, em todo caso, podem se beneficiar da pneumopatologia, procurando utilizá-la como meio de coação de seus colaboradores, como um vírus oportunista que prospera no enfraquecimento de suas vítimas. É o que propõe o psicólogo polonês Andrew Lobaczewski (2014) em sua obra *Ponerologia: psicopatas no poder*.

uma perda da habilidade de refletir e decidir humanamente – ou seja, pautado em princípios e valores ligados ao bom senso –, sobre qual conduta é boa, correta e justa.

Os fatores que promovem a *pneumopatologia* são os mesmos que geram e alimentam o gnosticismo, condensados a partir do abandono abrupto de uma tradição e, consequentemente, de todo senso comum, ou bom senso, construído por uma experiência secular, alimentada, por sua vez, por erros e acertos. Com efeito, falhas, enganos e correções fazem parte de toda dinâmica civilizacional. Em outros termos, pretender a melhora das condições de existência é uma ambição de qualquer sociedade humana. Mas, há situações em que a mudança representa um ponto de inflexão, depois do qual algo se “quebra”.

A Civilização Ocidental – fundamentada pela cultura greco-romana, por um lado, e judaico-cristã, por outro –, atinge no século XX um ponto de inflexão, quando a profunda deschristianização do ocidente e uma das maiores crises já enfrentadas pela cultura e, especialmente, pela filosofia (ORTEGA Y GASSET, 2016), evidenciam sem sombras de dúvida a diminuição da influência da cultura tradicional. Indivíduos, cuja comunidade de origem antes se pautava em valores tradicionais, isolados pela dinâmica das sociedades industriais e pelo secularismo, emergiram em uma profunda “crise” moral e espiritual, uma *pneumopatologia*.

A princípio, isso parece ser algo inofensivo, já que um único homem ou poucos deles com essa doença do espírito não representa ameaça à civilização. Porém, quando essa *pneumopatologia* acomete um número significativo de pessoas, quando se torna um fenômeno de massas, a situação torna-se perigosa. Uma massa “moralmente inconsciente”, liderada por alguém que também é portador da doença do espírito – ou, com agravo da situação, por psicopatas que se aproveitam de uma *pneumopatologia* alastrada – é o ingrediente *sine qua non* para a consolidação dos regimes totalitários.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao passar por essa breve análise das teorias de Voegelin e Arendt, é possível notar a influência que a concepção filosófica de cada um deles exerce em suas produções. Ambos abordam o mesmo problema, com a mesma intenção (de revelar os mecanismos e fatores que contribuíram para a insurgência do Totalitarismo), mas chegam a conclusões diferentes, porque analisam a questão baseados em pressupostos filosóficos distintos: Voegelin pauta suas reflexões em uma filosofia da história focada na identificação de fatores espirituais (gnosticismo imanentista, experiência *pneumática* e *noética*) e de sua deterioração, como causas desses acontecimentos; Arendt elabora seu arsenal conceitual amparada em fatores históricos, sociais, políticos (influências do Imperialismo, como o governo burocrático; problemas econômicos; manipulação das massas etc.), colhidos por uma descrição fenomenológica, que, entre outras coisas, aponta seus “tipos”, permitindo seu reconhecimento.

Mas o fato é que mesmo se baseando em pressupostos e métodos filosóficos distintos, a análise das teorias dos autores citados concede uma grande contribuição e um imenso alerta: a convicção de que é preciso refletir sobre os regimes totalitários, compreendê-los, entendê-los, buscando evitar que eles renasçam. Trata-se, então, de “profilaticamente” impedir que as sociedades sejam envolvidas nas mesmas teias ideológicas que já fertilizaram o solo que propiciou o afloramento desses regimes.

Evidencia-se que as análises acerca dos escritos de Arendt e Voegelin enfatizam ainda o fato de que o comprometimento da capacidade de reflexão autônoma do indivíduo pode gerar consequências devastadoras em toda e qualquer sociedade. Desta maneira, para a harmonia e o pleno desenvolvimento da convivência humana é necessário que a sociedade seja composta por cidadãos com autonomia intelectual e ética, tolerância (às ideias, preferências políticas, religiosas etc. distintas), empatia e solidariedade. Sem isso, teremos como resultado uma sociedade polarizada, repleta de preconceitos (racial, cultural, étnico, homofóbico), e que pode chegar a se converter em uma massa de indivíduos de “estupidez elevada”, como aquelas onde frutificaram os movimentos totalitários.

Assim, o que esses filósofos nos mostram é um ataque, em todas as frontes possíveis, ao totalitarismo. As ações realizadas por esses regimes certamente representam aqueles acontecimentos que a humanidade desejaría riscar de sua história, esquecê-los. Como não é possível mudar a história, voltar ao tempo e evitar que esses regimes cheguem ao poder, é necessário sim tentar conhecer e refletir sobre eles, não é seguro esquecê-los sob pena de que essa omissão permita que eles ressurjam.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Edição revisada e ampliada. Trad. Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí-RS: Unijuí, 2009.

ARENDT, Hannah. **A Dignidade da Política**. Ensaios e Conferências. Trad. Helena Martins *et al.* 3. Ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. César Augusto R. de Almeida, Antônio Abrantes e Helena Franco Martins. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Org. Ronald Beiner. Trad. André Duarte e Paulo Rubens da Rocha Sampaio. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. In: **Revista Inquietude**. Trad. Adriano Correia. Goiânia-GO, vol. 1, nº 2, p. 123-163, ago./dez. 2010. Disponível em:

**Arendt, Voegelin e a análise sobre os movimentos totalitários: diferentes pressupostos filosóficos**  
MEDEIROS, Rodolfo Rodrigues; SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de

<https://drive.google.com/file/d/0B4AeuuKw4oJnblBFTFVObTlObGM/view>. Acesso em:  
06/07/2020.

ARENDT, Hannah. Verdade e Política. In: \_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad.: Mauro W Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. Uma réplica a Eric Voegelin. In: \_\_\_\_\_. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.417-424.

ECCEL, Daiane. **Entre a Política e a Metafísica**: filosofia política em Hannah Arendt e Eric Voegelin. Tese (Doutorado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

FARÍAS, Victor. **Heidegger e sua herança: o neonazismo, o neofascismo e o fundamentalismo islâmico**. São Paulo: É Realizações, 2017.

FAYE, Emmanuel. **Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia**. São Paulo: É Realizações, 2015.

FEDERECI, Michael P. **Eric Voegelin**: a restauração da ordem. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011.

LOBACZEWSKI, Andrew. **Ponerologia: Psicopatas no poder**. Campinas: Vide Editorial, 2014.

MUSIL, Robert. **O Homem sem Qualidades**. Trad. Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

ORTEGA Y GASSET, José. **O que é filosofia?** Campinas: Vide Editorial, 2016.

RUSSELL, Bertrand. **History of Western Philosophy**. Traduzione italiana di Luca Pavolini: *Storia della Filosofia Occidentale*. Milano: TEA, 1991.

SANDOZ, Ellis. **A Revolução Voegeliniana**: uma introdução biográfica. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2010.

SIVIERO, Iltomar. **Política e Filosofia no Pensamento de Hannah Arendt**: aproximações críticas desde a memória dos acontecimentos políticos. Tese (Doutorado em Filosofia). São Leopoldo-RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), 2016.

VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política**. 2<sup>a</sup> ed. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. **Anamnese**. Da teoria da história e da política. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009a.

VOEGELIN, Eric. **As Religiões Políticas**. Trad. Teresa Marques da Silva. Lisboa: Vega Limitada, 2002.

**Arendt, Voegelin e a análise sobre os movimentos totalitários: diferentes pressupostos filosóficos**  
MEDEIROS, Rodolfo Rodrigues; SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de

VOEGELIN, Eric. Ciencia, Política y Gnosis. In: **El Asesinato de Dios y Otros Escritos Políticos**. Buenos Aires: Hydra, 2009b.

VOEGELIN, Eric. **Hitler e os Alemães**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2007a.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões Autobiográficas**. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2007b.

VOEGELIN, Eric. The Origins of Totalitarianism. In: \_\_\_\_\_. **The Collected Works of Eric Voegelin**: published essays 1953-1965. Vol. 11. Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 15-23.

WEBB, Eugene. **Eric Voegelin**: philosopher of history. Washington: University Of Washington Press, 2014 (Kindle).



## A FILOSOFIA E SEU ENSINO<sup>1</sup>

[DIE PHILOSOPHIE UND IHRE BELEHRUNG]

**Gilvan Fogel**  
[gilvanfogel@gmail.com](mailto:gilvanfogel@gmail.com)

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis (1971), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1975) e doutorado em Filosofia - Karl-Ruprecht Universität Heidelberg, com a tese "Nietzsches Gedanke der Überwindung der Metaphysik (O pensamento nietzschiano da superação da metafísica) 1980. Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, membro do Conselho editorial da coleção Pensamento Humano, - Editora Vozes. Trabalha com filosofia alemã contemporânea (Nietzsche e Heidegger, principalmente; fenomenologia, de modo geral). Concentra também seu trabalho na articulação/relação entre filosofia e literatura. A partir daí, ocupa-se com questões de arte e pensamento.

**DOI:** [10.25244/tf.v13i1.2408](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2408)

Recebido em: 26 de julho de 2020. Aprovado em: 27/07/2020

---

<sup>1</sup> Texto originalmente escrito para a Aula Magna de abertura do semestre 2020.1 do Departamento de Filosofia da UERN, Campus Caicó, que ocorrerá dia 09/09/2020 (Nota do Editor)



**Resumo:** O texto procura dar *uma* direção possível de compreensão, de determinação, da filosofia. Filosofia como compreensão de fundamento e este enquanto e como geração e gênese. Ensinar filosofia: *ler* os textos dos filósofos.

**Palavras-chave:** Filosofia, realidade, fundamento, geração, gênese.

**Zusammenfassung:** Der Text versucht *eine* mögliche Verstehens- und Bestimmungsrichtung der Philosophie zu geben. Philosophie als Suche nach Grund. Grund als Genesis und Entstehung verstanden. Die Philosophie zu lehren: die Texte der Philosophen zu *lesen*.

**Stichwörtern:** Philosophie, Wirklichkeit, Gund, Entstehung, Genesis.

## I A FILOSOFIA

1. Filosofia é vontade de compreender realidade. Uma vontade, um querer, que até vira obsessão — uma comichão, uma sarna, que costuma não largar mais. *Pega-se isso* e costuma-se morrer, não disso, mas com isso, nisso. E tal querer se faz, acontece, porque o homem é o estranho vivente para o qual a realidade (as coisas, o mundo) aparece *como tal*, quer dizer, as coisas aparecem *como* as coisas que são — como estranhas e outras que o próprio homem. Isso, que parece ser uma banalidade, uma trivialidade, é um acontecimento in-comum, extra-ordinário. Isso, tal aparecer (as coisas, a realidade *como tal*), só acontece ao homem, só se dá para o homem, que é o vivente extra-ordinário, quer dizer, o vivente que também é ou está *fora*, além do ordinário, do comum, do habitual, isto é, da realidade nua e crua, que aqui e agora se dá e nos assalta e ocupa por inteiro. Ou seja, o homem é também *fora* do real, *fora* da vida, da existência. Pode-se mesmo dizer que ele também não vive ou, se se quer, ele também *desvive* a vida à medida que dela se retira, *pode* se retirar. Este *poder* não é ato de sua vontade, não é uma deliberação sua, mas uma dimensão necessária de sua constituição de ser, quer dizer, vital, existencial (ontológica), que lhe sobrevém, que se lhe acontece e, assim e por isso, lhe é dada. Retirar-se, afastar-se e como que, *de fora*, *poder* ver a vida. Vê-la e sofrê-la — padecê-la. Só este *fora*, só esta *distância* permite, possibilita o ver — o ver que marca, que caracteriza essencialmente o homem, a vida humana. Acontece o homem, o humano, quando rompe, quando irrompe ou salta o *olho*, o *ver*. Ver está dizendo: dar-se conta vivendo, existindo e, assim, ser no sentido do aparecer ou, diz-se também, ser no sentido ou na compreensão de ser. E isso, por sua vez, está dizendo: ser marcado, ser estigmatizado pelo aparecer, pelo mostrar-se, enfim, pelo *ver*, que é também ser à distância, à parte, à margem. Um ou o *expectador*. Aí e assim, lugar e hora da vida, da existência e igualmente da filosofia, do pensamento, que é esforço por *incidir sobre* vida, *sobre* existência e, assim, co-incidir com o modo de ser próprio do homem, que é viver, existir.

Estranho, este ser/estar *de fora*, à distância ou à margem, é que realmente me põe, me joga *dentro* da vida. Nisso e com isso, na verdade, salta-se *para dentro da vida*. Trata-se de um desconcertante dentro-fora, fora-dentro, que faz do homem um pierrô, um morto-vivo. Este pierrô, este morto-vivo é o filósofo. Até e sobretudo por isso o homem vai viver a sua morte. Mas isso já é outro capítulo, outra musa.

O que é isso, o real? O que é o *ente*, o *sendo*? (tí tó ón;) Assim, com essa pergunta ou com este modo de perguntar, meio espantado, muito *expectador interessado*, começa a filosofia com os gregos. E esta pergunta, este modo de perguntar, modulando-se de diversos modos ou maneiras, atravessa toda a filosofia, todo o pensamento ocidental, perfazendo o que se chama *Ocidente, Europa*. Todos os filósofos re-perguntaram esta pergunta e pastaram nesse pasto. Viveram e foram nessa e dessa seiva.

2. Contemporaneamente, no século XX, surgiu um movimento na filosofia, no pensamento europeu, a fenomenologia, que, herdeira direta desta tradição, recolocou esta pergunta a partir de um *lema*, de uma *divisa*, assim cunhada: “às coisas mesmas”. Isso quer dizer: ir direto às próprias coisas — *às coisas mesmas*. Mas por que, para que isso? Não estamos mergulhados, afundados nas coisas, dentro delas, tomados e atravessados por elas? Isso, a saber, querer ir às coisas mesmas, parece chover no molhado ou acender uma vela ao meio-dia para iluminar o sol. Mas justamente aí está a questão, pois estando nas coisas, dentro delas, tomados e atravessados por elas, sem distância, não as vemos, não as *sabemos*. E vem a pergunta: mas o que é *coisa*? A fenomenologia responde: coisa é *fenômeno*, isto é, aparecer, mostrar-se. Mas isso não resolve o problema. Pelo contrário, o acirra, pois: o que é, como é fenômeno? O que é, como é aparecer, mostrar-se? O

senso comum, de novo, responde: ora, fenômeno é fenômeno! É o que aparece, o que está aí, na cara, escancarado. E assim é coisa — ora, coisa é coisa! O que aparece, o que está aí, *na cara*. O que está aí, o que se dá cínica e descaradamente, com a evidência da pedra, com a qual eu topo e dou topada, ou ainda o sapato, o computador, o celular, o livro, o garfo ou a faca. Tudo isso é, são coisas — aí na cara e sem discussão. De todas essas coisas eu uso e abuso. Delas e com elas me ocupo descuidada e mecânica ou automaticamente. Sem pensar. Não é preciso.

Mas aí é que está *a coisa*, pois a filosofia, na filosofia, tal como a ou na Cavalaria Andante, *O Dom Quixote*, tudo é *às avessas*, tudo é *virado*. É proverbial a fala de Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, que diz: “a filosofia, segundo o senso comum (*o bom e saudável entendimento humano*), é o mundo às avessas”, isto é, invertido, *virado*. E isso porque a filosofia começa onde acaba o *bom senso* ou o *senso comum*. O *bom senso*, o *senso comum*, jamais será medida para se medir a filosofia — aqui está mais uma de suas características essenciais. Aliás, o bom senso não é, não será jamais a medida, o *critério*, para medir nada que na vida seja *grande, essencial* — por exemplo, a arte (a literatura, a poesia, a pintura, a música) ou a ciência. Tudo isso já se dá, já se faz *fora dos gonzos, extra-ordinariamente*, isto é, fora do comum, do ordinário — do que está na ordem do dia ou sob o império do cotidiano. Tudo isso já é obra de, do *expectador* — do expectador *interessado*.

Mas o comum, o ordinário, o senso comum ou o *bom senso*, também não é para ser exorcizado, excluído da vida — isso é impossível. O cotidiano é o nosso remanso, mesmo o descanso do guerreiro... A filosofia, na verdade, quer ir fundo no habitual, no comum, no *bom senso*. O cotidiano, regido pelo *bom senso*, é o ponto de partida, o arranque. A filosofia, até e sobretudo, quer saber e ver como e por quê o *bom senso* veio a ser *bom*, isto é, como ele se fez vigência, dominação, *medida*. A partir de onde, qual a sua gênese, desde onde e como ele cresce, cresceu e apareceu e se fez, se deu tal *direito*. Não foi à toa, de graça. Ou seja, a filosofia não é a negação, no sentido de recusa, repúdio e exclusão, do senso comum, do cotidiano, mas, ao contrário, sua radicalização e, assim, a conquista de seu fundo esquecido, perdido. Em suma, a busca de sua gênese, de seu *direito* ou *razão* de ser. A filosofia não nega (no sentido de repudiar, excluir) o senso comum, o cotidiano, mas o atravessa e, assim, o supera, o ultra-passa ou sobre-passa, no sentido que passa a vê-lo desde outro lugar esquecido por ele mesmo, a saber, sua própria gênese ou fundo. Mas deixemos isso e voltemos à coisa, ao fenômeno da fenomenologia, que é fala extraordinária das coisas.

3. O que é, como é isso que se dá, que aparece — *as coisas*? Heidegger disse que “atrás dos fenômenos da fenomenologia não há nada”<sup>2</sup>. Ou seja, o *fenômeno* (*a coisa*) é tudo — o *absoluto*, o “non plus ultra”. Assim, o real, a realidade, é pura, absoluta superfície. A filosofia é o exercício de ver, de *poder ver* esta pura superfície. Mas como entender isso? Quando pergunto “o que é isso?” não estou indo, querendo ir *atrás* ou *por trás* da coisa para ver seu fundo, seu fundamento, sua *essência*? Isto é, seu *além*? A coisa mesma, a *coisidade da coisa* é, está ou estaria *atrás e para além* da coisa.

Agora, aqui, começa o extra-ordinário — já se fala *desde um outro lugar*, o qual marca a filosofia, que é o *lugar*, a *casa* da filosofia. O estranho, o extra-ordinário é que coisa, toda e qualquer, a rigor, não é coisa. Coisa só é a coisa chapada e tosca da minha lida distraída e descuidada quando impera, na fala de Nélson Rodrigues, o “idiota da objetividade”, isto é, por exemplo, na voga da sonolência do cotidiano, na dominação do embotamento ou do calo do senso comum — o *bom senso*. Mas é preciso ver coisa e coisas *acordado, desperto* — tal como sempre cobrou Heráclito, o grande *despertador* na e da filosofia.

Nietzsche, discutindo com este ou este problema, o da coisa, da coisa como se fora coisa-em-si, *objetiva, desinteressada*, diz que coisa-em-si, no sentido de *objetiva* ou completamente

<sup>2</sup> Cf. Heidegger, M., *Ser e Tempo*, § 7, C.

*desinteressada*, apática, é um completo absurdo, uma insensatez, pois com isso quer-se algo, uma coisa, completamente independente, isto é, *fora* de toda e qualquer *relação*, ou seja, *fora, além ou aquém*, de todo e qualquer *interesse*. Mas coisa, toda e qualquer, para ser a coisa que é ou tal como é, tal como aparece e se dá, precisa ser, já ser (portanto, por antecipação ou previamente) uma relação. Uma relação ou um *interesse*, *que já se deu, que já aconteceu* — caso contrário, não seria coisa, não poderia ser ou aparecer como coisa — como a coisa que é. Expliquemos. Desatemos este nó.

A palavra *interesse* está sendo usada num sentido muito preciso, rigoroso — e não no nosso sentido usual (cotidiano!), pessoal-subjetivo, onde costuma imperar o *interesseiro*. No seu sentido de raiz, o etimológico<sup>3</sup>, é preciso ouvir-se *inter-esse*, que é *ser ou estar já dentro* (“*inter*” e “*intus*”) de um determinado modo de ser (*esse*). A vida, a existência humana é interessada, isto é, ela se dá, ela acontece, só pode acontecer ou dar-se, *interessadamente*, quer dizer, *sempre já* em um ou desde um *inter-esse*. Este *sempre já* está falando de *repente, subitamente, em salto* — como um corisco, um raio, *de repente*, eu me vejo num (*dentro de*) mundo, isto é em um e com, melhor, *desde* um determinado *interesse*. Mundo não está falando de uma determinação cosmológica, geográfica, astronômica ou astrofísica, mas mundo, aqui, fala de um *sentido*, quer dizer, de um todo ou de uma totalidade de sentido, que tudo põe, dispõe, organiza, compõe, *estrutura* (assim é *lógos*). Desse modo, digo, p. ex., o mundo de van Gogh (= a pintura ao modo ou à maneira van Gogh), o mundo de Kafka (= a literatura ao modo ou à maneira Kafka), o mundo de Guimarães Rosa, o mundo do músico, do desportista, do pintor, etc, etc. Todo e qualquer um que é, todo e qualquer *alguém* que pertence a este ou a um mundo, já vê tudo *desde dentro* deste mundo (esta a sua *perspectiva*, seu “*per-spicere*”), ou seja, na verdade, *é este mundo (este sentido, esta força) que torna visível as coisas que nele se mostram e tais como se mostram, é ele que realmente revela tudo que nele ou desde ele aparece e se faz*. Assim, este *mundo* (sentido, força, *interesse*) é a *condição de possibilidade* (o prévio, o *a priori*) de tudo que é, que aparece e se faz ou se dá.

Neste ou desde este horizonte de compreensão é que é preciso ouvir-se a formulação da fenomenologia existencial de Heidegger, quando diz que o homem, a vida ou a existência humana (o “*Dasein*”) é *ser-no-mundo*. Homem, vida humana, é, dá-se, faz-se *enquanto e como* ser-no-mundo. A analítica existencial ou a ontologia fundamental de Heidegger (a obra *Ser e Tempo*) é a análise, a explicitação desta estrutura, desta *forma*, quer dizer, desta *gênese de realidade*, deste nascimento ou irrupção das *coisas*. A vida, a existência, dá-se sempre já *desde dentro de um sentido, de um lógos* (= *mundo, interesse*). Quando vida, existência, se dá, *mundo já se deu* (em salto, como ou desde salto, imediatamente), já aconteceu e *por isso, graças a isso ou por obra e graça disso* as coisas são tais como são, aparecem tais como aparecem. Mundo (*lógos, interesse*) mostra, revela, torna visível. A analítica existencial de Heidegger, *Ser e Tempo*, é a análise, a exposição ou descrição fenomenológica (isto é, de geração e de gênese) da vida, da existência, como vida ou existência *interessada* — essencial ou constitutivamente interessada.

Para dizer este modo de ser ou esta estrutura da vida e das coisas (a saber, de subitaneidade, i-mediatidade ou inserção, *círculo*) e voltando à nossa menção a Nietzsche, neste contexto, ele disse: “Não há coisa em si, fato ou fatos em si, mas só *interpretação(ões)*. Quando algo se dá, acontece, um sentido sempre já se interpôs”<sup>4</sup>, quer dizer, já se deu, já aconteceu e eu só vejo, só aparece o que aparece ou se dá *tal como* se dá ou aparece, *porque (graças a ou por obra e graça de)* um sentido (um mundo, um interesse) já se deu, já aconteceu, isto é, já se *interpôs* ou se *intrometeu* — já se colocou *entre*. O mundo (o interesse ou o sentido prévio) é mesmo um *abelhudo, um intrometido...*

<sup>3</sup> Já disseram, Ortega y Gasset, que as palavras, tal como as plantas, vivem de suas raízes. *Étimo* é o verdadeiro e o certo, à medida que aponta, que acena *para* ou recorda a origem, a fonte, a proveniência, isto é, para a raiz, para o enraizamento. Desde aí é assim palavra, nome, se faz, cresce, aparece e entra em voga.

<sup>4</sup> Cf. Nietzsche, F., *A vontade de poder*, nr. 481 e 556.

Assim, a filosofia, em sendo vontade de compreensão de realidade, isto é, da textura ou da constituição de real, de todo e qualquer real (ente, coisa), é, precisa ser o estudo, a compreensão das *condições prévias* de realidade, das coisas. Isso e nisso há algo decisivo, a saber, a compreensão, a sub- ou pré-compreensão, segundo a qual, o real, todo e qualquer real, as coisas, são, dão-se necessariamente desde e como um prévio, um preliminar, que é sua fonte, sua origem ou gênese — a origem ou gênese e, assim, a real realidade do real. E isso porque, desconcertante e paradoxalmente, ao olhar interessado ou desperto da filosofia, do pensamento, revela-se que, quando vejo, só vejo, só posso ver *porque já vi*, isto é, porque já sou, já (me) foi dada a condição de possibilidade para que o ver-aparecer pudesse dar-se, acontecer. Enfim, para que as coisas possam, pudessem, ser, aparecer<sup>5</sup>.

Mas, cuidado! Este preliminar, este prévio, não está *escondido atrás* das coisas como seu suporte, como *uma outra coisa* ou *um outro algo* (ente, entidade), *um outro estrato*, que seria sua causa, seu autor ou agente, como um sub-estrato ou uma sub-stância, agindo, atuando (causando) de *fora*, desinteressadamente. Não. O desconcertante, já visto pelos gregos, é que *ser é aparecer*. Ser-aparecer — isto constitui um único e mesmo *ato*, um único e mesmo *acontecimento*. E, com isso, mais coisas extraordinárias: eu só vejo o aparecido, o mostrado (*o real*, *o concreto*), ou seja, a coisa, as coisas, e não a sua força de aparecer — o seu sentido, o seu interesse, o seu *mundo*. Este está sempre dissimulado e, assim, sub-dito, sub-entendido, sub- ou entre-visto. Entre- e co-visto, *mas retraído*, *recolhido* — velado. É por isso que “atrás dos fenômenos da fenomenologia não há nada”, pois ser-aparecer é, perfaz um único e mesmo ato, um único e mesmo acontecimento. *Ser-aparecer é tudo*. O olhar do filósofo, do pensador, que é o olhar do expectador interessado, precisa se educar, mesmo se adestrar para ver o invisível, ou seja, ele precisa conquistar a habilidade (a perícia ou a *técnica*), a perspicácia e a sutileza de co-ver no visto ou visualizado, no aparecido e mostrado, no mesmo olhar ou no mesmo golpe de vista, o retraído, o recolhido, mas que é, perfaz e cofaz a coisa, o aparecido e mostrado — o filósofo está sempre vendo, co-vendo o invisível. Sim, sempre a ver fantasmas e fantasmagorias...! Ele deu um salto e entrou em outro registro — sim, ele é *meio virado*, ele está *em outra* a ponto de se dizer que anda “no ou pelo *mundo da lua*”. Isso já desde Tales de Mileto, na fundação da filosofia, visto pelo olhar de uma *escrava* trácia... Aqui e assim o que já mencionamos de Hegel como “o mundo às avessas” e que é o domicílio do filósofo, a casa da filosofia.

O que aparece e se dá, a coisa, as coisas, constitui ou constituem uma superfície, que é um limiar, a linha de co-pertinência, de consanguinidade do raso e do profundo, do aparecido/mostrado e da força/sentido/interesse mostrante, realizante. Esta superfície, este limiar, a pele e também o fundo das coisas, de toda e qualquer coisa, é um balanço, uma oscilação, um tremeluzir. O filósofo é e está (n)este balanço, (n)esta balança, (n)este lusco-fusco. Ele, seu olhar, *pisca* nesta linha (seria o filósofo, assim, como um vaga-lume?! “Ah, se eu fosse um vaga-lume”, já disse/exclamou Machado de Assis, num verso — o filósofo o él!), no exercício de, sempre, estar a ver, a entre-ver, presença e ausência. Ele vê, ele co-vê presença e ausência. Mas ele não vê presença e (+) ausência *separados*, sendo a ausência o *atrás*, que é somado ou acrescentado à presença, ao aparecer, como o recôndito e o escondido, mas ele (o filósofo), na presença, co-vê ausência *como*

<sup>5</sup> Este é o sentido e a conquista do pensamento de Platão, ao dizer que “idéa” é a verdadeira “causa” das coisas, de todo real. “Idéa” quer dizer “a visada”, “a sacada”, o *aspecto* segundo o qual e desde o qual o que é visto ou visualizado é, *pode* ser visualizado ou visto. A teoria das idéias, de Platão, é uma teoria dos aspectos do real — real se faz, se dá, desde e como *aspectos preliminares, visadas prévias, pré-visões*. Por isso e assim, no visto ou aparecido e visualizado, sempre já vi, sempre já vejo ou co-vejo “idéa”, que é o prévio, o que já *aconteceu ou se deu, a condição de possibilidade* e, neste sentido, *a causa* — o possibilitador, o *graças a ou por obra e graça de*. Platão, ao formular a teoria das ideias cunhou a filosofia como a quixotescas tarefa, esforço e *possibilidade* de ver o ver. “Idéa” é o que sempre já se deu, sempre já aconteceu para que, o que quer que seja, possa ser, dar-se, acontecer. Daí também a formulação, a invisível *imagem*, segundo a qual conhecer é *recordar*, isto é, *saltar, transpor-se para a “idéa”* ou a visão prévia e dissimulada (retraída) no que aparece *porque* aparece. O *a priori*, de Kant, e os *existenciais*, de Heidegger, navegam por essas águas.

ausência; ele co-, sub- e entre-vê a sombra, o escuro *como* escuro e sombra, sem poder e, sobretudo, sem querer e sem precisar iluminar a sombra ou o escuro, sem poder, sem querer e sem precisar fazer da ausência uma presença escancarada à luz, como que toda iluminada com *neon, luz branca*. Aí e assim se faz o pierrô, o morto-vivo, que lá, acima, dissemos ser o filósofo, o tipo desperto.

Portanto, assim, o filósofo, ao ver realidade como superfície e limiar de raso e de profundo, vê, co-vê na presença a co-presença da ausência *como* ausência. Assim ele celebra, a cada passo, o mistério. Porque mistério não é o profundo e o remoto e recôndito, escondido, *tapado atrás*, mas a sombra co-vista e co-celebrada na linha de limiar ou na superfície, tornando mais nítida tal superfície, tal limiar, pois revela o insondável deste raso, o abissal desta superfície — uma vez que sentido irrompido, saltado. Gratuidade. Tal olhar não é chocho, mas ele dá o intenso, o *cheio*, que é a superfície, o raso, isto é, a coisa no seu ser e aparecer — ser-aparecer é tudo. Mistério não esconde. Mistério mostra, revela a sombra *como* sombra, o ausente *como* ausente, o insondável ou abissal (*o abysso*) enquanto e como abissal e insondável. Isso enquanto e como a plenitude da presença, mesmo a luz, a luminosidade da e na sombra, do e no escuro. Co-fazendo, co-pertencendo à luz, à revelação.

4. *Viajamos* e até um pouco muito. Voltemos, tomemos pé. Nossa ponto de partida foi que a filosofia é uma vontade, um querer, *até obsessivo*, por compreender realidade. Viu-se que este compreender realidade, seguindo a *pegada* fenomenológica, torna-se um entrar em sintonia e sincronia com a dinâmica de realização de realidade. Participar de sua gênese. Uma autêntica participação vital. Indo às coisas mesmas, à coisidade das coisas, aos seus enraizamentos ou texturas ontológicas, enfim, às suas essências, o pensamento volta-se para a gênese das coisas e visa um co-fazer e com-crescer com o real. *Coisa (coisas) é gênese, geração*. É isso a visualização de gênese do real e, desde e como tal visualização, sintonia e sincronia com tal dinâmica, com tal *crescimento e aparição* de real, de realidade. E real, realidade, é *coisa* múltipla, pois há tantos *reais*, tantas realidades, quantos os *mundos* (interesses, sentidos, *logoi*) possíveis. Mundo (interesse, lógico), repetindo Heráclito, é o um que em si mesmo e desde si mesmo se diferencia, se altera, isto é, vem a ser outro em permanecendo o mesmo *alterado, transformado*. Assim se faz vida. Todo o esforço, toda a tarefa e todo o empenho é, a cada vez, *transpor-se, saltar para* um tal mundo (interesse, sentido, *lógos*) e desde aí, isto é, desde a gênese da coisa em questão, ver, falar, dizer. Isso é dever, imperativo de quem pretende *ver, entender* — em sendo *honesto, justo com a coisa*. Isso e assim é falar da *coisa* desde a própria coisa.

Esta compreensão, esta fala, de gênese e de participação em gênese, encerra uma experiência muito própria de pensar, que inaugura isso que veio a ser a filosofia. Que é pensar? Que é filosofar? Heráclito, no fragmento 112, formulou esta visão/compreensão/experiência e que nós, acima, em meio a gaguejos e soluços, tentamos expor. Diz o fragmento: “Pensar é a maior força (excelência, *arete*) e a sabedoria (é) dizer o verdadeiro (*áletéia légein*) e fazê-lo em escuta ao longo do surgir, do brotar (*katà phýsin*)”<sup>6</sup>.

Em rápido comentário, começemos pelo que o fragmento fala a respeito do saber, da sabedoria (“sophié”). Este(a) constitui-se em “dizer a verdade e fazê-lo ouvindo ao longo do mostrar-se, do revelar-se”, isto é, ao longo da dinâmica de nascividade, que é *physis* (natureza, “natura”) — *nascer, brotar, vir à luz*. Diz-se: “dizer a verdade ou o verdadeiro”. Aqui é preciso, é decisivo, ouvir-se Heidegger, que, de maneira simples, aguda e transformadora, nos advertiu que verdade, em traduzindo *alétheia*, deve ser entendida/ouvida como *mostração, revelação, aparecimento*, enquanto e como irrupção súbita à vista (visão), isto é, súbito des-encobrimento, i-mediato desvelamento (des-cobre-se/desvela-se o que estava coberto/velado no e pelo embotamento, na e pela indiferença ou apatia do habitual, *cotidiano*). Isso significa que *verdade*, em se ouvindo desde e

<sup>6</sup> Cf. Heráclito, frag. 112 — a tradução é um *pot-pourri* a partir de E; C. Leão, de B. Snell e de *chute* nosso.

como “alétheia”, não diz respeito a um estado de fato, a um dado *real, objetivo, coisista e coisal*, que é a (sub)compreensão e a exigência que funda a tradicional, quer dizer, habitual (*cotidiana*) concepção de verdade como adequação, correspondência à coisa, ao *dado objetivo*, ao *fato*. Não, entender-se verdade como revelação, mostração, aparecimento ou desvelamento (des-ocultação, des-coberta) — tudo isso está falando “alétheia” — é entender/ouvir *verdade* como uma *tensão vital*, como um *estar ligado, aceso* (desperto) e assim partícipe da dinâmica de realização de um *interesse*, de um *mundo* (de um *lógos*). Este interesse ou mundo, tal como já expusemos, fala de um possível modo de ser-aparecer-fazer-se de vida, de existência — então, de realidade, de *toda a realidade*. Por exemplos, diz-se: o *mundo-*, o *interesse-arte* — pintura, por exemplo. Ou o *mundo-*, o *interesse-música*; o *mundo-*, o *interesse-escultura*; o *mundo-*, o *interesse-ciência*; o *mundo-, interesse-religiosidade*; o *mundo-, interesse-desporto*, a escalada do Evereste, a corrida da Maratona, etc, etc. Cada *mundo* ou cada *interesse* perfaz um *horizonte*, uma *dimensão*, uma *óptica (perspectiva)*<sup>7</sup> possível desde a qual e como a qual *toda a realidade mostra-se, aparece, revela-se* desde e como tal modo de ser. Para que tal aconteça, porém, é preciso já ser/estar tomado, tocado por um tal modo de ser, por uma tal *verdade*, quer dizer, por uma tal possibilidade de realidade dar-se, fazer-se, aparecer ou mostrar-se (des-ocultar-se, des-encobrir-se) *como tal*. Enfim, para tanto é preciso já estar tomado e já pertencer a tal mundo, a tal interesse — horizonte, dimensão, óptica.

A sabedoria, o saber, é um fazer (“*poiein*”), uma atividade — do homem e só do homem. Ação de vida, atividade da *alma, psyché*. É a ação, a atividade ver-ouvir-se seguir o expor-se de real, isto é, partilhar, compartilhar o movimento *phýsis*, a *nascividade*, o *brotar* do real, isto é, seguir o real fazendo-se real ou a própria dinâmica de realização de realidade. Ouvir é, em cuidadosa auscultta, acompanhar, seguir. Em isso se dando ou acontecendo, dá-se, acontece a *excelência* (“*areté*”), a força maior do homem, quer dizer, aquilo que o marca e o define na sua identidade — a saber, pensar (= tal seguir). Ou o que marca, define sua diferença própria — a saber, pensar, que é *ver e participar da irrupção* de vida, deste acontecimento de gênese, de geração. Pensar, pois, é o nome da ação que é o dar-se e o fazer-se do saber. O saber é tal *experiência*. Daí que Nietzsche nos advertiu, numa passagem que se tornou proverbial: “A palavra grega que designa o *sábio* pertence, etimologicamente, a *sapio*, eu saboreio, o degustador, *sisyphos*, o homem do gosto mais apurado; um apurado degustar e distinguir, um acurado discernir, constitui, pois, a arte peculiar do filósofo”<sup>8</sup> — a saber, do pensar, do filosofar. O saber, que é o próprio exercício de pensar, é *dizer* (“*légein*”) este *expor-se* de mundo (lógos, interesse) e *dizer* quer dizer: *mostrar* (Heidegger), *tornar visível* (Paul Klee), *dar a ver* (João Cabral de Melo Neto, Paul Valéry — “*donner à voir*”). Dizer se faz mostrar, se *evidencia tornar visível*, quando já se está, já se é, tocado e tomado pelo *mundo poética*, pelo *interesse poética da linguagem*, que é a experiência ou a vigência do modo de ser, no qual e desde o qual palavra se faz princípio de realidade, dinâmica de realização de realidade<sup>9</sup>. Dizer, linguagem, assim, é o expor-se, o vir à fala e assim concretizar-se de *experiência* — a experiência da linguagem (lógos, mundo, interesse). Segundo nosso Guimarães Rosa, em isso se dando ou acontecendo (e é preciso que aconteça, se dê), o homem repete o Deus do *Gênesis*, e o *ajuda*. Portanto, tal dizer ou tal mostrar (“*dar a ver*”, “*tornar visível*”) se faz em se fazendo, em acontecendo a sintonia fina, a participação

<sup>7</sup> Não é hora, mas ter-se-ia que esclarecer como tal compreensão/interpretação não é subjetivista, antropológica ou antropocêntrica, mas vital, existencial, isto é, de fundo (origem) transcidente e ontológico do interesse, do *mundo* ou da *perspectiva*, subitamente (salto) irrompido(a). O *sujeito*, até e sobretudo como *eu*, é tardio e resultado desta estrutura ou forma.

<sup>8</sup> Cf. Nietzsche, F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Kritische Gesamtausgabe, III-2, Walter de Gruyter, Berlin, 1973, p. 310.

<sup>9</sup> Constitui-se num tema longo e à parte esta compreensão/interpretação de dizer como *mostrar* (Heidegger), *tornar visível* (P. Klee) ou *dar a ver*, “*donner à voir*”(João Cabral de Melo Neto e P. Valéry). Este, porém, é um tema decisivo para a compreensão de linguagem, num horizonte outro que não o da comunicação e o da referência desde convenção e símbolo.

com o movimento de aparecer, de *ex-por-se* do mundo, do interesse (do *lógos* ou da linguagem) no qual se está e o qual se é. Tal participação ou tal tensão vital perfaz o *ouvir*, a *escuta*. Isso e assim é “o *ouvir o lógos (mundo, interesse) e não a mim*”, isto é, ao pensador enquanto pessoa, *cara, sujeito* (Cf. Heráclito, frag. 50).

Fechando e enfatizando este breve comentário ao fragmento 112, assim *ver*, assim *ouvir*, que é *seguir* (= ouvir) a *physis*, o revelar-se e iluminar-se de mundo (de *lógos*, de interesse) — isso e assim, pois, é *pensar*. Pensar, que é dito ser a maior virtude, a maior força, o maior poder. A maior força, o maior poder, isto é, a *excelência* (“*areté*”) do homem, pois o homem é só o homem vê — vê e vê que vê, ou seja, ele, no pensamento e como pensamento, alcança e festeja ver o ver. Pensamento é ver gênese, mas na filosofia, como filosofia o pensamento vê o ver, ele faz-se a vida da vida. A filosofia é esta loucura ou este quixotismo: ver o ver — o ver-se de vida. Ela vê gênese como gênese. Ela é gênese de gênese. O ver-se da vida na vida. Isso acontece, irrompe no homem e só no homem — daí sua excelência, sua força maior (= identidade respectivamente diferença). O homem é o lugar e a hora deste acontecimento ímpar. Lugar e hora, foi dito. De modo algum, porém, isto significa ser o homem a *causa* deste acontecimento, ser ele o *autor* ou o *dono*, do real, quer dizer, o *sujeito*, fundamento ou razão de ser do acontecimento realidade. Enquanto lugar e hora, ele é *passagem, só passagem*. Ele é como que *usado* nisso e por isso. Por nenhum-ninguém, nada. Puro acontecimento, pura doação. Irrupção, salto. Sim, agradecer é preciso.

É como ver o ver que a filosofia, o pensamento, se faz, no dizer de Platão, uma conversa da alma (= *psychē*) com a própria alma, isto é, um diálogo da vida com a vida<sup>10</sup>. A filosofia, pois, quer ser a gênese de gênese, a vida da vida. Melhor formulado: ela quer ser este modo de ser que ela pode e que, então, desde e como esforço, ela conquista e sustenta este poder-ser, que é o seu. Ela cumpre como querer este poder, isto é, esta possibilidade constitutiva de vida. Para tal, porém, é preciso esforço, empenho. O esforço, o empenho, por parte do homem, de, paradoxalmente, conquistar, precisar conquistar o que ele é, a saber, a possibilidade e, então, a necessidade de vir a ser o que ele é, ou seja, o vivente que é na e como a possibilidade/necessidade de ver — enfim, ser nesse e como esse destino, que é destino/envio de liberdade. O homem acordou, despertou para isso, para esse modo de ser e, então, não pode mais não ser isso e assim, mas, paradoxalmente, ele precisa empenhar-se para nisso e assim manter-se, insistir, pois há uma *tendência*, uma *conspiração* em favor do sono, da *letargia*, isto é, da apatia e da indiferença — do não fazer, da preguiça, mesmo! Esforço, empenho para manter *acesa* esta possibilidade, empenho para manter a vida viva para si mesma e, desse modo, cultivá-la, promovê-la em perfeita sintonia, em perfeita sincronia e consanguinidade. Assim o homem coincide consigo mesmo, isto é, incide sobre sua própria essência ou sobre seu modo de ser próprio e intransferível e, por esta via, ele faz de si, de seu próprio ou de sua identidade vital-existencial, seu *centro de gravidade*, sua *alma*. Pergunta-se: mas por que isso? Para que isso? Não há porquê, não há para quê. Pois a vida, a existência, é sem porquê e sem para quê. Pura gratuidade irrompida, saltada. Então, assim é, pois o homem, a vida ou a existência humana, é isso e assim. De graça, gratuitamente. Cabe ser, cumprir.

<sup>10</sup> Cf. Platão, *Sofista*, 263e, onde se lê: “... ao diálogo interior e silencioso da alma (*psychē*) consigo mesma, chamamos pensamento (*diánoia*); em *Teeteto*, 189c, tem-se a mesma fala, a mesma exposição e compreensão de pensamento, isto é, da filosofia.

## II O ENSINO DA FILOSOFIA

1. Ensinar filosofia?! Kant, num contexto muito próprio, disse que não sabia e não podia ensinar filosofia, mas sabia como filosofar<sup>11</sup>. De cara, ensinar filosofia não deve ser, por parte de alguém, o *professor*, que supostamente sabe mais e muito, fazer um *descarrego* para cima de quem supostamente sabe menos, pouco ou nada — o *aluno*. Não. No *Banquete*, Platão, pela boca de Sócrates, numa bela imagem, disse que a sabedoria (“sophía”, enfim, a *filosofia*) não é uma *coisa* (um conteúdo, um ingrediente), por exemplo, como a água, que, através de um fio de lã, pudesse passar de um cíntaro cheio (o professor, por exemplo) para um cíntaro vazio (o aluno, o discípulo, por exemplo)<sup>12</sup>. Pensar, filosofar é um modo de ser do homem, uma possibilidade, que se aprende fazendo, que se conquista em se exercitando — *cada um desde, a partir de si mesmo*. Por exercício e esforço próprios. Sim, o exercício faz o mestre.

Filosofia, filosofar, viu-se, é pensar. E pensar, viu-se, é um exercício, a ação de *ver* — o ver que dá conta do aparecer, do revelar-se ou mostrar-se do real em sua realização ou gênese. Ver e, desde e como *escuta*, acompanhar, seguir, tal acontecimento de gênese, de geração. E assim sustentar, fazer-se capaz de sustentar tal ver. Sustentar e *pro-mover*. E, como tudo que é exercício na vida, tal aprendizado se adquire *fazendo*. Quem faz, sabe. E, para fazer, o melhor é fazer junto com quem faz, com quem *sabe* fazer — *imitar* aquele que faz e faz *bem*. Tais tipos, tais modelos, no caso, para nós, são os filósofos, os pensadores. Conversamos com eles através de seus textos, de suas obras. Conversamos com eles lendo-os. Ler (“legere”) é colher. Na leitura, na *boa* leitura, a *interessada*, colhe-se o que foi *jogado*, *semeado* pelos velhos autores, pelos velhos pensadores, filósofos. E é preciso imitá-los — colher e também semear, plantar, e deixar pasto para os pôsteros, os porvindouros. Aprende-se imitando — imitando os antigos, os que *fizeram* — docemente, docilmente. Doçura, docilidade, não é subserviência. Lendo-os, ouvindo-os, aprendendo, em imitando-os. Mas não é, não deve ser qualquer imitação. Não é a imitação da macaqueação, da papagueação — isso e assim seria preguiça e, então, sim, subserviência. Não é imitar para reproduzir tudo em cópia fiel, fotocópia, fac-símile. Não. Trata-se, antes e sobretudo, de imitar o *fazer* e não o *feito* — no feito, desde o feito, ser capaz de ver, de entrever e *pegar* a força do fazer e assim ganhá-la, conquistá-la. A imitação, a cópia só do feito vira o estereótipo e a sua propagação é a propagação do cristalizado, a difusão do sedimentado — enfim, do cadáver, do morto. Isso logo cheira mal.

Imitar o fazer dos filósofos — aprender a fazer, fazendo; fazendo junto, co-fazendo. O filósofo, viu-se, faz, co-faz gênese. Assim ele se faz consanguíneo com o real, isto é, com a gênese do real, pois real é gênese, geração. Ele co-nasce com o nascer, que é o real, a vida do real — este o *bom* conhecimento. “Con-naître” (conhecer, co-nascer), soa ainda explicitamente nos franceses. *Physis*, disseram os gregos ao irromper da experiência do pensar, do pensamento — ouvir, seguir a *physis*. Isso e assim a imitação. Aristóteles, na *Física*, disse que o artista imita a *physis*, a *natureza*. Isso lhe valeu a pecha de naturalista e de realista, como se ele fosse um *idiota da objetividade*. Mas, não. *Physis*, *natureza* (“natura”, “nascere”, “nascor”) diz brotar, irromper, nascer — vir à luz, mostrar-se. *Physis*, *natureza*, não é um estado de fato, uma ocorrência *objetiva*, um dado em si. *Physis* é criação, criar. Imitar a natureza, portanto, é *imitar* o nascer, o brotar, o eclodir — criar e criar-se. Então, é co-nascer; criar, co-criar. É crescer com ou junto com — mais uma vez, co-nascer, con-crescer, con-criar. Assim se é *concreto*. Tal saber se faz *concreto*. Co-nasce-se à medida que vida renasce e ela renasce à medida que se transforma, que se altera, que vem a ser outra, em permanecendo a

<sup>11</sup> Cf. Kant, I., *Crítica da razão pura*, A 838, B 866, *A arquitetônica da razão pura*.

<sup>12</sup> Cf. Platão, *Banquete*, 175d.

mesma na e como diferenciação, na e como *alteração* (= vir a ser outra, “*alter*”). É co-fazer o fazer-se que é o real, a *physis*; *co-criar* o criar-se, que é a vida — a *physis*. Este é o *bom* fazer junto, o *bom* co-fazer — imitar. A *boa mimesis*. Real, autêntica participação vital. A gênese de gênese. A vida da vida.

Imitando os filósofos, nossos mestres, desde a leitura lenta e cuidadosa, aprendemos a imitar, a participar de gênese, de geração — da vida. Imitando os filósofos, que vivem a perguntar (o *ofício* do filósofo é perguntar) aprende-se a perguntar e em aprendendo a perguntar aprende-se a aprender. Perguntar, questionar (“*quaestio*”, “*quaerere*”), é uma forma de querer. E querer é lançar-se, projetar-se, *transcender-se* — no caso, agora e aqui, lançar-se, projetar-se ao, para o é das coisas, para seu modo próprio de ser. Este é, vimos, constitui-se em gênese, perfaz geração. Perguntando, questionando, *querendo*, vai-se em direção ao segredo da maestria, que é aprender a aprender, que é o segredo de todo mestre e o segredo de todo *bom* discípulo, *bom* aluno — este aprende a aprender. Se consegue isso, *vira* mestre também. “Não agrada ao mestre aquele que permanece sempre discípulo”, já disseram. Se se aprende a aprender entramos em fina sintonia, em íntima participação com a dinâmica de realização de realidade, de gênese — de vida. Por isso, um mestre, um grande mestre, proclamou: “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende”<sup>13</sup>. Na imitação, desde a *boa* imitação, seguindo, com docilidade e docura, *de repente*, isto é, em *salto*, súbita ou i-mediataamente, entramos em sintonia, participamos vitalmente da vida; fazemo-nos, *de repente*, co-partícipes e, assim, nos fazemos, nos tornamos, no e como pensar, a vida da vida. Este *de repente*, em e como *salto*, fala da gratuidade e da doação, da dádiva, de tal acontecimento. Sim, há que agradecer: muito obrigado!

2. À guisa de conclusão temos algumas considerações, talvez, não muito canônicas a respeito do ensino da filosofia. Mas também nada de *birra*. Paradoxalmente, não muito canônicas, pois velhas, muito velhas — portanto não modernas, modernosas e atuais. Velhas, *antigas*, mas não senis. Nada de coisa recente, recentíssima — de *última geração*. Nada de nova e novíssima pesquisa pedagógica — de modernosa técnica de aprendizagem, de psicologia da aprendizagem — dessas em que nada se faz, mas tudo já se compra feito. Não, trata-se de coisas velhas, antigas e simples. E o fundo de tudo é este preceito de conversar com os filósofos, isto é, lê-los. E lê-los bem, com cuidado e vagar e assim *imitá-los*. Em boa prosa. É trabalho lento. Lento e longo. Muito longo, muito lento — como a boa prosa. Melhor: no bom *prosear*. Não há pressa, pois temos a vida toda para fazer isso. Imitar e, desde tal imitação, imitar o *fazer* e não o *feito*. Assim aprender o aprender — *virar mestre*. É um contínuo, *eterno* exercício — e aprendizado. Tal conversa, tal diálogo, tal leitura, é coisa para a vida toda. Portanto, sim, não há pressa. Ler, como disse Nietzsche, com o *pedigree* filosófico, quer dizer, com paciência *vacum*, com a capacidade e a disposição para ruminar. Ruminar é coisa de vaca, mas também de filósofo, de pensador. De *bom* filósofo, de *bom* pensador — de bom discípulo, de bom aprendiz. Ruminar, ou como já disseram, meio muito chistosamente, ficar ciscando no mesmo lugar — então, filósofo tem, teria também coisa de galinha?! Talvez até de galinha choca, isto é, às vezes meio muito mal humorado, rabugento. Galinha choca é bicho meio muito mal humorado, rabugento... A vida toda perguntando, ciscando no mesmo lugar. Mas na boa! Bem humorado. Esse ruminar é *matutar* — o filósofo é também um *matuto*. Vive matutando. Filosofar é, por longo tempo, ser capaz de *matutar*. Gostar disso.

Ensino, aprendizagem de filosofia —

a) na fonte, sempre na fonte — o autor, os autores, os filósofos, os pensadores. Suas obras, claro. Não se desgastar, não perder tempo com muitas e longas “introduções” à filosofia — ou a este ou àquele filósofo; jamais ler livros do tipo “Filosofia para iniciantes”; ou, como aparece no

<sup>13</sup> Cf. Rosa, João Guimarães, *Grande Sertão; Veredas*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1968, p. 235.

supermercado, no *shopping*, “Platão em noventa minutos”; daí, Aristóteles, talvez, em uma hora; Heidegger em quinze minutos, Nietzsche já pronto e embalado... Pode comer agora!

b) Pelo que já ficou claro, não se desgastar, não perder tempo com a chamada “literatura secundária”. Secundário é secundário — portanto, sempre em segundo lugar e pouco, muito pouco. O primeiro, o importante é a fonte — o filósofo, os filósofos. Suas obras. De preferência, os grandes — *um grande*, isto é, essencial, radical. Aquele que se quer, aquele que, pelo seu modo de *pegar*, de *tematizar*, nos desperta um real interesse, gosto. Já disseram também (Schlegel): “Para o que se tem gosto (interesse) tem-se gênio”. É preciso seguir, obedecer este preceito: não *muitos* filósofos — de cara, começando, de preferência, *um*. Um *tem tudo*. Este *tudo*, não é quantidade, não é somatório, mas *modo de ser*, modo de gênese (vida) se fazer gênese (vida). Gravidade, intensidade. Segundo, ouvindo este preceito, também já viram e disseram: “Uma virtude (força, interesse) é mais virtude (força, interesse) do que duas, porque é mais só, no qual se dependura, se amarra o destino”<sup>14</sup>. Um destino, que não é fatalismo ou fatalidade, é um envio, quer dizer, uma história — a cunhagem de uma identidade, a saber, *a minha*, em fazendo.

c) Pelo dito (não *muitos* filósofos), fica claro que filosofia não é erudição, acúmulo de informação, *cultura*. Isso, informação, erudição, *cultura*, nada tem a ver com *espírito*, com *alma*, isto é, com *vida*, que é movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo, isto é, cresce e se faz desde, a partir de si. Sem o lixo da informação, sem o entulho da erudição, que tudo atrapalha, tudo emperra. Fica-se pesado, *pesadão*. Lassidão e modorra. É areia na engrenagem da vida. Real sabotagem. Neste contexto, no ensino e na aprendizagem da filosofia e no apelo por informação e erudição — cuidado com as “histórias” da filosofia! Em geral, isso é relato, relatório, inventário, levantamento de dados e datas — calendário, historiografia, *seriado* de doutrinas. E feito por quem *não é do ramo*, por quem está *por fora* — por fora da filosofia, do pensamento. São os *historiadores*, melhor, os *historiógrafos da filosofia*. Em geral, catalogadores, classificadores, *almoxarifes*. Hegel nos alertou em relação a estes eunucos. Não falam *desde o elemento próprio*, quer dizer, desde a própria filosofia, desde o próprio pensamento. O verdadeiro, o autêntico historiador da filosofia, aprende-se com Hegel, é o filósofo — os filósofos, em herdando, em *filosofando*, em fazendo *desde a própria coisa*, desde o *elemento próprio*, a saber, a filosofia, o pensamento.

E, no caso das *introduções*, não perder-se, não dissipar-se em intermináveis adiamentos, em protelações infindas e infinitas — o antes do antes do antes... O prévio do prévio do prévio... O antecedente do antecedente do antecedente... A introdução (as *introduções*), que se mostram como a preparação, o *preliminar*, que adia indefinidamente a *coisa*. Não. Só a filosofia explica a filosofia. Só a filosofia é começo da filosofia. Ver isso, dar-se conta deste fato, é a lucidez que possibilita ser e fazer sempre já desde o próprio elemento. Também aqui, direto à coisa mesma.

N. B. Quanto às histórias da filosofia, façamos uma concessão: vale uma *passada*, uma *leiturazinha* de uma história geral, bem geral, da filosofia, bem completa e bem arrumadinha, para que nos coloquemos aproximadamente em dia com as datas e, por exemplo, não confundamos a.C e d.C. e, assim, ordenemos um pouco as obras, os filósofos, no âmbito desta referência do calendário, da folhinha. Não é essencial, mas tem lá sua utilidade. Como diria o Descartes, são coisas que ajudam ao filósofo, tal como as formigas ajudam ao naturalista...

Mas, precisa valer o preceito: longe dos *manuais*, das *introduções*, sejam as historiográficas, de protelação infinita, sejam as escolares, *fáceis*, *facilitadoras* — *rápidas*. Isso tudo é engodo, embuste. Longe de coisas do tipo “*Manual* (prático, de bolso!) de filosofia” — ou de ética, ou de estética, ou de lógica... Aliás, a filosofia não *tem disciplinas* — isso é invenção da academia, da escola, da sacristia filosófica. Tais *disciplinas* jamais aparecem nos textos, nas obras dos filósofos. Tudo isso é

<sup>14</sup> Cf. Nietzsche, F., *Assim falava Zaratustra*, prólogo, 4.

pernicioso, desagregador, pervertido, degenerado. Longe de coisas do tipo “Filosofia para iniciantes” — ou para *jovens*, para *adolescentes*, para *fracos, oprimidos e desvalidos, ofendidos e humilhados*; hoje, talvez, para *mulheres, negros, índios, tapuias, emigrantes* ... Tudo isso é impostura, vigarice. A “filosofia negro-tapuia”, a do “*penetral*”, só em “A Pedra do Reino”, do Suassuna — lá, toda pícara e satírica, é genial! Bem, paremos por aqui, porque agora, sim, está ficando *birrento*. A filosofia é, tem, os textos dos filósofos, suas *obras*, seus testemunhos, seus espólios. Tudo isso para nós. É preciso apossar-se disso, deste tesouro... Lendo, colhendo... Estudando. *Direto à coisa mesma*. Uma conquista.

x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x

Mas quero ainda deixar dois *recados* para vocês. Recados de dois grandes mestres — portanto, tipos a serem ouvidos, seguidos, *imitados*: Frederico Nietzsche e Martin Heidegger.

O de Nietzsche fala, sob o número 5., do *Prefácio* (tardio) a *Aurora*:

— Por fim: para que precisaríamos dizer tão alto e com tal fervor o que somos, o que queremos e não queremos? Vejamo-lo mais fria, mais distanciada, mais atilada, mais elevadamente — digamo-lo, tal como entre nós é permitido que se o diga, tão em segredo que todo mundo não o ouça, que todo mundo não *nos* ouça! Sobretudo, digamo-lo *lentamente* ... Este prefácio vem tarde, mas não demasiado tarde — o que são cinco, seis anos? Um tal livro, um tal problema não tem pressa. Além do mais, eu e meu livro, somos amigos do *lento*. Não é à toa que se foi filólogo — talvez mesmo, que ainda se o é. Isso quer dizer: um mestre do ler lentamente. Enfim, escreve-se também com vagar. Não só pertence a meus hábitos, mas também ao meu gosto — um maldoso e perverso gosto, talvez? — escrever tudo de tal forma que todo homem que *tem pressa* é levado ao desespero, à desesperação. Filologia é a venerável arte que exige de seu cultivador, antes de mais nada, uma coisa: passar ao largo, dar-se tempo, fazer-se silencioso, tornar-se vagaroso — tal como uma ourivesaria, tal como uma arte da lapidação da *palavra*. Uma arte que tem um trabalho util, cuidadoso e esmerado a fazer e que, no entanto, nada alcança se não o ganha sob a forma do *lento*. Precisamente por isso é a filologia hoje mais necessária do que jamais, precisamente por isso ela nos atrai e nos encanta mais vigorosamente em plena época do *trabalho*, isto é, da pressa, da pressurosidade indecorosa e suada, que quer logo *acabar tudo*, que quer logo *fazer-se pronta* com tudo — também com este antigo e novo livro. Também ela, a filologia, não se faz tão facilmente pronta, acabada, com qualquer coisa. Ela ensina a ler bem, isto é, ler lentamente, funda e profundamente, com atenção cuidadosa, com prudência retrospectiva, com sub- e co-pensamentos, com portas e janelas abertas, com dedos e olhos finos, acurados, tateantes... Meus pacientes amigos, este livro reclama para si leitores perfeitos e filólogos: *aprendei a ler-me bem!*<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. Nietzsche, F., *Aurora*, Prefácio, nr. 5. Também em *Genealogia da Moral*, igualmente no Prefácio, nr. 8, lê-se: “... Evidentemente, para exercitar o ler como uma (tal) arte, uma coisa se faz necessária, coisa esta que hodiernamente,

Isto é, devagar, com vagar, *lentamente*. Esta a exigência da filosofia. O de Heidegger soa, numa passagem de “*O que significa pensar?*”:

De fato. Ensinar é ainda mais difícil do que aprender. Isso certamente é conhecido, mas raramente se pensa nisso. Por que (o) ensinar é mais difícil do que (o) aprender? Não porque o mestre (o professor) deva possuir mais conhecimentos (saber *mais*) e que o deva ter sempre e a cada momento à sua disposição. Ensinar é mais difícil do que aprender, porque ensinar quer dizer: deixar aprender. Poder-se-ia até dizer que o verdadeiro mestre deixa aprender tão só e unicamente: o aprender. Por isso, muitas vezes, o seu fazer desperta também a impressão de que, junto dele, nada se aprende propriamente, se entendermos por aprender adquirir-se conhecimentos ou informações que possam ser utilizadas. O mestre está à frente dos discípulos (alunos) somente nisso: que ele, ainda muito mais do que os discípulos (alunos), tem a aprender — a saber, o deixar aprender. O mestre deve poder ser mais ensinável do que os discípulos. O mestre é muito menos seguro de sua causa (de seu afazer) do que os discípulos da sua (do seu). Daí que na relação mestre/discípulo, se o relacionamento é verdadeiro, jamais entra em jogo a autoridade (poder) de quem sabe muito e a influência autoritária do representante magisterial.<sup>16</sup>

Petrópolis, 13 de junho de 2020.

---

aliás, foi completamente desaprendida — e por isso precisará ainda algum tempo para a *legibilidade de meus escritos* — uma coisa, pois, se faz necessária e para a qual é preciso ser, antes, vaca e de modo nenhum *homem moderno*. Mas, enfim: faz-se necessário o *r u m i n a r ...*”

<sup>16</sup> Cf. Heidegger, M., *Was heisst Denken? — O que significa pensar?* Ou: *O que convida e dispõe a pensar?* — , Max Niemeyer, Tübingen, 1971, p. 50.