

# A VISÃO DE DEUS

---

Nicolau de Cusa

*4.ª Edição Revista*

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN  
SERVIÇO DE EDUCAÇÃO E BOLSAS

Pormenor do monumento a Nicolau de Cusa  
no seu túmulo na Igreja de San Pietro in Vincoli, em Roma



. Nicola Cardinal med bishoff i brixen

# A VISÃO DE DEUS

---

Nicolau de Cusa

*Tradução e introdução de*

JOÃO MARIA ANDRÉ

*Prefácio de*

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

4.ª EDIÇÃO REVISTA



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Serviço de Educação e Bolsas

Tradução do original latino intitulado  
DE VISIONE DEI  
de  
NICOLAU DE CUSA  
baseada na edição crítica da Academia de Heidelberg  
publicada por Felix Meiner Verlag

---

Reservados todos os direitos  
de acordo com a lei  
Edição da Fundação Calouste Gulbenkian  
Av. de Berna | Lisboa  
2012  
ISBN 978-972-31-1427-0

## PREFÁCIO

*Este prefácio redigido para a tradução portuguesa do livro De Visione Dei de Nicolau de Cusa obedece, no espírito da Hermenêutica, ao duplo escopo de traçar as condições actuais de legibilidade de um escrito filosófico e teológico nascido nas fronteiras entre a Idade Média e a Modernidade e de expor sucintamente as raízes históricas da obra, tão profunda como árdua para o leitor contemporâneo. Filósofo e teólogo, Nicolau de Cusa teve uma visão ecuménica das grandes perguntas do homem, reconheceu os limites perspectivísticos e conjunturais das respostas, moveu-se no confronto das oposições e da pluralidade de olhares, sem os quais não há busca humana da verdade.*

*Se a tradução, no caso vertente, é o primeiro passo na compreensão do De Visione Dei, as condições actuais de legibilidade prosseguem-na, mantendo o leitor-intérprete no terreno do séc. XX e vedando-lhe toda a evasão dos problemas vivos, que nos afligem. Por isso, justifica-se a incursão filosófico-teológica da primeira parte do prefácio. As condições de legibilidade, porém, expõem-nos aos paradigmas do passado e suas variações, cujo*

*potencial de futuro só pode ser compreendido através do longo mas fecundo processo da gestação histórica da obra, consumando-se, deste modo, o círculo da compreensão, que é o objectivo final de toda a tradução.*

*I. Pensar é também rememorar e com outros partilhar a história do pensamento essencial, experienciando no esforço da ascensão o advento do antigo e sempre novo, que, sob o nome de φύσις, de λόγος ou de Ser, se retoma com originalidade, novidade e sem repetição inerte, une e diferencia, é mostraçõ e reserva, história e mais que história, passado e potencial de futuro, presença e ausência, proximidade e distância, mesmidade e diferença. A arque-o-logia filosófica torna-se ponto de convergência da ana-logia, da hetero-logia e da dia-logia<sup>(1)</sup>. A irrupção do λόγος inaugura diferenças epocais e individuais, que se podem traduzir pelo termo leibniziano «fulguração»<sup>(2)</sup>, de que se apoderou a Biologia do séc. xx para significar os saltos qualitativos imprevisíveis da evolução, com especial relevo para o aparecimento da consciência e da cultura humanas<sup>(3)</sup>. A Ontologia Contemporânea já procurou inscrever no cerne do Ser a trajectória da libertação progressiva de uma essência para outra com grau superior de perfeição, pois as espécies novas emanam da plenitude envolvente do Ser, desde o início latente como força fulgurante e realizadora nos passos surpreendentes da evolução. Para esta leitura da evolução, jamais se realiza totalmente nas fulgurações dos sendos a plenitude do Ser, que permanece sempre preso e limitado pela sucessão*

*dos saltos qualitativos de novas essências*<sup>(4)</sup>. Se espécies animais permaneceram praticamente imutáveis durante milhões de anos, o *Homo Sapiens*, velho pelo menos de cem mil anos, criou a primeira grande cultura com tradição escrita há cerca de seis mil anos<sup>(5)</sup>, apesar de haver instrumentos fabricados pelo homem com dois milhões de anos, obras de arte com trinta mil anos e agricultura e criação de gado com dez mil. Comparada com estes números, a moderna civilização tecnológica apresenta o tempo contraído de trezentos anos mas suficiente para nos situar no limiar do holocausto<sup>(6)</sup>. Nas grandes culturas, que se estendem, normalmente, pelo espaço de três mil anos como a do Egíptio Antigo, a Hindú, a Chinesa e a nossa Greco-Latina e Europeia, há fenômenos epocais, surpreendentes e novos, marcados por criações e descobertas originais. Há transformações duradouras na cultura, novos continentes abertos não só na economia, na técnica e na grandeza do espaço mas também na compreensão de si mesmo, que são as grandes fulgurações culturais. A maior viragem na compreensão de si mesmo antes da Modernidade precedeu já a quinta centúria antes de Cristo com a nova experiência do profeta judeu, da filosofia grega, de Zoroasto e dos Upanishades, de Buda, do Taoísmo e da moral política de Confúcio. Pelo que tange a tradição grega, fulgem nessa altura os três grandes conceitos, que ainda hoje urdem a compreensão do Iluminismo: a teoria, a moral política e a arte<sup>(7)</sup>. Estas três fulgurações, ao mesmo tempo gregas e modernas, destacadas do fundo comum religioso, isolaram-se no seu perfec-

*cionismo insular e este cisma feriu os seus motivos orientadores — o verdadeiro, o bem, o belo e o sagrado, que, em vez de quatro modos centrípetos de aparecimento, se ignoraram mutuamente na estranheza da sua autonomia. Se as crises, em sentido negativo, significam interrupções do curso histórico normal, são fulgurações as crises em sentido positivo, que, à maneira de relâmpagos, rasgam caminhos inéditos e inauguram novos períodos históricos. Tais fulgurações tecem o tempo cairológico, heterogéneo e intensivo, em que acontecem os processos velozes de sínteses originais de linhas diferentes de desenvolvimento, que, em circunstâncias normais, se arrastariam por séculos. Sem os conteúdos originais das fulgurações da história, tudo se reduziria à inércia da replicação e da repetição insípidas<sup>(8)</sup>. Mudanças extensas e profundas são, para A. Toynbee, tempos perturbadores na vida de uma civilização, em que as instituições, os movimentos e as capacidades, que foram outrora centros irradiadores de cultura ou de civilização, invertem os papéis nas novas condições e suscitam mais problemas do que soluções, ameaçando a força e a integridade da sua matriz cultural. Não se abre, porém, como única saída a porta estreita da decadência spengleriana mas há possibilidades de transformação da cultura precedente, v.g., do Helenismo tardio ou do outono cultural da Idade Média em sínteses e combinações originais com centros de criação diferentes e diversamente situados<sup>(9)</sup>.*

*Estas mutações históricas não podem ser ignoradas pelo esforço científico e filosófico do homem*

*nem pela construção da Teologia, sempre dependente, aliás, não só de uma Epistemologia, que se deseja contemporânea e não anacrônica ou culturalmente morta<sup>(10)</sup>, mas também dos problemas vivos e inadiáveis da discussão filosófica séria e empenhada. As rupturas ou cesuras epocais são o reverso necessário das fulgurações da história, que, para além da fugacidade do efêmero, exhibe extensões estruturais de duração secular quase estagnada e conjunturais ou epocais, contrastantes pelos horizontes de compreensão, que iniciam. A conjuntura cultural rasga o campo em que os acontecimentos de um período determinado se podem interpretar e é precisamente esta conjuntura que apresenta semelhanças com o que hoje se chama modelo ou paradigma, pois o seu horizonte cultural de compreensão usa modelos para ordenar e compreender os acontecimentos<sup>(11)</sup>. O câmbio da época conjuntural, quando conscientemente assumido, desencadeia um novo horizonte cultural com seus modelos originais, que possibilitam um olhar diferente do homem sobre o mundo e justificam a expressão «mudança de paradigmas» sobre um fundo estrutural de alteração imperceptível. «Esta estrutura torna possível que interpretações oriundas de outros horizontes conjunturais de compreensão possam ainda ser acessíveis àqueles homens, que vivem numa época cultural diferente»<sup>(12)</sup>. Esta diferença entre estrutura profunda e conjuntura desloca para o campo das interpretações o «choque» das culturas, cujos horizontes de compreensão privilegiam, em virtude da diferença de paradigmas, determinados problemas, que nou-*

*tras épocas permaneciam periféricos, pois nenhuma época há que não ostente «manchas de cegueira» e «verdades esquecidas», postas em relevo noutra conjuntura cultural.*

*A transferência da perspectiva histórico-científica de Th. Kuhn<sup>(13)</sup> para os domínios da Filosofia e da Teologia é sempre invasão de continentes novos, onde as viragens epocais ou «continentais» excedem em profundidade, radicalidade e extensão as mudanças científicas de paradigmas por se localizarem nas regiões subliminares da vida e da existência humana<sup>(14)</sup>. O pressuposto da análise da mudança de paradigmas de Th. Kuhn é precisamente o desenvolvimento da ciência moderna, que abriu um novo «continuum» histórico, volvido torrão fértil de diferentes paradigmas científicos. Outra mudança marcada profundamente pelo advento da ciência denominou-se Iluminismo e avançou até ao séc. XX com o seu cortejo de paradigmas racionais e mecanicistas, românticos e organicistas, dialécticos e evolutivos, etc. A força do Iluminismo interferiu na génese de modelos com que a Teologia procurou responder a esta nova cultura, desde os modelos racionalistas de adaptação à Aufklaerung aos paradigmas anti-iluministas ou de ortodoxia transcendente, aos reformadores, progressistas, dialécticos ou aos revolucionários do séc. XX<sup>(15)</sup>. Hoje anuncia-se uma viragem epocal profunda, cujos sinais perturbadores enrugam o semblante dos dias que vivemos e nos desafiam para a criação de novos paradigmas. A ruptura da nossa época cifra-se, em primeiro lugar, na perda de poder e de influência da cultura*

*ocidental nas últimas décadas, pois, volvida a odisseia de quatrocentos anos, os poderes do mundo deixaram de ser exclusivamente europeus e, fora da esfera da influência da Europa, desenham-se outras formas económicas, políticas e culturais em centros diferentes de poder, de raízes mentais diferentes e com perspectivas peculiares de futuro. No entanto, continuam indeléveis no rosto diferente do extra-europeu os sulcos do Ocidente: a ciência, a tecnologia, a industrialização, os ideais sociais desde a democracia do séc. XVIII ao comunismo dos sécs. XIX e XX e o fascínio da super-abundância de bens de consumo. As sínteses extra-europeias destes elementos serão fulgurações diferentes das do Ocidente, que, por seu lado, inicia a experiência de uma época histórica completamente nova em que lhe está vedado centralizar em si e monopolizar os acontecimentos do futuro<sup>(16)</sup>. Na confessada superioridade do Ocidente ocultou-se a ambiguidade do legado transmitido, isto é, o poder criador e destruidor dos modos de realização da ciência, da tecnologia, da industrialização e dos ideais de sociedade saídos do velho continente. O que separa a nossa situação científico-técnico hodierna do mundo sonhado por Condorcet, Comte, Haeckel, Marx ou J. Dewey é que nos sentimos confrontados com a possibilidade da total aniquilação e, forçados a criar uma hermenêutica do perigo, só no terror compreendemos hoje o homem<sup>(17)</sup>. Alterou-se radicalmente a confiança nas fontes científico-técnicas e político-sociais da civilização europeia no nosso mundo ameaçado, cujo porvir se não pode já repre-*

*sentar, em franco contraste com a visão da realidade histórica e de futuro, que alimentou, desde o berço, a civilização moderna* (18). *Nesta mudança profunda, em que o declínio da crença no progresso segue o destino da morte iluminista da Metafísica e experiências paradigmáticas como a de Auschwitz mostram que é impossível pensar, ignorando as vítimas dos sistemas sem sujeito gerados na crise da Modernidade* (19), *a cultura ocidental não é telos nem a meta da cultura mundial mas uma das culturas do mundo solicitada ao encontro com as outras e capaz de as ouvir após longo tempo de império, pois o homem planetário é eminentemente policêntrico, devendo o substancialismo eurocêntrico diluir-se na relação ecuménica.*

*O conservadorismo de todas as formas de pensamento racional, teológico, eclesial e político teme sempre o novum, como alfobre indominável de incómodos negadores, herejes, revolucionários ou insurrectos. Quando ameaçado, o sistema segrega a «rabies» científica, filosófica e teológica e o poder reage repressivamente de modo exemplar através da polimorfia punitiva do ódio político ou da história sangrenta de herejes, de proveniência católica e até protestante. Este permanente obstáculo ao novo e ao diferente, a outro paradigma ou modelo, atingiu o seu paroxismo niilista na experiência infernal do outro, vivida na cegueira absoluta da diferença* (20).

*Pelo que respeita o domínio científico, a consciência do papel desempenhado pelo tipo de diferença, que é na ciência o paradigma, inaugura uma nova fase nas discussões epistemológicas contempo-*

râneas, para além do Positivismo Lógico e do Racionalismo Crítico, com real importância para as ciências humanas, a filosofia e a teologia, pois de modo novo se articulam as tradicionalmente separadas Ciências da Natureza e Ciências do Espírito. É impossível qualquer ciência sem dimensão hermenêutica ou horizonte de compreensão, pois nem nas Ciências da Natureza, como revelam os respectivos paradigmas, se pode eliminar o sujeito humano a favor do mito da pretensa objectividade absoluta. Os conhecimentos das Ciências da Natureza não valem por si mas apenas sob determinadas condições e perspectivas, como ensina hoje a Física após as «revoluções» da Teoria da Relatividade e da Mecânica Quântica. A reposição da história e do sujeito na raiz de todos os paradigmas científicos mostra a insuficiência quer do modelo de verificação do Neopositivismo Lógico quer do de falsificação da Lógica da Investigação de K. Popper. Por esta vertente essencial, o paradigma valoriza as diferenças originais e inauditas, que nutrem o novo na história da intersubjectividade do homem, religando, a partir da vida no mundo, a história, a sociologia e a teoria da ciência. Não é por verificação nem por mera falsificação que se originam novas hipóteses e teorias mesmo nas Ciências da Natureza mas pela substituição de um modelo explicativo até então vigente por um novo, segundo uma mudança não racionalmente prevista mas nem por isso irracional, mais revolucionária do que evolucionária, estudada pelo físico e historiador da ciência citado Th. Kuhn, que, em pouco tempo, se tornou um clássico da Epistemolo-

gia Contemporânea<sup>(21)</sup>. Já no séc. XVIII G. Christoph Lichtenberg, professor de Filosofia da Natureza em Goettingen, introduziu a expressão «paradigma» para designar determinado padrão fundamental de expliação e influiu profundamente em E. Mach e L. Wittgenstein, que se serviram da expressão no sentido de modelo filosófico orientador do pensamento por sendas já dadas e algumas vezes desajustadas. Deste modo, o termo entrou na discussão filosófica, sendo de modo especial analisado pelos discípulos de L. Wittgenstein e recebido no início dos anos cinquenta nos Estados Unidos da América, onde, por influência de J. Conant, senador honorário de Tuebingen e, mais tarde, Presidente da Universidade de Harvard, Th. Kuhn o consagrou definitivamente nos seus escritos<sup>(22)</sup>. Enquanto modelo de interpretação, de explicação ou de compreensão, paradigma pode ser definido com Th. Kuhn como «uma constelação total de convicções, valores, técnicas, etc., que são partilhadas pelos membros de uma dada comunidade»<sup>(23)</sup>. Aqui, a intersubjectividade é sempre histórica, pois na ciência e na filosofia é extremamente nocivo à compreensão histórica e à crítica racional o uso exclusivo das estruturas formais da sistemática lógica, que, longe de esgotarem a essência da razão, lhe velam a cristalização do saber ultrapassado e impedem a sua abertura a situações novas. Abertos para a vida histórica e social, os paradigmas mudam não apenas na sua configuração teórica mas também no sentido de convicções, valores, técnicas, etc., partilhados pelos membros de uma comunidade. Por-

*tanto, a compreensão só se realiza mediante a inclusão de paradigmas interpretativos e, por isso, é necessário inserir na Hermenêutica Clássica os novos modelos saídos, v.g., da discussão da problemática das relações entre teoria e praxis de J. Habermas e K.-O. Apel ou de Th. Kuhn e S. Toulmin. Há graduações do paradigma científico, filosófico e teológico, desde a altura envolvente do macromodelo, ao mesomodelo para problemas intermédios e ao micromodelo para as questões de pormenor. Por isso, pergunta com razão H. Kueng se, por correspondência análoga aos macromodelos ptolomaico, coperniciano, newtoniano e einsteiniano da Física, não haverá na Teologia e, por implicação, na Filosofia a sucessão de um macromodelo greco-alexandrino, de um latino-augustiniano, de um tomista medievo, de um reformador e de vários modernos<sup>(24)</sup>. A raiz desta sucessão, ao contrário de uma tópica invariante, é, por um lado, a realidade indefinível, que nos cerca, e, por outro, o perspectivismo do homem, que, só a partir de determinados pressupostos e dentro de certos limites, numa sucessão interminável de modelos e, portanto, de modo descontínuo, pode conhecer científica, filosófica e teologicamente o mistério, que nos rodeia. À condição humana não pertence a absolutização de qualquer modelo mas o pluralismo temporal, as diferenças históricas inelimináveis, em permanente crítica e busca, rumo a uma verdade cada vez maior<sup>(25)</sup>. Se a filosofia ou a ciência permanecesse no seu «estado normal» com os seus clássicos, os seus manuais e professores, crescendo por acumulação e desenvol-*

vimento orgânico do saber, resolvendo os seus problemas e enigmas com recusa de toda a mudança ou substituição do modelo de explicação, a novidade e a diferença jamais aflorariam aos espaços da ciência, da filosofia ou da teologia. Há, porém, rupturas no desenvolvimento orgânico do domínio científico, que indiciam crises do respectivo saber: no séc. XVI, a crise da Astronomia Ptolomaica, a que respondeu Copérnico, no séc. XVIII a da Química do flogisto e a nova formulação das bases desta ciência por Lavoisier e nos sécs. XIX e XX a crise da teoria do éter e a resposta da teoria da relatividade de Einstein. Também a história da Teologia se apresenta entrecortada de crises e dinamizada pela busca de novas formas e paradigmas: à situação crítica do Cristianismo nascente provocada pela expectativa frustrada do advento próximo do Reino de Deus respondeu o modelo que interpretava Cristo como o centro do tempo numa Igreja de longa duração; à crise de identidade gerada pela penetração no mundo helenista e pelo confronto com a teologia mítica e a-histórica do Gnosticismo respondeu o modelo do Logos joanino e helenístico da apologética do séc. II, o da teologia bíblica e histórica do séc. II e III (S. Ireneu) e sobretudo o macroparadigma de Clemente e Orígenes, forjado na reelaboração das tentativas gnósticas precedentes e no paralelo fecundo com a filosofia neoplatónica; no meio da crise do Império Romano, traça Agostinho<sup>(26)</sup> o macroparadigma da sua teologia determinado pela discussão com os donatistas, donde emanou a compreensão augustiniana e ocidental de Igreja e de

*sacramento, e pela crise pelagiana, em que se decidiu a teologia do pecado e da graça até à Reforma e ao Jansenismo; da crise do Augustinismo provocada pelo desenvolvimento e recepção das obras completas de Aristóteles nasceu a macroparadigma do teólogo mais moderno do séc. XIII—Tomás de Aquino— em que sai valorizada a razão, a natureza e a filosofia; da crise de uma Escolástica sistemática e especulativa, cada vez mais distante do texto bíblico e mais sensível às conclusões racionais do que às verdades fundamentais da fé e seu carácter existencial, nasceu o projecto reformador de M. Lutero, cristo- e bibliocêntrico, com a sua nova compreensão da palavra e da fé, da justiça de Deus e da justificação do homem<sup>(27)</sup>; da crise da ortodoxia protestante, que se pautava por um modelo teológico ancorado em estruturas filosóficas aristotélicas, procedeu a teologia histórico-crítica dos sécs. XVII e XVIII, que reclamou o seu estatuto de ciência quando dele fora privado o Aristotelismo e contra o Deísmo manteve a historicidade da fé cristã, resultando deste consórcio entre ciência moderna e história um paradigma crítico, que incluía a Bíblia na literatura geral, sujeitando-a aos mesmos processos de interpretação sem submissão a qualquer dogma<sup>(28)</sup>. Da impossibilidade de pensar a transcendência de Deus dentro da dicotomia conservador-liberal partiu K. Barth para a formulação da sua neo-ortodoxia e da teologia dialéctica, pois era para ele clara a não-identidade da fé cristã com uma experiência humana, que identificasse a Boa-Nova evangélica com valores e significados das formas*

*culturais do passado ou do presente. Para Barth, a história e a experiência humana colectiva surgiam como um cortejo absurdo de domínio e de exploração dos fracos pelos poderosos, quando o Deus do Velho e do Novo Testamento se revela na opção pelos fracos e pelos pobres e não pelos poderosos* (29).

*Como nas Ciências da Natureza, também na Teologia o advento do novo paradigma é precedido por um período de transição em que predomina a incerteza e se dilui a adesão ao modelo estabelecido, incapaz já de responder aos novos problemas postos pela viragem do horizonte histórico. No Concílio Vaticano II esteve patente a situação de transição da Teologia Católica: «As diferenças clássicas de escola entre Tomistas e Escotistas, Tomistas e Molinistas já não desempenharam qualquer papel e, em seu lugar, revelou-se toda uma série de novas posições teológicas concorrentes, que ainda hoje deixam vislumbrar como bastante incerto o futuro da Teologia Católica»* (30). *Em semelhante cadeia de fulgurações, mudam-se conceitos estabelecidos, deslocam-se normas e critérios, abalam-se teorias e métodos através de conhecidas lutas e polémicas históricas, sob pressupostos sócio-políticos e com efeitos ambivalentes sobre a sociedade e o poder. Basta evocar a concepção helenístico-cristã de paideia para as Igrejas Bizantinas, a doutrina das duas cidades de S. Agostinho para a Idade Média, a Eclesiologia tomista do primado da autoridade papal ou a nova compreensão luterana de justificação, de igreja e de sacramento para o mundo moderno. A mudança de*

*paradigmas no domínio científico, filosófico e teológico acontece através de dúvidas e perplexidades, sofre a influência de factores extra-científicos, de convicções religiosas e exige do sujeito uma transformação, cujo conteúdo complexo se pode traduzir pela palavra «conversão». As dificuldades e as possibilidades de uma «conversão» comunitária induzem-nos a ver na sucessão de paradigmas não apenas uma história de resistências, que pretendem absorver o novo ou então «arquivá-lo» mas também uma história esperançosa de recepções em que a tradição se articula com a inovação<sup>(31)</sup>.*

*A mudança histórica de paradigmas acorda naturalmente em nós o espectro do relativismo, que mais do que a ciência, preocupa a filosofia e, de modo especial, a teologia. O problema concentra-se na pergunta se a ruptura, em que assenta o paradigma, é tão radicalmente descontínua como uma nova «creatio ex nihilo» ou se, pelo contrário, subjaz a toda a história fulgurante de modelos e de diferenças uma unidade ou continuidade nos confins das ciências, nas raízes permanentes da filosofia ou na profundidade misteriosa da fé. Th. Kuhn reconhece que mesmo nas Ciências da Natureza continua o mesmo banco de dados, que apenas «são subsumidos sob o novo sistema de relações recíprocas»<sup>(32)</sup>, pois o trânsito, v.g., da mecânica newtoniana para a mecânica einsteiniana não acrescenta novos objectos ou conceitos mas apenas «uma deslocação da rede conceptual, através da qual os cientistas contemplan o mundo»<sup>(33)</sup>. É que realmente, por radicais que se afigurem as mutações, «o cientista, após uma*

*revolução, vê ainda o mesmo mundo», a sua linguagem e a maior parte dos aparelhos continuam os mesmos, embora anteriormente se tenham aplicado de outro modo<sup>(34)</sup>. Isto significa que a mudança de paradigmas jamais é tão perfeita como a expressão pode insinuar e que os paradigmas concorrentes não se escudam em imagens irredutíveis de mundo mas ocultam, sob a superfície de descontinuidades teóricas, uma continuidade subliminar e profunda. Por isso, é inadequada a linguagem que oponha sistematicamente uma visão absolutista a uma relativista, uma plena continuidade a uma total descontinuidade, a racionalidade pura à irracionalidade, a estabilidade perfeita de conceitos à mutabilidade conceptual, a evolução à revolução<sup>(35)</sup>. É pertinente a afirmação de Th. Kuhn de que a novidade pela novidade não é qualquer desideratum científico<sup>(36)</sup>, pois o problema nuclear estriba não na novidade isolada arrancada criativamente ao nada mas na reformulação da tradição à luz do novo paradigma ou numa novidade solidária e não narcísica. Surge-nos, deste modo, a questão primacial da verdade e da sua história estruturada segundo paradigmas, que se apresenta como continuidade descontínua, como, identidade nas diferenças ou unidade na multiplicidade de opostos e habita na raiz mais concreta e profunda da vida. Neste contexto, é possível ler a analogia do ser e da verdade como historicidade, a ocultação do excesso como o não-dito, que envolve todo o dizer e é esperança de futuro ou dimensão surpreendente e nova da mansão dos homens. É o excesso do ser e da verdade que desencadeia a rup-*

*tura e a mudança de modelos, semeia a descontinuidade e a oposição por fidelidade a si mesma e mantém a razão em permanente auto-transcendência. Este mesmo excesso, porém, impede as rupturas radicais e absurdas e o recalque pleno e absoluto do paradigma antigo, que continuará a fulgir na cintilação do novo, não fossem todos fulgurações do mesmo foco, cuja luminosidade é, para nós, também noite escura. Não só o evangelium se distingue, sem separação, dos paradigmas teológicos mas também o ser se diferencia, sem separação, dos modelos ou formulações epocais da filosofia, pois nos dois casos o pluralismo é sempre por causa da verdade e jamais contra ela.*

*A controvérsia localiza-se no interior da própria filosofia, pois as perguntas últimas, que a caracterizam, permanecem sempre abertas e alimentam um interminável diálogo histórico<sup>(37)</sup>. A experiência platónica da «gigantomaquia à volta do ser», potenciada no esforço de compreender o Bem para além do ser, a confissão aristotélica da perguntabilidade permanente do ser contribuem ainda hoje para a dilucidação do sentido da controvérsia instalada na essência da filosofia ou da impossibilidade de respostas definitivas. É que toda a resposta possível a uma pergunta supõe um horizonte não-dito, que vale como evidente, pois não é questionado na pergunta mas pode ser tematizado por um processo ilimitado de reflexão ulterior. Trata-se do horizonte do Inefável, «que se mostra», segundo a expressão de L. Wittgenstein<sup>(38)</sup>, mas no momento em que se objectiva na rede dos nossos conceitos e representa-*

*ções, deixa de ser evidência intocável para se tornar tema de controvérsia. Também na linguagem natural há um fundo silencioso de consenso quanto a evidências do ver comum, que serve de instância última de todo o discurso e, por isso, quem fala, quebra esse consenso fundamental e inaugura a controvérsia, ao dizer o indizível. Este fundo silencioso não é fixo no seu conteúdo: natural, histórico, recalcado, ostenta as marcas da repressão e da frustração e é, ao mesmo tempo, fonte de espontaneidade, criatividade e alegria. Jamais este fundo se pode objectivar em plenitude no discurso humano e, por isso, os diversos tipos de Hermenêutica distinguem-se segundo as linhas de abordagem da profundidade silenciosa do nosso ser<sup>(39)</sup>. Ao interpretar os modelos de discurso científico e filosófico, a filosofia pensa a diferença entre esses modelos e aquilo que neles é visado e não entra como elementos intrínseco do modo de compreender, isto é, pensa a verdade na dupla face de revelação e ocultação. Renovadas propostas da Filosofia Moderna tentarem pôr cobro à controvérsia na filosofia quer através de uma sequência de princípios evidentes (Descartes, Fichte, Husserl) quer de uma definitiva determinação dos limites do que é acessível à razão (Kant e Comte), quer por redução ao cálculo matemático («calculemus» de Leibniz) quer pelo ideal de uma linguagem rigorosa, que formule com precisão os problemas, impeça a intromissão de erros, justifique todas as decisões, conheça e elimine toda a diferença anômala<sup>(40)</sup>, como sonhou o ideal neopositivista. A filosofia, porém, reivindica, sob pena de sossobrar, a*

*abertura de um horizonte último inultrapassível e capaz de integrar os restantes. Sem esta exigência de radicalidade, os três macroparadigmas da Filosofia Ocidental — Ser, Consciência e Linguagem — abdicariam do seu «topos» filosófico para se dissolverem nos campos da Física, da Psicologia e da Linguística<sup>(41)</sup>. O horizonte filosófico intocável na sua diferença é pluralista e controverso não contra mas por causa da verdade e, neste sentido, sem «anarquia» ou conflito interpretativo, que rejeite o saber absoluto, extingue-se hoje a filosofia. A criatividade não se revela agora no gênio narcísico mas no pluralismo interpretativo, tão necessário em épocas de crise, como a dos estóicos quando reinterpretaram os mitos gregos e romanos, a dos teólogos cristãos quando desenvolveram a alegoria, a dos judeus e cristãos aquando da eclosão da consciência histórica, a de Schleiermacher, que, para obviar aos equívocos gerados pela distância relativa aos textos clássicos cavada pela ciência do séc. XVII e pela Aufklaerung, abriu portas aos processos histórico-críticos, a de H.-G. Gadamer, que viu a crise da razão autónoma do Iluminismo na ausência total de preconceitos e na sua atemporalidade, propondo a precompreensão do texto a interpretar e a história das suas influências. No séc. XX, nova eclosão de sentido se desenha não só nos grandes movimentos de libertação e na hermenêutica da suspeita, que os acompanha, justificada pelas desfigurações, v.g., do sexismo, do racismo, do classismo, mas também na crise do eurocentrismo e na concepção policêntrica do homem com o desejado advento de uma cultura plural ecuménica.*

*A permanência do antigo não rouba mas colabora na originalidade do paradigma novo e, por isso, é impossível pensarmos hoje a realidade sem a aceitação do nosso «reverso do espelho» ou da história da natureza desde Copérnico a Darwin e Einstein, sem a fulguração originalíssima da razão, da liberdade, da historicidade e da sociabilidade do homem estudadas nos diversos paradigmas tradicionais mas sobretudo nos da filosofia moderna e contemporânea, sem os modelos das diversas declarações dos direitos do homem e correlativa compreensão de estado, de sociedade e de igreja, sem as críticas aos modelos equívocos e manipuladores do sagrado assinadas por Feuerbach, Nietzsche, Marx e Freud, sem o estudo concreto e diferenciado do homem, que devemos, desde o séc. XIX, às Ciências Sociais e Humanas e sem os movimentos de libertação iniciados já no séc. XIX contra a existência de liberdades meramente formais e alargados depois à luta contra o sexismo, que discrimina a mulher, as estruturas sociais injustas, o racismo, o imperialismo e o colonialismo, que perpetuam a relação senhor-escravo<sup>(42)</sup>. A análise de todos estes paradigmas é inseparável de uma crítica, que separa e recolhe, integra e rejeita, por fidelidade à realidade imperiosa em que urge cooperar. Ao contrário da concepção otimista de H.-G. Gadamer, a tradição, apesar de tesouro, continua ambígua e ambivalente, dadas as distorções, ilusões e erros, de que é portadora e carece, portanto, de uma hermenêutica da suspeita, profundamente crítica, após as contribuições de Marx, Nietzsche e Freud. Sem a eliminação da*

*repressão e da ilusão, que distorcem, é impossível realizar, mesmo em teologia, o paradigma dialógico da hermenêutica de Gadamer, pois a «verdade» da obra fundamental deste autor<sup>(43)</sup>, sem crítica, permanece ambígua, necessitando da discussão e confronto dos paradigmas em conflito, como, aliás, o «método», entendido como o conjunto dos modelos científicos (histórico-estéticos, semióticos, estruturalistas e crítico-literários) que esclarecem o texto, de modo algum se opõe mas é pressuposto da tematização da «verdade»<sup>(44)</sup>. A hermenêutica da suspeita tornou-se hoje «hermenêutica do perigo» desenvolvida a partir do seu inspirador, W. Benjamin<sup>(45)</sup>. Porque a catástrofe de Auschwitz se reveste de carácter paradigmático, a sua rememoração tem de penetrar nas interpretações da verdade e do sentido, servindo assim uma praxis transformadora, que rejeite a apatia das interpretações idealistas e neutras e a sua insensibilidade perante o cortejo de vítimas de paradigmas e sistemas, que semeiam catástrofes na história<sup>(46)</sup>. O perigo, que nos espreita, agiganta-se com a possibilidade do holocausto nuclear, da destruição da natureza e da desumanização total do homem<sup>(47)</sup> e, por isso, a «hermenêutica do perigo» é implacavelmente crítica perante todos os paradigmas, que possam realizar em prática total o teorizado pelo «Niilismo Europeu»<sup>(48)</sup>.*

*A humanização de todo o acto científico iniciada pela inclusão do sujeito na estrutura da própria ciência é a superação da dicotomia, que, desde a separação cartesiana entre «res cogitans» e «res extensa», sujeita e objecto, perseguiu o conceito oci-*

dental de ciência da natureza e se traduziu na oposição entre concepção axiologicamente neutra de racionalidade científica e decisão axiológica pre-racional. A realidade de «revolução científicas» com a inclusão do sujeito humano é a crítica à dicotomia, que situou numa objectividade pura ou numa razão abstracta os métodos a-históricos das Ciências da Natureza e remeteu para a subjectividade a irracionalidade dos valores. Após a crise do Positivismo e do Empirismo Lógico, a teoria do conhecimento de K. Popper «sem sujeito cognoscente» é uma última tentativa para salvar a dicotomia<sup>(49)</sup>, embora noutras obras Popper procure aduzir razões para a sua crença pretensamente irracional na razão e conceda que decisões podem ser racionais<sup>(50)</sup>. Generaliza-se a opinião de que a racionalidade se não pode definir apenas por processos matemáticos, lógicos ou científico-naturais e de que mesmo nestes domínios a razão não pode prescindir da praxis da comunidade dos investigadores, pois, parafraseando K. Goedel<sup>(51)</sup>, as teorias enquanto sistemas lógico-formais são ou incompletas e consistentes ou completas e inconsistentes, sendo impossível um sistema fechado e coerente. A praxis intersubjectiva e o diálogo interminável de perguntas e respostas condicionam, como pressuposto constante, toda a objectividade da verdade da ciência. Esta praxis comunitária da razão debate-se sempre entre o limite e a abertura a outras perguntas e críticas e semelhante tensão entre limitação e abertura não é um processo automático garantido, pois a liberdade e a verdade são essenciais à praxis intersubjectiva da razão, ape-

sar de sempre ameaçadas pelo mito do êxito ou consciência ideológica da posse de respostas definitivas a todas as perguntas e críticas<sup>(52)</sup>.

H.-G. Gadamer pretende também edificar a *Hermenêutica no chão da praxis* «enquanto comportamento e acção solidários»<sup>(53)</sup> e «contexto de acordos recíprocos»<sup>(54)</sup> mas sem um confronto dialéctico com a realidade a *Hermenêutica*, por mais que se confesse praxística, corre o perigo de se fechar num conceptualismo transcendental ou idealista ou no ideal puro de um diálogo livre e ocioso perante um mundo real de opressão e sem qualquer intervenção nos conflitos latentes de valor e na teia complexa do poder. É insuficiente uma dialéctica que apenas introduza modificações na reflexão transcendental e idealista ou nas condições teóricas da ciência e da tecnologia e não defende a urgência do imperativo ético e histórico de transformar as situações concretas da vida. A ideia reguladora da ética da comunidade ideal de comunicação de K.-O. Apel<sup>(55)</sup> seria apenas uma versão mais formal da «dialéctica de pergunta e resposta» de H.-G. Gadamer, pois a ambos faltaria o empenho dialéctico na realidade concreta. Neste sentido, entre a racionalidade dos meios das ciências empíricas e das tecnologias e as estruturas da acção de J. Habermas não haveria aquela dialéctica viva e concreta, que eliminasse as dicotomias oriundas do binómio moderno sujeito-objecto<sup>(56)</sup>. Portanto, a discussão séria com a filosofia positivista das Ciências da Natureza e da Técnica, numa fase pós-empírica, tem de acentuar a praxis da comunidade de sujeitos, que intersubjecti-

vamente cria estruturas e paradigmas, que modelam a interpretação e a transformação da natureza e não foram ainda objecto da análise da Hermenêutica nem da Teoria Crítica da Sociedade e da História. Esta vinculação indissolúvel entre praxis da comunidade científica e estrutura ou modelo, que supera a dicotomia sujeito-objecto, acompanha todos os níveis de constituição intersubjectiva de todas as ciências. As contradições provocadas na racionalidade sem sujeito dos sistemas sociais quando em paralelo com a atitude valorativa da vida quotidiana reproduzem-se dentro dos sistemas da mesma racionalidade, onde o sujeito permanece vivo, apesar de reprimido. Com a libertação do cientista pretende-se a emancipação de todos os sujeitos presos da coacção da regularidade causal ou de estruturas ignoradas e ainda não assumidas, visada pela hermenêutica da suspeita ou, noutras terminologia, por uma hermenêutica compensada pela acção terapêutica e crítica da dialéctica<sup>(57)</sup>. A dicotomia ciência-ideologia, fundada na lei dos três estádios de A. Comte e reactivada na dicotomia «sociedades industrializadas» — «sociedades tradicionais», não resiste a uma crítica, que descubra nos sistemas ou paradigmas da ciência e da tecnologia a infiltração de estruturas mentais que pretendam justificar os interesses privados de grupos hegemónicos, quer apresentando-os como pretensamente universais, quer negando ou mudando as suas contradições, quer objectivando de tal forma as condições históricas que esses interesses pareçam naturais. A ideologia seria uma falsa intersubjectividade ou a eliminação

*de sujeitos autênticos dos sistemas e paradigmas da razão. Isto, porém, não significa de modo algum que toda a universalização seja necessariamente parcial e ideológica, incluindo o interesse da razão por si mesma, como pensa o anarquismo epistemológico de P. Feyerabend, porque a razão é, por essência, crítica das suas próprias objectivações, sistemas e paradigmas e nunca totalmente identificada com as redes estruturais, que tece, o que é olvidado tanto pelo absolutismo como pelo anarquismo da razão<sup>(58)</sup>. Este excesso ou instância crítica da razão, que se revela na praxis interminável de formular sempre perguntas relevantes e de renovar os sujeitos e os paradigmas no espaço comunitário, em que a razão se realiza na co-responsabilização, transcende a falsa segurança do Positivismo e do Idealismo e das respectivas leituras dos interesses de comunidades científicas, que deformam e desumanizam a razão, coagindo-a ao reino exclusivo dos factos ou aos voos abstractos das teorias desencarnadas e tornando-a, num e noutro caso, terreno indefeso de explorações ideológicas. É na intersubjectividade humana sem exclusões que se funda a intersubjectividade científica e, por isso, «a filosofia da ciência ou meta-ciência debate-se com a imensa tarefa de desenvolver a praxis colaborante de interacção comunicativa não só entre Ciências da Natureza e outras disciplinas científicas mas também entre estas e todas as outras formas de praxis racional, que se realizam no mundo humano da vida»<sup>(59)</sup>. Não é na idealização do espiritualismo angélico, na exclusão positivista do sujeito, nas construções egocêntricas*

*da Modernidade ou na anemia do axiologicamente neutro mas numa ontologia da diferença e numa ética da intersubjectividade<sup>(60)</sup> que devem mergulhar raízes os novos paradigmas de uma actual e futura Teoria da Ciência.*

*Como no «sistema» de Goedel, também na Teoria da Ciência o novo paradigma não é completo e coerente como se fosse a realização teórica monista e absoluta da racionalidade, que tudo articulasse sem fissuras, dedutiva ou indutivamente. Apesar deste perspectivismo, não é lícito concluir do novo paradigma um relativismo irracional ou um anarquismo incoerente, pois tal conclusão é «filha contestatária» do pressuposto de uma racionalidade plena, coerente e exaustiva. Em vez do absolutismo e do anarquismo epistemológicos, é proposta, nesta fase pós-empírica da ciência, a praxis da teorização dentro de comunidades científicas e a interdisciplinaridade entre estas comunidades que, empenhadas na investigação empírica, hermenêutica e/ou dialéctica, estabelecem relações coerentes mas sempre incompletas não só entre si mas também entre a praxis da teorização e todas formas de prática racional. Neste perspectivismo do incompleto radica o pluralismo e as crises daí decorrentes são, em primeiro lugar, crises dos sujeitos e das instituições, que, ao expurgarem a praxis racional do seu dinamismo formulador de perguntas novas e pertinentes, se prendem de distorções ideológicas, a cujo serviço se colocam as dicotomias da objectividade e subjectividade, do sistema e mundo da vida, da burocracia e autonomia, da análise e narração, da tecnologia e*

*arte, da indústria e ambiente, da ciência e moral, da verdade e liberdade* (61).

*Perspectivismo do incompleto, coerência, pluralismo e crise acompanham a razão humana desde a ciência à Teologia. Por isso, na formulação de J. B. Metz, «a mui propalada crise de identidade do Cristianismo não é, em primeiro lugar, uma crise da sua mensagem mas uma crise dos seus sujeitos e instituições»* (62). *De facto, os grandes mestres ateus da suspeição e seus discípulos hodiernos não distinguem o religioso da sua polimorfia histórica, confundindo a recusa da religião com a recusa das instituições religiosas, a recusa do Cristianismo com a recusa da Cristandade, a recusa de Deus com a recusa das igrejas. Hoje a suspeita pode recair sobre a actividade e a estrutura, o sujeito e a instituição onde quer que se encontrem: não só sobre a ideologia enquanto contraposta à ciência, como pensaram, v.g., Marx, Nietzsche e Freud, pois também a comunidade científica pode ser ideológica, mas também sobre o processo de secularismo enquanto via única de emancipação, como opinaram, v. g., Comte, Feuerbach, S. Mill, Marx, pois em muitas formas de Teologia da Libertação os reprimidos e as não-pessoas buscam no Evangelho a dignidade e a liberdade, que lhes são negadas* (63), *não só sobre o sacralismo, legitimador das formas de poder de elites eclesiásticas e leigas mas também sobre o secularismo, que remete o sagrado para o domínio privado ou o converte em resíduo pré-histórico de sociedades tradicionais, olvidando que todo o sistema de símbolos, ideias ou social se pode tornar*

ideológico. *A razão não pode avançar pura e abstracta mas intersubjectiva, heterocêntrica e solidária de preferência com as vítimas inocentes da história, o que, na sequência das investigações da Escola de Frankfurt e de K.-O. Apel, alcançou expressão significativa em obras de teologia*<sup>(64)</sup>. Daí, a insuficiência da dicotomia conservador-liberal para uma razão, que se reconhece crítica na ciência, na filosofia e na teologia. Pelo que diz respeito a esta última, o espírito conservador identifica a fé cristã com formas pretéritas da escolástica católica e protestante e o liberal prefere reduzi-la a matrizes de valores culturais e morais da Modernidade, segundo o estilo do Liberalismo Protestante e do Modernismo Católico, sendo nos dois modelos esquecido o potencial crítico da tradição da fé. Se a ciência e a religião podem ser ideologicamente desvirtuadas, se no secularismo como no sacralismo há um poder desumanizador, a única via será a de uma crítica radical, que preserve o religioso autêntico e distinga a verdade na ciência, não através de mediações completas e coerentes, que são ilusórias como a hegeliana, a conservadora, a liberal ou a cientista, mas por meio de paradigmas incompletos, coerentes e plurais, de acordo com o modo humano, concreto e histórico de estar na verdade<sup>(65)</sup>. A mediação hermenêutica nas filosofias e nas teologias, que respeitem a diferença entre a razão, a experiência humana, as matrizes culturais e o não-Idêntico ou Outro, que as transcende embora nelas se diga sem perder a sua indizibilidade, é praticada em obras de pensadores contemporâneos desde R. Bultmann, P.

*Tillich a K. Rahner, E. Schillebeeckx, W. Pannenberg e outros num pluralismo por amor da verdade, sem a miragem do absolutismo conservador nem a ilusão do anarquismo caótico* (66).

*A Hermenêutica não pode ignorar as grandes experiências negativas das histórias. A experiência privilegiada da Teologia Política* (67) *e da Teologia da Libertação* (68) *é a experiência das vítimas semeadas na história pelos abusos do poder do homem e que na sua profundidade silenciosa está referida à experiência da cruz, da morte e da ressurreição de Cristo, cuja rememoração é indissociável da solidariedade com todas as vítimas da humanidade e da esperança na sua libertação. As histórias do Antigo e do Novo Testamento, como também as do povo judeu e cristão, estão povoadas de inversões ideológicas, em que os sistemas religiosos legitimam os abusos do poder* (69) *e, por isso, o reino concreto anunciado na opção de Deus pelos pobres e impotentes, como diria K. Barth, não é, de certo, o melhor de todos os mundos possíveis. Pelas teologias da libertação perpassa uma aguda consciência paradoxal e dialéctica de que o Cristianismo se objectivou de facto em estruturas corrosivas e de que esta não é a identidade profunda da fé, que exige, a partir do mistério de Cristo, a solidariedade libertadora do pobre e do oprimido, que do estatuto anónimo do objecto ascenda a uma intersubjectividade com rosto. Esta consciência dialéctica recusa a evasão ilusória para o mundo do puro e do abstracto e, inserida na impureza da religião, é frontalmente crítica e praxística por fidelidade à própria*

*fé e um apelo constante à razão para que se liberte das tortuosidades de formas modernas de cientismo, onde o saber, ao desumanizar-se, se tornou poder acumulado sob o fantasma do medo. Nesta experiência do obstáculo e valor, tecida de contradições sociais, intelectuais, morais e religiosas manifesta-se um poder dialéctico e crítico, que articula a tradição da fé com a história moderna da liberdade e do sofrimento humanos. Os modelos conservadores e liberais, sem consciência desta força crítica, são sistemas de identidade ao serviço do status quo e parecem olvidar que o caminho para o Mistério Divino se rasga através das críticas aos ídolos do poder e da solidariedade com suas vítimas e não numa leitura ingénua e inocente da imediatidade das coisas.*

*Por positivos que tenham sido os projectos e os paradigmas de homem como respostas à pergunta do sentido humano da vida, uma distância crítica separa o interrogado da positividade das respostas, isto é, o humano comum e universal transcende a tematização positiva das respostas, embora esta negatividade seja expressão de um horizonte silencioso de sentido positivo<sup>(70)</sup>. No pluralismo das respostas nota-se a preocupação de realizar o «humanum» ameaçado e, por isso, só numa hermenêutica do perigo se tornam inteligíveis as respostas às ameaças, que pesam sobre nós. Na raiz de todos os projectos positivos de realização do homem está uma pré-compreensão universal constituída pela negatividade crítica ou dialéctica negativa, que, além de subtrair o homem ao poder do homem, é praxis esperançosa da sua realização numa esfera, que nos*

*transcende. Não podemos falar de um vago ideal de humanidade mas do homem ameaçado, a cuja volta se forma o cordão da solidariedade, pois o que nos é dado, é o valor absoluto obstaculado e a revolta contra o obstáculo, é a experiência do aviltamento e da luta incondicional pela sua eliminação, pois na negatividade se oferece a unidade, de que a positividade dos nossos projectos só traça fragmentos. «Na nossa sociedade pluralista, a negatividade é, deste modo, a forma mediadora daquilo, que universal e conjuntamente podemos experienciar»<sup>(71)</sup> e esta pré-compreensão dialéctica e crítica é condição de possibilidade do discurso sobre o Deus do Evangelho, pois o Reino de Deus correlaciona-se com a experiência contrastante de o homem estar permanentemente ameaçado e de procurar resistir a esta ameaça mediante a busca de um «humanum», que não está no seu poder<sup>(72)</sup>. A negatividade sem referência à positividade de uma unidade de valor transracional é a base em que se movimenta o Racionalismo Crítico de K. Popper, quando este considera a história despida de sentido. Não há, para Popper, qualquer história da humanidade mas apenas uma «história do poder político», que não passa «da história do crime internacional e do genocídio». Há, porém, uma história concreta, uma experiência humana de todos os tempos, cujos episódios são histórias de sofrimento: é «a vida do homem individual esquecido e desconhecido; a sua tristeza, a sua alegria, o seu sofrimento e a sua morte — eis o conteúdo real da experiência humana em todos os tempos»<sup>(73)</sup>. Na terminologia de J.-P. Sartre, o homem como «l'être*

*qui projecte d'être Dieu»<sup>(74)</sup>, é o fracasso vivo de toda a história e do seu projecto fundamental, dada a ausência de Deus no mundo exterior, na consciência humana, no outro e na sociedade<sup>(75)</sup>. Se houvesse apenas experiência do sem-sentido na vida individual, social ou eclesial, seria ilusória a exigência de ser-no-mundo, pois afigurar-se-ia ilógica e absurda toda a tentativa de conciliação. Não podemos encerrar o homem na exclusividade da dialéctica negativa, porque esta não é possível nem compreensível sem a confiança numa plenitude de sentido, que de algum modo visita o campo prático da experiência humana, quando nos empenhamos generosamente e sem temer a morte na vida, que vale a pena viver. As nossas inegáveis experiências individuais de sentido são traços ou fulgurações da plenitude universal de sentido da vida humana, que, embora inexpresso, alimenta a oposição crítica e a dialéctica negativa e impede o suicídio e a queda no quietismo do absurdo ou na dinâmica sem sentido de Sísifo. A confiança originária no primado do sentido e do valor sobre a injustiça e o mal, que corroem a história humana, funda o cuidado pelo homem e a radical oposição a toda a espécie de degradação e coafirma, no ponto de vista bíblico, a dádiva do acto criador, miticamente descrito como o combate contra o caos original, o Leviathan, o animal primitivo da desordem e do mal<sup>(76)</sup>. Na raiz da confiança originária há a experiência da recepção do valor gratuito que chega, independentemente de qualquer necessidade e precedendo toda a função, há a experiência gratificante do que vale por si e*

*transcende o domínio das funções e da utilidade. Esta experiência do que vale sem condições, antes de qualquer utilidade ou função, é a de um excesso, que negativamente conhecemos na destruição e aviltamento do homem e mediata e imperfeitamente na positividade fragmentária das nossas fulgurações de sentido e implicitamente na ortopraxis do nosso total e incondicionado empenhamento na humanização plena da sociedade e da história.*

*A experiência hermenêutica e dialéctica abre-nos a via do abismo do não-Idêntico, do Diferente, do Outro, que preside às diferenças, às fulgurações e aos paradigmas. Neste horizonte de confiança e de suspeita, de afirmação e de negação, de abandono e de crítica pode ler-se a diferença heideggeriana e o «pensamento novo» da Filosofia Dialógica. O esquecimento do ser caracteriza, para Heidegger, a Metafísica, cuja destruição é condição essencial para se ascender à rememoração do ser e à formulação da diferença ontológica<sup>(71)</sup>. A Metafísica desde Platão pensara o ser como o sendo mais universal e elevado numa continuidade ôntica mas nunca a diferença enquanto diferença ou o ser como diferença e, por isso, a tensão sujeito-objecto, como relação de sendos, é imanente ao tipo de representação metafísica. No impensado da Metafísica, que é a diferença ontológica, a Diferença, como fundamento sem fundo, deixa ser a diferença ser-sendo, a Diferença é o Nada, que originariamente é o mesmo que o Ser, é o outro relativamente ao sendo ou o «Não do sendo». Heidegger fala também do Ser, usando o termo clássico de «mesmidade» ou identidade: «Con-*

*tudo, o Ser — que é o Ser? É ele mesmo. O pensamento futuro deve aprender a experienciar e a dizer isto» (78). O sentido de «ele mesmo» pode receber um reforço interpretativo se, com M. Mueller, o relacionarmos com a dupla redacção, aparentemente contraditória, da seguinte frase do posfácio de «Que é a Metafísica?»: na quarta edição afirma-se «que porventura o Ser é sem o sendo» e na quinta edição «que jamais o Ser é sem o sendo». Esta discrepância poder-se-ia resolver com uma dupla distinção do sentido de ser: enquanto diferença, que, à maneira de perfeição pura, contém em si todas as diferenças e todos os diferentes, o Ser não consente nada de exterior a si nem qualquer tipo de carência mas é a história da própria diferenciação ou da ruptura originária do Ser e dos sendos, mantendo-se acima e antes desta mesma ruptura, como «Ereignis» e «decisão». Neste sentido, o Ser é sem o sendo e precede todos os polos da sua diferenciação, como origem de toda e qualquer dualidade. Se, pelo contrário, o Ser for considerado como polo ou o «outro», contraposto ao sendo, então o Ser necessita do sendo e jamais pode ser sem ele (79). A partir desta mesmidade e diferença impensadas da Metafísica, o Ser é livre perante o homem, a sua história difere da história dos sendos e da sua correspondência ao advento da verdade do Ser e processa-se segundo mudanças, que são as possibilidades epocais e as viragens históricas do pensamento essencial. Esta ontologia, é desde Ser e Tempo fenomenológica e «o sendo metódico da descrição fenomenológica é a interpretação», isto é o «λόγος da Fenomenologia*

do ser-aí tem o carácter de ἑρμηνεύειν, pelo qual se anuncia a compreensão de ser integrante do ser-aí, o sentido autêntico de ser e as estruturas fundamentais do seu próprio ser. Fenomenologia do ser-aí é Hermenêutica no sentido original da palavra, que designa a tarefa da interpretação»<sup>(80)</sup>. Uma hermenêutica das mudanças epocais do Ser como diferença está patente na concepção das relações entre filosofia e mudança da sociedade exposta por Heidegger na entrevista concedida por ocasião do seu octogésimo aniversário. Lembra Heidegger que «a pergunta pela exigência da mudança de mundo remete para uma frase muito citada de Karl Marx de 'Teses sobre Feuerbach':... Os filósofos interpretaram o mundo apenas de modos diversos; trata-se de o mudar». A K. Marx passa despercebido, neste texto e sua seqüência, «que uma mudança de mundo pressupõe uma mudança da representação de mundo e que uma representação de mundo apenas se alcança por uma interpretação suficiente do mundo». Para Heidegger, Marx apoia-se em determinada interpretação de mundo, que não fundamentou, para exigir a sua transformação. «Dá a impressão de falar decididamente contra a filosofia, quando na segunda parte da frase é pressuposta, embora de modo inexpresso, a exigência de uma filosofia»<sup>(81)</sup>. É para Heidegger um grande equívoco acusar a sua filosofia de abandono das preocupações, necessidades e esperanças da condição humana em virtude da exclusiva concentração no ser. «É que a pergunta pelo ser e o seu desenvolvimento pressupõem uma interpretação do ser-aí, isto é, uma

*determinação da essência do homem. Em rigor, o meu pensamento fundamental é que o ser ou a abertura do ser precisa do homem e que inversamente o homem é somente homem, na medida em que permanece na abertura do ser... Não se pode perguntar pelo ser sem perguntar pela essência do homem»*<sup>(82)</sup>. Heidegger não apresenta, por isso, qualquer resposta definitiva à pergunta pelo ser. A sua tentativa de repor a «gigantomaquia» à volta do ser tem por fim poder ouvir a pergunta do ser e expor-se a ela. «Isto, porém, só pode acontecer, quando for reconhecido e posto em relevo o carácter da historicidade do ser, que possibilita a pergunta autêntica que nos é dirigida e que provoca, antes de mais, a nossa pergunta por ele (o ser)». Assim, a pergunta do ser (genitivo subjectivo) interpela o homem como seu destinatário e funda a pergunta do ser no sentido do genitivo objectivo. A historicidade é o meio, em que se realiza este perguntar duplo e não a resposta, que nasce como experiência a partir desta dupla face do perguntar e jamais se pode identificar cabalmente com o ser<sup>(83)</sup>. Daí, a hermenêutica da interrogação simultânea do ser e do homem nas mudanças e vicissitudes surpreendentes da história.

A crise do egocentrismo moderno tornou-se húmus fértil de espaços de dialógica, onde os problemas da relação e da comunicação, da identidade e da diferença, da unidade e da pluralidade, do dito e do não-dito se inscrevem com desusado relevo. Para a sensibilidade dialógica, a linguagem, pela relação entre falante e ouvinte, é claridade aberta sobre a obscuridade, que anuncia o novo e diferente. A

*relação linguística enriquece-se com uma triplíce diferença: a singular do falante e do ouvinte, a colectiva do grupo e a comum da linguagem, que difere historicamente segundo amplas unidades epocais, irreversíveis e indeduzíveis de formas históricas precedentes mas partilhadas pelas diferenças singulares e de grupo de cada época. Nestas condições se diz a verdade, que necessita, para seu desvelamento, de formas diferentes e novas, de outros mundos historicamente singularizados e da diferença individual e colectiva dos homens. Respeitar a diferença em todas as suas dimensões é conservar viva a sensibilidade para o referente ou para aquilo, que só se diz e acontece, diferindo sincronica e diacronicamente, só é na multiplicidade e, em vez da eliminação, exige a correspondência das diferenças no mesmo espaço linguístico ou inter-linguístico e nunca uma irracional disseminação caótica<sup>(84)</sup>. A reivindicação da diferença perante o imperialismo do eu da filosofia transcendental e o anonimato do colectivismo impôs a relação dialógica como categoria principal da Antropologia Filosófica e da denominada «Ontologia Social»<sup>(85)</sup>. Já se realçaram os motivos dialógicos na Fenomenologia, desde a intersubjectividade e a intropatia de Husserl, a percepção do estranho e o sentimento de identificação em M. Scheler até à fenomenologia da percepção de M. Ponty e à fenomenologia do encontro de F. J. J. Buytendijk<sup>(86)</sup>. Na mesma intenção se investigou a ontologia social imanente ao ser-no-mundo de Heidegger, à comunicação de K. Jaspers ou ao ser-no-mundo-com-outros de K. Loewith<sup>(87)</sup>. Foi, porém, no floresci-*

mento filosófico e teológico após a Primeira Grande Guerra Mundial que se gerou um «pensamento novo», alicerçado na experiência bíblica de homem, com expoentes como M. Buber, H. Cohen, F. Rosenzweig, F. Ebner, E. Levinas, etc., a que se juntaram teólogos protestantes como F. Gogarten, F. Brunner, K. Barth e outros e, mais tarde, teólogos católicos como K. Rahner, M. Schmaus, E. Schillebeeckx, O. Semmelroth, R. Guardini, etc.<sup>(88)</sup>. Não admira que, neste clima, os problemas do «*primum relationis*», da alteridade pessoal, da interlocução, da comunicação, do diálogo e da diferença apareçam aprofundados e discutidos em sucessivas obras de investigação filosófica<sup>(89)</sup>.

Para o pensamento dialógico, o homem não é a consciência pura nem o eu infinito do Idealismo mas o eu concreto e limitado, que fala e o tu como seu horizonte transcendente, é um ser que não é demiurgo do mundo e, por isso, a primeira categoria que o define, não é a constituição mas a da correlação, que assegura o pluralismo e o «*empirismo absoluto*» da realidade. Foi esta correlação e reciprocidade humanas, que o pensamento dialógico considerou ausentes das concepções contemporâneas de homem e M. Buber promoveu a problema por excelência da sua ontologia<sup>(90)</sup>. Na constituição principal do homem está um distanciamento originário e uma relação primordial, que o distinguem do simples animal, pois é privilégio exclusivo do homem poder não só distanciar-se do mundo e referir-se a este, realizando-o como esfera de objectos, de utensílios e de obras de arte mas também poder manter a

*distância o outro homem, reconhecendo-lhe autonomia e alteridade na plenitude dialógica da aceitação, afirmação e confirmação* <sup>(91)</sup>. Por isso, o eu não é uma substância, que, por definição, de nada de exterior necessitasse para a sua existência, mas é, por essência, relação ao outro e ao mundo dos objectos, é a realidade inter-humana, que precede o colectivismo impessoal e se realiza no encontro paradigmático em que dois homens se experienciam como participantes do mesmo processo de vida autêntica e verdadeira e jamais como objectos <sup>(92)</sup>. Porque são ambos dialógicos, homem e linguagem coincidem na sua estrutura profunda de comunhão, que é mistério de realidade, reciprocidade fluente, unidade na dualidade e na tensão da corrente inter-humana <sup>(93)</sup>. Daí, a importância do escrito *Eu e Tu* (1923) quanto à elaboração dos dois binómios «eu-tu» e «eu-isso», que são expressões-chave da realidade <sup>(94)</sup>, em que a «res cogitans» e a «res extensa» de Descartes, superadas no seu substancialismo, cedem o lugar à relação entre estas duas espécies de encontro, que determinam o sentido do ser. Para M. Buber, todas as grandes culturas repousam num encontro original, como o de Moisés no Monte Sinai. Uma vez perdida a relação a este centro, esfuma-se a liberdade e sossobra o tu, prevalece a programação e o colectivismo e a cultura degenera num mundo de objectos, dominado pela causalidade, a utilidade e o pragmatismo económico <sup>(95)</sup>. A categoria do «nós» introduzida por Buber abrange várias pessoas unidas entre si pela relação essencial da mesmidade e da responsabilização e em corres-

*pondência com o Tu primordial e destrói-se sempre que um indivíduo ambicioso domina o grupo ou dele se aproveita ao sabor dos seus interesses. Em respostas a objecções recolhidas por P. A. Schlipp-M. Friedmann, Buber insiste na função capital da relação, pois só nesta é que o companheiro é «o meu tu, fora da relação entre nós não existe este tu», o que não significa qualquer identificação entre eu e tu mas apenas que as diferenças pessoais dos interlocutores só pela relação autêntica se constituem eu e tu, respectivamente<sup>(96)</sup> e que, uma vez alterada essa relação, a pessoa do outro se converte no objecto da relação eu-isso.*

*Pela sua origem bíblica e judaica, a Dialógica Contemporânea privilegiou a dimensão do homem com outros homens, implícita no sentido correcto da ideia de povo e instituída pelo próprio Deus. Na Antropologia de H. Cohen, a perspectiva individualista cede o lugar ao ser-com-outros, o estranho é próximo e irmão, a Ética é social e a consciência do homem com outros homens é solidária do seu bem-estar e sofrimento, da sua pobreza e riqueza, que se não podem desvincular do bem e do mal. Na Sociologia de G. Simmel, que antecipou alguns temas da Dialógica de Buber<sup>(97)</sup>, aparecem motivos, onde a relação é categoria fundamental: a simultaneidade da autonomia radical e da relação do eu ao tu, a fidelidade e a gratidão, o significado da dádiva, a confiança como categoria básica do comportamento humano, o olhar mútuo como forma suprema da concreção da imediatidade e da reciprocidade dialógicas<sup>(98)</sup>. Por seu lado, F. Rosenzweig explora,*

*como centro do novo pensamento dialógico, a categoria de confiança no próximo e no futuro em oposição ao círculo fechado da angústia da filosofia da existência<sup>(99)</sup>. Para ele, o pensamento já não é intemporal mas acontece no tempo, é linguagem que se fala e neste pensamento falado manifesta-se o ser. A revelação do ser necessita do diálogo e da sua novidade e diferença temporal para nele aparecer como pura dádiva. A clareira do ser é em Rosenzweig a linguagem dialógica sempre nova, diferente e viva no encontro e, por isso, o pensamento real jamais pode ser intemporal nem prescindir da relação à positividade do outro. O «pensamento novo» distingue-se do antigo pelas suas dimensões de alteridade e de temporalidade, de linguagem e de história, pela consciência da pluralidade de mundos históricos e da sua compreensão e pela promoção da realidade da diferença e da relação à densidade misteriosa do ser como diferir<sup>(100)</sup>.*

*O fascínio da identidade e da diferença dinamiza a construção da Metafísica heterocêntrica de G. Marcel, assente na presença intersubjectiva e comunitária, que a filosofia monádica pretende exorcizar e egoisticamente diluir, e na consciência da unidade subjacente, que nos religa a todos os outros seres e desperta em nós o cuidado do ser<sup>(101)</sup>. Nesta concepção, o domínio da representação conducente a negatividades como a idolatria e a «morte de Deus»<sup>(102)</sup>, não é o do ser, que é excesso, dádiva e presença, prefiguradores de um dar insondável, cujas raízes se perdem no Nada misterioso, v.g., da Teologia Negativa e dos místicos cristãos e de outras religiões<sup>(103)</sup>.*

*A recusa da linguagem do ser, da essência e do sendo para dizer o outro é em E. Levinas a eliminação de um macroparadigma ocidental dominante, que ele tenta substituir pelo discurso sobre o «além da essência», o «de outro modo que ser», negando ao ser a potência de diferir, pois o termo «essência» designa para ele o ser, o «esse» ou o «Sein» no sentido de eidos, de natureza ou de quiddidade<sup>(104)</sup>. A crítica aguda do discurso ontológico transporta-nos para «outra realidade», que a linguagem do ser é incapaz de dizer, porque o «outro» lhe permanece radicalmente estranho. Além de o «para além da essência» e o «de outro modo que ser» ainda continuarem sendo como dádiva e diferença antes de todas as generalizações e conceptualizações, o modelo heterocêntrico pretende traduzir a realidade da necessidade do outro, que me requer e prende a minha liberdade, e que na linguagem ontológica é a experiência do encontro como experiência do ser. A epifania do outro rompe a totalidade hermética do eu, visando-o com a força imperiosa das suas exigências éticas<sup>(105)</sup>. No começo, há o rosto do outro enquanto exigência ética endereçada à minha subjectividade livre, que remove todas as exigências totalitárias das ciências empíricas. Encontrar o outro eticamente não é reconhecê-lo como «alter ego» ou como elemento de uma totalidade (estado, sociedade, humanidade) mas experienciá-lo como o outro único e originário, a que o eu se religa de modo assimétrico<sup>(106)</sup>, pois as exigências, que incarna, não se podem deduzir do que o eu lhe formula. O ser ético do outro mantém com o eu rela-*

ções irreversíveis e, neste fenómeno concreto, original e único funda-se todo o formulário ético. Dada a relação assimétrica do tu ao eu, contra o «pour soi» de Sartre, o outro não é transcendente porque é livre como eu, mas tem uma transcendência prioritária, de que resulta a sua liberdade. Por isso, a exigência do outro domina a minha liberdade e é mais originária do que tudo o que em mim acontece. Porque o eu não tem qualquer poder sobre o outro, todas as representações que o eu forma do outro, são por este perfeitamente transcendidas, ao contrário do que desde o «cogito» de Descartes, autónomo e silencioso, pensou o egocentrismo moderno. Os traços do rosto do outro não são mediadores dialécticos do Outro mas o lugar visível em que Deus se revela e, por isso, o «face a face permanece situação última»<sup>(107)</sup>. A recusa do discurso ontológico para pensar o outro e sua diferença coliga-se em E. Levinas com a ausência da hermenêutica da suspeita e do perigo, pois, de facto, o outro não é exclusivamente fonte de valor e exigência éticos mas de violência, de injustiça e de morte e a sua elevação a situação última colheria, como fruto de ambiguidade ideológica, a possibilidade de o mal ser a última palavra sobre a nossa existência, a não ser que o outro não seja a instância última da Ética mas a sua mediação finita, como, aliás, o eu e, portanto, o «face e face» não seja assimétrico, contra os pressupostos do próprio Levinas<sup>(108)</sup>.

A gigantomaquia à volta do ser, a controvérsia na essência do pensar, a mudança de paradigmas, a novidade das fulgurações e das diferenças, a busca

*de outra linguagem são sinais da presença do meta-problemático ou outro, que, sem ferir a sua indizibilidade, se vai dizendo no conflito das interpretações, na pluralidade irreduzível e, no entanto, solidária das construções sistemáticas, na hermenêutica da confiança, da suspeita e do perigo e na «concordia discors» das linguagens dos homens.*

*II. Após o traçado das condições hodiernas de legibilidade de De Visione Dei de Nicolau de Cusa, torna-se necessário situar esta obra na História da Filosofia do Espírito. Desde o seu início, a filosofia teve consciência das diferenças subjacentes à multiplicidade dos seres e da diferença que os distingue da sua origem ou princípio comum. A inserção da diferença na própria origem abriu um conflito de interpretações desde a unidade de opostos de Heráclito ao pluralismo de Demócrito, à intangibilidade do ser imutável de Parmênides, à destruição do ser pela Sofística e à superação da Natureza pela diferença da pureza do mundo inteligível, que inaugura a filosofia do espírito<sup>(109)</sup>. A ideia platónica, forma de sentido invariável e em si, é unidade da multiplicidade, é o idêntico intemporal dos diferentes temporais mas é diferente das outras ideias, como todas são diferentes do Bem, pressuposto sem pressupostos, fundamento universal do que é especial, unidade da multiplicidade, identidade última das diferenças, donde seria possível a visão ou sinopse de tudo. Para além de toda a essência<sup>(110)</sup>, o Bem transcende todas as ideias e com elas a verdade e o conhecimento, não restando ao homem outra atitude senão a socrática do saber do não-saber, que mais tarde*

*Nicolau de Cusa apelidará de docta ignorantia. Este saber do não-saber ou ignorância sábia é compatível com a eidética ou intuição das essências, cuja lógica se converte em Ontologia e em Axiologia e, por um salto meta-ontico, em Teologia, pois «a ideia do Bem, forma originária da arete, 'source de Divin', tem de se vincular em Platão com a divindade, porque o Bem possui todos os atributos, que o divino, θεῖον, pode ter»<sup>(111)</sup>. Além das diferenças entre Bem, mundo inteligível e mundo sensível e das que nestes dois mundos dividem os seres, outras negativas e imputáveis ao Bem surgem nos diversos domínios da realidade humana e sensível: no lógico, a falsidade, no físico o vazio, no ontológico a transitoriedade, no ético o mal, na paideia a Sofística e no político a tirania<sup>(112)</sup>. Para além da virtude e das negatividades do homem e do seu mundo, a ideia de Bem é pensamento originário e a filosofia platónica uma doutrina de princípios, que transcende a tradicional cisão do mundo inteligível e do mundo sensível<sup>(113)</sup>. O Bem é princípio inultrapassável do ser, do conhecer, do cognoscível e da verdade e, por esta identidade última das diferenças, a doutrina do Bem inaugura a filosofia transcendental, que investiga precisamente as condições últimas de possibilidade do condicionado formado pela disjunção gnosissousia, interpretada segundo a metáfora da luz. Neste aspecto, a ideia de Bem na raiz última do inteligente e do inteligível, após o seu percurso medieval e renascentista, repercute-se no princípio fundamental da filosofia transcendental, v.g., de Fichte, segundo o qual a explicitação total da realidade é*

*pensada a partir de um dever ser do aparecimento do Absoluto e o conhecimento, a ciência e a realidade são não só explicadas mas também justificadas pelo Bem Supremo<sup>(114)</sup>. Na esfera do ser ou do inteligível, em que a Lógica é Ontologia e Axiologia, procurou Platão, segundo o diálogo Sofista, pensar a diferença no ser radicalmente excluída por Parménides, dissolvendo-se deste modo a identidade imóvel do ser em si mesmo, agora feito dinâmico e dialéctico. Ao compatibilizar o ser com o movimento, aparece um novo conceito de ser e de identidade, que, à primeira vista, parece paradoxal: sob determinado aspecto, o não-ser é e o ser não é, o ser pode conciliar-se com as ideias de repouso e de movimento, o ser é plural e pela sua positividade exclui os outros como o seu não-ser. Deste modo, o ser implica o não-ser, ao constituir-se positivamente através do que ele não é, isto é, através da sua relação ao outro. A mediação entre ser e não-ser, impossível para Parménides, realiza-se no Sofista pela alteridade, a diferença e o diferente. O não-ser excluído do ser por Parménides não é um contraditório mas apenas um diferente, um não-ser relacional. Para se poder dizer que o não-ser é, é preciso que a diferença determine o ser, apesar da sua identidade. «Em tudo, a natureza do diferente realiza um diferente relativamente ao ser e converte cada sendo em não-sendo»<sup>(115)</sup>. Identidade e diferença encontram-se no ser, que só é idêntico a si mesmo, não sendo o outro. Demócrito contra Parménides inscrevera o não-ser, no sentido de vazio, no ser e criou o atomismo radical; Heraclito integrou na unidade do*

λόγος os opostos, mantendo a unidade da natureza; Platão considera o não-ser constituinte do ser, realizando a primeira e mais fecunda reflexão sobre a identidade na diferença e a diferença na identidade<sup>(116)</sup>, essenciais ao ser como mundo inteligível contra a disseminação atomista, a unidade dialéctica natural heraclítica ou a esfera sem fissuras parmenídea. Retomado o problema do uno e do múltiplo discutido no diálogo Parménides, alteridade e diferença, mesmidade e identidade (ταυτότης e ἑτερότης) estruturam, como anverso e reverso, o ser e o pensar no Neoplatonismo<sup>(117)</sup> (não fosse Plotino intérprete e continuador de Platão<sup>(118)</sup>) e dinamizam o pensamento filosófico e teológico até ao Idealismo Alemão<sup>(119)</sup>. O νοῦς aristotélico enriquecido com os cinco géneros da pluralidade relacional do Sofista aparece comunidade pensante da diferença inteligível e abrange a multiplicidade ou alteridade do mundo das ideias. Plotino pensa a unidade sem diferença, in-diferente, para além do mundo do νοῦς, e que, na linha do Bem platónico, é inefável (ἄρρητον, Enn. V 3, 13, 1) e só negativamente cognoscível, porque ο σημαίνειν mostra-o, negando. O «uno em si» (αὐτοέν) é para além de tudo o que há e para além do νοῦς excelente, não tem qualquer nome próprio, não é qualquer ser, não é algo, nada é de tudo o que há (οὔτε τι τῶν πάντων) e dele nada podemos pensar, saber e dizer (Enn. V 3,12,51). Mesmo que de algum modo se experiencie por possessão divina o Uno, que é ἀρχή, θεός e αγαθόν, dele só podemos falar via negationis a partir da situação de diferença e de negação ou do que

é ontologicamente posterior (ἐκ τῶν ὕστερον , Enn. V 8,14,7). O Uno é impensável sem o ser posterior imediato na esfera divina, o νοῦς ou multiplicidade primeira, que é uma deficiência metafísica em comparação com o Uno, o ἐκείνον ou totalmente outro, que por processão deixa ser o νοῦς. Apesar de posterior e deficiente, o νοῦς é uno na multiplicidade (ἐν πανταχοῦ , Enn. 3, 15, 19), religado pela processão ao Uno originário mas deste separado pela barreira da incomensurabilidade. Ao deixar ser a diferença do νοῦς pela processão, o Uno permanece intocável na sua mesmidade e, por isso, a metáfora do descanso atravessa o desenrolar do pensamento plotiniano<sup>(120)</sup>. Porque o νοῦς é força realizadora (ἐνέργεια, Enn. V 3,12, 39-42), flui do Uno como a luz emana do sol (ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς) e, por isso, o νοῦς é «lux intelligibilis»<sup>(121)</sup>. A imagem platónica do sol irradiante exprime aqui o descanso do Uno como plenitude que se comunica, autárquica e sem desejo, possuindo em unidade indivisa (εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα , Enn. V 3, 15, 31) tudo o que dela dimana. Por isso, o Uno pode chamar-se δύναμις πάντων (Enn. V 3, 15, 33) no sentido de poder realizar todas as coisas com uma potência distinta da δύναμις passiva da matéria.

Apesar da superabundância do Uno, é necessário que haja algo posterior e que este algo seja diferente (δεῖ τι εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, Enn. V 3, 16, 1; ἕτερότης , Enn. V 3, 15, 40). Esta relação de actividade do Uno a algo positivo e diferente constitui a geração, que é superfluência ou processo necessário da emanação (Enn. V 3, 16, 4-6). É que o Uno

não pode pensar senão como perene explicitação de si mesmo, constituindo necessariamente o outro, o posterior, o seguinte. Todo o pensar como acto essencial do νοῦς é múltiplo e, como tal, deficiência metafísica. Por isso, o Uno, que precede por natureza o νοῦς e a sua multiplicidade, não pode pensar por si mesmo, porque, se pudesse, deixaria de ser uno para se identificar pelo menos com a dualidade pensar-pensado (Enn. V 3, 11, 25-30). Só transcendendo a multiplicidade ontológica ou o reino das diferenças se ascende à plenitude simples e absolutamente in-diferente do Uno. A necessidade imanente da auto-explicitação do Uno deixa intocável a plenitude dessa in-diferença absoluta mas o gerado é diferente do Uno, é, enquanto tal, pior e inferior, tem carências, pois é τὸ μὴ ἓν, isto é, o não-Uno, o diferente, o múltiplo, que está no Uno de modo in-diferente<sup>(122)</sup>. Apesar da sua dualidade interna, o νοῦς é ainda unidade em virtude da sua imitação do Uno (μιμημά τι τοῦ ἐν ἐκεῖνῳ ὄντος, Enn. V 3, 16, 41). O νοῦς não é o Uno mas é a sua imagem (εἰκῶν) e, por isso, estabelece-se entre eles uma similitude (ὁμοιότης) como entre a luz e o sol (Enn. V 1, 7, 4-6). Por esta imitação, semelhança e μίμησις do Uno (Enn. V 5, 5, 16-19) a que Plotino chama visão (ὄψις, Enn. VI 7, 16, 20-35), pode a plenitude inteligível do olhar do νοῦς atingir e conter o Uno, permanecendo, contudo, presa da dualidade, que separa o vidente do visto. Em virtude desta relação de semelhança na diferença, o νοῦς gerado na superfluência do Uno regressa à origem (ἐπιστροφή)<sup>(123)</sup>, consumando assim a sua essência. Este

*regresso configurador da essência do νοῦς é a sua visão permanente do Uno, na qual o νοῦς só se pode pensar ou referir a si mesmo no seio da sua relação primeira ao Outro, que é a sua origem. Só na referência ao outro se constitui o mesmo e, por isso, a essência do νοῦς resulta da referência do olhar intuitivo ao Outro, que é a sua ἀρχή e τέλος. Sendo, por outro lado, o Uno a δύναμις plena capaz de produzir seres, ele necessita, nesta sua produção, de ser visto pelo νοῦς, da diferença do νοῦς, em cuja visão se manifesta tudo aquilo de que é capaz a δύναμις infinita do Uno (Enn. V 1, 7, 10-13)<sup>(124)</sup>. Apesar de diferente do νοῦς (ἀλλ'οὐ νοῦς ἐκεῖνο), o Uno gera o νοῦς dirigindo-se para si e olhando-se a si mesmo (πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἢ δὲ ὄρασις αὐτῆ νοῦς, Enn. V 1, 7, 4-6). O Uno só se vê no olhar do outro que é o νοῦς. Parece legítimo afirmar que a relação entre ἐν e νοῦς é simultaneamente de identidade e de diferença. Ao receber em si o Uno porque imagem sua, o νοῦς, sem abandonar a diferença, mantém com o Uno um tipo de identidade, que está para além do ser, pois o Uno como pensado ou visto permanece sempre ao nível ontológico e, portanto, diferente de si enquanto para além do pensamento, mas exclui toda a ruptura interna gnóstica ou maniqueia, professada no tempo de Plotino.*

*Apesar de agir em tudo, de estar em toda a parte e em nenhuma, o Uno é ἕτερον πάντων, é alteridade, negatividade ou diferença absoluta e, relativamente à totalidade múltipla dos seres, é*

«negatio negationis». Indiferente em si, o Uno é diferença absoluta quando comparado com o múltiplo posterior, que funda e esta ideia, mediada por Proclo, está na base da afirmação de Deus como «non aliud» de Nicolau de Cusa<sup>(125)</sup>, que, sem alteridade em si, exclui o «aliud» mas, enquanto fundamento seu, o inclui. A afirmação de o Uno nada ser do outro, que, por outro lado, fundamenta e inclui, conduziu naturalmente à formulação do problema de como entender a exclusão e a inclusão simultâneas do «aliud» ou diferença no Uno. A resposta histórica resumiu-se na afirmação de que o Uno é o mundo do diferente mas de modo implícito e sem qualquer diferença, é «complicatio» da «explicatio» dos seres, como repetirão todas as formas posteriores de Platonismo, com especial relevo para Nicolau de Cusa<sup>(126)</sup>.

A geração do pensamento é posição de alteridade, de dualidade ilimitada (ἄόριστος δυάς), de matéria inteligível, de movimento, que se não degrada na apóstase final, porque a reflexos do νοῦς é regresso à mesmidade, à unidade, ao repouso em si mesmo e, pelo seu estatuto de imagem, ao Uno Absoluto. Ao contrário do Uno que elimina as diferenças na sua indiferença, o νοῦς é identidade na diferença, é pensamento do pensado sem a sua eliminação, é unidade relacional, é ele mesmo não sendo o outro, que é conservado, é mundo inteligível e não unidade inefável.

A progressiva deficiência ontológica da alteridade e correlativa multiplicidade desde o νοῦς à ψυχή ou alma do mundo significam que a alteridade

*é ilegítima, não deveria ser, como, aliás, a estrutura múltipla do homem. Daí, o abandono da alteridade através de diversos graus de libertação (κάθαρσις, ὁμοίωσις, ἔνωσις), que realizam o perfeito regresso (ἐπιστροφή) à Origem. Porém, regressar à Origem é um processo, que visa na plena indiferenciação do Uno em nós realizar o homem interior de estrutura henológica, forma suprema e plena de existência iluminada pela luz do Uno, que, por ser a forma sem forma de todas as formas, elimina toda a dialéctica como forma de alteridade<sup>(127)</sup>.*

*Este significado lógico, ontológico e ético-antropológico da alteridade e da sua relação à identidade e unidade tornou-se paradigmático para o pensamento neoplatónico posterior com relevo especial para Proclo, que, além de Plotino, preferiu como fontes históricas do problema da diferença e da identidade o Sofista, a doutrina oral de Platão (ἔν-ἄοριστος δυνάς, πέρας-ἄπειρον) quanto à origem dos números, a segunda hipótese do diálogo Parménides e o Timeu<sup>(128)</sup>. Proclo elabora uma sistematização do Neoplatonismo e aperfeiçoa o seu método. A consumação do «conhece-te a ti mesmo» é atingir pelo pensamento o Uno, já presente na sua «explicatio», que é a multiplicidade dos seres, pois o fim do método ou percurso é dado de antemão no começo. Na articulação tecida pela dinâmica do pensamento há vontade de, através da sistematização da tradição, penetrar na verdade universal, essencial e una. O método, que procura realizar este projecto de êxodo e regresso, apresenta vários momentos estruturais de acordo com a hierarquia*

do real percorrido, isto é, é triádico, cíclico e dialéctico<sup>(129)</sup>. Por isso, dada esta correspondência, método e realidade, pensamento e ser encontram-se, apesar da sua diferença relacional, na fonte comum, que é o Uno. A tríade ou estrutura fundamental da comunidade dos seres é unidade da multiplicidade hierarquicamente constituída, que regressa circularmente à origem. O ser realiza-se como círculo triádico e o pensamento só pode alcançar o fundamento do ser, actualizando a estrutura triádica e cíclica da sua natureza, em perfeita correspondência com a realidade. A alma tem estrutura triádica e circular, que avança em espiral para o *voũs*, como este, através de um processo triádico semelhante, para o Uno, centro dos centros, onde a tríade circular e dialéctica já não tem lugar. Daí, a necessidade de eliminar todo o processo espiralado da dialéctica para que aconteça a união extática sem pensamento com o Uno. A dialéctica ascende por negações, cujo reverso são saltos qualitativos, até à negação de si mesma ou «negativo negationis», onde habita a plenitude da afirmação insondável<sup>(130)</sup>.

Continua intangível em Proclo o lugar ímpar do Uno, absolutamente transcendente no seu em-si, fundamento de tudo mas de tudo liberto, mesmo da oposição originária limite-ilimitação (*πέρας-ἀπειρα*), que funda a identidade e a alteridade. Porém, o grande problema, que agita todo o pensamento de Proclo e permanece insolúvel, é o da conciliação entre o Uno sem qualquer relação interna a si mesmo, totalmente irreferido na sua transcendência, e a sua relação, necessária desde

*Plotino, ao múltiplo, à ἀπειρία e a ἑτερότης. A sua releitura do Plotinismo obedece às duas faces desta «magna quaestio»: manter o Uno na sua unidade pura e tentar a gênese do múltiplo através de unidades mediadoras, as hénades, que apenas complicam mas não iludem a insolubilidade do problema. Desta dificuldade resultam expressões de Proclo, que parecem supor uma auto-relação no seio do Uno, de que emanariam por explicitação os primeiros princípios da identidade e da alteridade<sup>(131)</sup>. Conforme a tradição pitagórica e caldaica, a alteridade é um princípio feminino que gera e multiplica o movimento e a alteração, degrada o ser e, fugindo da origem, encobre cada vez mais o Uno até aos confins do mal e da matéria. A explicitação, porém, não é devida apenas à disseminação ilimitada da alteridade dissolvente mas também à mesmidade, que limita e reconduz a multiplicidade a uma unidade relativa, articulando-se mesmidade, semelhança e regresso com alteridade, processão e não-semelhança. Por isso, em cada degrau do ser, há a estrutura circular do êxodo e do regresso, da não-semelhança e da semelhança, da alteridade e da mesmidade. Se a alteridade caracteriza em Proclo a processão, a separação e a multiplicidade, o Uno não pode ser o πάντων ἕτερον, como idealizou Plotino, mas precede toda a alteridade, diferença e oposição, é a suprema libertação de toda a relacionalidade e só pode ser visado no discurso de uma dialéctica negativa radical. Uma vez que a identidade e a alteridade só no reino da pluralidade têm sentido, então todo o sendo é um triade formada*

pela οὐσία, ἑτερότης e ταυτότης, pois, no estilo dos géneros do Sofista, só é ele mesmo na sua identidade não sendo o outro. O sendo, que pela alteridade se mostra outro, é recuperado pela mesmidade, que o reconduz à unidade. Na hierarquia da subordinação ontológica, a relação ao outro é de explicitação, se o outro for causa e de implicação se o outro for efeito, residindo o problema no modo como a pluralidade ontológica se pode unir sem misturar e diferir sem separar ou como é possível constituir uma unidade relacional e diferenciável. O sentido cosmológico da identidade, que determina e regressa, e o da diferença, que multiplica e opõe, está patente no modo como Proclo recebeu o *Timeu* de Platão e construiu a teoria do duplo círculo do mesmo e do outro. A alteridade no *Timeu* é fonte da processão, da divisão e da multiplicação e a mesmidade é causa do regresso (ἐπιστροφή), da união (ἔνωσις), do uno (ἓν) ou da mónade (μόνας). Por isso, o círculo do mesmo conduz o pensamento da alma ao seu fundamento, que é ο νοῦς; o círculo do outro possibilita à alma o conhecimento do sensível e a previsão quanto ao mundo. A alma é uma unidade diferenciada, é una e múltipla, é idêntica e diferente, é repouso e movimento, é limite e ilimitação. Mesmo sem ser nomeada, a alteridade introduz a negatividade no sistema dos seres, é a grande responsável pela diferenciação e correlativa deficiência metafísica provenientes do Uno e, por isso, a filosofia pretende abolir na implicação in-diferente originária a multiplicidade, que não deveria existir<sup>(132)</sup>.

*No Cristianismo, a Criação, a Trindade e a Encarnação obrigaram a repensar o problema da identidade e da diferença. Se para o Proclo o Uno não é o ἕτερον πάντων porque, neste caso, não seria inteligível desde si mesmo mas só mediante os ἕτερα, o Deus cristão é relacional, trino, é αὐτός e ἕτερος e, enquanto Criador, é uma Liberdade, que é radicalmente diferente da criatura. Por isso, Nicolau de Cusa usa a expressão «Idem Absolutum» ou «Unidas Absoluta», que, apesar de trina e, portanto, diferente no reino misterioso da «complicatio», funda a unidade e alteridade interpenetradas da esfera criada ou da «explicatio», de cuja multiplicidade o pensamento humano se não liberta e, por isso, permanece «ars coniecturalis» ou «conjectura»<sup>(133)</sup>.*

*No universo do Pseudo-Dionísio construído sob a influência filosófica de Plotino e sobretudo de Proclo<sup>(134)</sup>, sobressai o tratado dos Nomes Divinos, que concernem a essência de Deus e implicam a pergunta pela relação interna em Deus e pela relação de Deus à criação<sup>(135)</sup>. Para o Pseudo-Dionísio, Deus é, ao mesmo tempo, identidade e diferença, é e não é, porque está para além do ser, é unidade triádica e para além da unidade, tem muitos nomes e é sem nome de acordo com a lógica da primeira e da segunda hipótese do Parménides<sup>(136)</sup>. Enquanto idêntico, Deus é imutável, sempre igual a si mesmo, infinito na sua perfeição, é o repouso ou a permanência em si mesmo, sendo-lhe atribuídos predicados do Uno e do voûs neoplatônicos. Enquanto diferente, Deus age externamente, põe os outros,*

*transcendendo-se livremente a si mesmo, é saída e êxtase (πρόοδος, ἔκστασις) sem deixar de permanecer em si mesmo, pois a diferença é um momento interno da unidade absoluta de Deus, que é identidade de repouso e de movimento, é o movimento criador em repouso, é a unidade do repouso, da saída e do regresso (μόνη - πρόοδος - ἐπιστροφή), que se reflectem em todos os degraus da hierarquia do ser. A alteridade não é só distinção activa (διάκρισις) que põe a exterioridade do mundo mas é também a diferenciação interna pela qual Deus, permanecendo em si, é Pai, Filho e Espírito Santo. Por este diferir trinitário na intimidade do Uno com a implicação da identidade e da diferença, o Pseudo-Dionísio distinguiu-se de Plotino e de Proclo, pois a pluralidade de diferenças já não é deficiência a eliminar, é no Uno e não posterior ou inferior ao Uno. No conceito paradoxal de Deus, que é ser e super-ser, é identidade e diferença e transcende a identidade e a diferença, já não são os Comentários ao Parménides, que coagem o Pseudo-Dionísio mas a necessidade de pensar o Deus cristão como τριαδική ἕνς (137).*

*Mário Vitorino, apoiado no Comentário do Parménides assinado por Porfírio (138), transformou as categorias do Sofista e do Parménides a fim de defender contra o Arianismo a unidade trinitária de Deus, sem a subordinação e a redução do Filho a primeira criatura. Por uma dialéctica negativa e positiva, o Uno é super-ser ou não-ser e ser, é em si e referido a outrem, é indeterminado e determinado. Nesta estrutura baseia Mário Vitorino a sua especu-*

lação sobre a Trindade, que é um processo intra-divino, triádico e ordenado. Continua a figura neoplatónica do Uno: o «unum solum» é simples e sem qualquer relação interna mas, ao mesmo tempo, é «praeexistentia» e «praeintelligentia», pois está antes e acima de tudo como sua condição de possibilidade. O modelo do círculo ordenado da Trindade é a tríade neoplatónica, que M. Vitorino traduz por «status-progressio-regressus». O Uno no seu «status» de precedência universal é implicação e poder de ser, viver e pensar e, por isso, a «progressio» é a explicitação, forma e aparecimento do primeiro no segundo sem abandonar a unidade (unalitas igitur una). Por esta saída, o Uno é «progressio» do ser e da vida, que no seu movimento infinito envolve todas as coisas. A terceira fase do processo trinitário é o «regressus» ou a religação da explicitação manifestativa ao Começo e ao Ser Paternal. À descida da Vida a partir do Uno contrapõe-se, sem subordinação de essência, a ascensio, a conversio, a reversio ou o recursus da Sapiência ou Inteligência ao Uno. Se o Pai é oculto, encoberto, inacessível em si mesmo, «sem forma», o que d'Ele procede, é forma, aparecimento, manifestação e expressão, em que o «praeprincipium», o Pai, o Começo se vê a si mesmo. A «forma» como modo de revelação de algo oculto, é idêntica à Palavra e, por isso, no Filho exprime-se Deus como na sua palavra própria, enquanto no Pai a palavra está oculta e silenciosa. Sendo expressão, a Palavra é luz (lumen Patris) e, deste modo, Palavra e Luz são fenómenos da diferença, que regressam à sua fonte, onde comungam e

diferem; «*in identitate altera esse et eadem*» ou «*altera in identitate, sive eadem in alteritate*». Igualdade essencial inclui diferenciação interna ou geração e regresso à Origem, sem que alguma vez o diferir destrua a identidade divina. Por isso, o diferir trinitário é «*circularis motus, triplex unitas, unalis trinitas*». A continuação da geração interna da Palavra como explicitação do silêncio do Pai é a criação do mundo pela palavra, pois o Logos tem a capacidade de pôr o diferente, criando ao falar e o mundo é a exteriorização do diálogo intra-divino (139).

Em Santo Agostinho, a criação é uma original, gratuita e absoluta posição da diferença e constitui o centro das Confissões, onde se torna visível como a explicitação, a geração, o desenvolvimento do mundo a partir do Uno são ambíguos e não traduzem com rigor a realidade nova, livre e não-necessária da criação. Criar é deixar começar o ser temporal e novo a partir de um Começo Absoluto, que permanece em si e penetra no ser criado, numa relação de paradigma e de imagem, de transcendência e de imanência, de identidade e de diferença. Quando no Génesis, I, 1 se escreve que «no principio criou Deus o Céu e a terra» e em João, I, 1 que «no principio era o Verbo», para Agostinho é necessário esclarecer que sentido novo tem aqui a palavra ἀρχή ou «principium», visto ser um termo fundamental da filosofia grega. A relação entre principio e principiado no Neoplatonismo está patente na processão do νοῦς a partir do Uno ou da alma do mundo a partir do νοῦς. Em Agostinho, a verdade como principium só se pode encontrar no homem

interior, «*intus in domicilio cogitationis*», onde o pensamento é falado, é «*verbum cordis*»<sup>(140)</sup> e a palavra é a visão articulada da verdade, que reenvia para a sua Origem. Interrogar-se é interrogar o «*principium*» divino no homem e, por isso, é dialógica a iluminação augustinina<sup>(141)</sup>. Porque todo o sendo foi posto na sua diferença pela Palavra criadora, todo o sendo fala, remetendo para o seu princípio. A palavra exterior prolonga a palavra interior, como a palavra das coisas exterioriza a Palavra Absoluta, que lhes é imanente. O mundo como texto tem carácter hínico, que o homem, louvando, percorre até à Origem, que, ao dizer o mundo, o faz sem necessidade de qualquer matéria ou tempo poeexistentes. O «*Principium*» é o Criador, que é *voûs* e causa universal de todo o sendo, é pensamento e palavra, distintos dos seres falados e das palavras temporais, que nos saiem da boca. O trânsito do Começo ou Princípio para o começado ou principiado é um salto livre e espontâneo, que determina a diferença do ser temporal. A relação entre o acto interno de falar e de criar, que permanece como «*stabilis veritas*», «*semper stans aeternitas*», e a exteriorização temporal deste acto é expressa pela palavra «*preceder*», que designa a acção do fundamento, uno em si e permanente, sobre toda a explicitação do texto do mundo no tempo, que, por seu lado, responde, reenviando para a sua Origem. A experiência da temporalidade do sendo através da temporalidade interna do pensamento, que é reflexo da Verdade Absoluta, ascende à ἀρχή ou *Principium* intemporal, termo último da

*reflexão sobre o texto do mundo* (142). Este tem uma estrutura matemática, pois as ideias, que já não são paradigmas exteriores ao Demiurgo mas objectos constituintes internos e momentos articuladores do Espírito, que neles é a plenitude do ser, na sequência do pensamento plotiniano. (Enn. VI 6), são «números essenciais» com unidade e pluralidade, que, pelo acto criador, se exteriorizam no mundo sensível. As ideias são pensadas em «*Quaestio de Ideis*» (143) como formas originárias (principales formae), projectos do mundo no pensamento divino, palavras inteligíveis ou expressões (rationes tamquam intelligibiles locutiones), pelas quais Deus se conhece a si mesmo e o mundo e é começo absoluto e livre do mesmo mundo, que pela «*similitudo dissimilis*» é regresso à Origem. O Princípio ou Começo é identidade de pensamento, palavra e visão e, por isso, o mundo não é só inteligível mas é palavra pronunciada e exteriorizada no tempo e imagem-produto do Ver Divino, cujo poder criador se pode soletrar na actividade artística do «*homo artifex*» como sugere o cap. V do livro XI das Confissões (144).

A criação ou posição absoluta de diferença continua na concepção de mundo como «*teofania*» da Estética Medieval com traços claros do paradigma neoplatónico. O mundo ou o ser em geral é aparecimento de Deus, que não aparece ou aparecimento da Origem no outro de si mesma ou enquanto Outro, é trânsito da Negatividade Absoluta (nihil omnium) para os seres determinados e positivamente cognoscíveis ou, na síntese lapidar de J. Escoto Eriúgena, é «*aparicação do que não aparece*,

*manifestação do oculto, afirmação do negado... de-finição do Infinito, circunscrição do incircunscrito»*<sup>(145)</sup>. Na teofania como permanência, êxodo e regresso está o percurso dialéctico da imagem.

O círculo icónico paradigmático modela também o pensamento de Mestre Eckhart, cujo núcleo é formado pela imanência e transcendência do Uno, que está em tudo e, ao mesmo tempo, acima de tudo, age sobre o universo dos seres, que dele dependem e, contudo, permanece intocável na sua eminência «autárquica». Daí, a tensão dialéctica da identidade e da diferença em toda a realidade, que é imagem (similitudo dissimilis) e, como tal, afirmação e negação «coniunctim». O ser finito, que é «differentia sub uno», é distinto de todos os outros e do Outro por ser criado, limitado, numericamente separado, radicalmente múltiplo e não poder estar em todos os outros, com que se relaciona. Se o finito é distinto por natureza, Deus é, como Unidade infinita e Identidade absoluta, indistinto (indistinctum quoddam), pois para Ele a unidade é a indistinção (ei unum idem est quod indistinctum) sem limites, sem alteridade (in Deo non est aliud), sem número, embora fonte de todo o número. Nesta perspectiva, o mistério da Trindade situa-se no íntimo da indistinção, para além dos números e das diferenças feridos de limitação. Esta indistinção é, portanto, única e ímpar e por ela se distingue Deus de todos os seres (Deus distinctissimus ab omnibus). Todos os seres-imagem, que são «differentia sub uno», remetem para esta indistinção divina, que é negação das negações, que dividem e multiplicam o finito, é o

«nihil omnium» enquanto exclusão da negatividade, da diferença ou alteridade finitas. Porém, a indistinção que exclui, é, por outro lado, mais íntima aos seres do que eles mesmos, como escreveu S. Agostinho nas Confissões (III, 6) e, por isso, os inclui. A indistinção é unidade paradoxal do «intimum omnium», imanente a tudo sem em nada se dissolver e do mais alto expoente do «exterior omni re» sem se excluir dualisticamente da realidade. Esta tensão dialéctica exprimiua S. Boaventura, ao escrever que Deus está em todas as coisas sem nelas se incluir e fora de todas as coisas sem delas se excluir (intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum)(<sup>146</sup>).

Segundo o macromodelo da luz, concebeu-se um «Zeus que tudo vê», identificou-se pensar e ser, descreveu-se a φῶς como um fogo, interpretou-se o Bem como um Sol, que está para além da essência, afirmou-se o «Pensamento do Pensamento» e o νοῦς como φῶς, imaginou-se o Uno sol e luz o νοῦς por ele gerado, localizou-se na eclosão do pensamento o advento de uma iluminação dialógica ou a forma autónoma do «lumen intellectus», que é «participatio quaedam infiniti» (<sup>147</sup>), forjou-se a polimorfia do Iluminismo e gizou-se a «clareira existencial». Neste percurso de milénios da metáfora da luz, atribuiu Aristóteles ao seu «Pensamento do Pensamento» a reflexão absoluta sobre si mesmo, como a realização suprema do ser e da vida, capaz de atrair o mundo mas não de o pensar, dada o auto-suficiência da reflexão absoluta, que excluía de si a imperfeição da alteridade. Porém, a visão reflexiva

*absoluta e exclusiva de si mesmo só acolheu a alteridade por iniciativa de intérpretes e sucessores de Platão e da concepção estoica de um θεός θεωρῶν (Deus videns)<sup>(148)</sup>, que foram bem recebidos pelo pensamento cristão com testemunha, v.g., a síntese de Nicolau de Cusa sob influência directa de J. Escoto Eriúgena; «Deus (theos)... ab hoc dicitur, quia omnia intuetur»<sup>(149)</sup>.*

*A visão ou reflexão absoluta tornou-se, deste modo, para o Ser Supremo, não só espelho translúcido de si mesmo mas de toda a alteridade inteligível, tornando-se convertíveis o pensar, o ver e o especular. Já anotámos como em Plotino o Uno, ao relacionar-se consigo para se pensar, gerou o voûs, em cujo olhar o Uno se vê. O modelo do círculo triádico subjacente à visão de si mesmo foi explorado pela especulação de Proclo, em que o ser do espírito se pensa a si mesmo na unidade dos diferentes relacionados entre si por mútuo espelhamento, conhece em si toda a plenitude inteligível e regressa à Unidade, cuja transcendência precede o pensar, o ver e o especular. Por influência cristã, a diferença trinitária deixou de ser imperfeição ontológica e a geração e a processão na Unidade plural de Deus são necessárias mas distintas da criação enquanto posição livre de diferenças. A «complicatio», de origem neoplatónica, é a plenitude do Uno enquanto fonte da explicitação trinitária e raiz livre do mundo da criação. Daí, na «complicatio» há identidade entre visão absoluta, reflexão absoluta, intuição e concepção plenas, palavra criadora e liberdade. J. Escoto Eriúgena, lido por Nicolau de Cusa, concebeu a criação*

a partir do olhar com maior insistência do que S. Agostinho<sup>(150)</sup>. Trata-se, portanto, de um olhar absoluto, criador dos seres, que são imagens teofânicas, porque tal olhar gera a Palavra ou a Sabedoria e, ao mesmo tempo, as Causas primordiais de tudo, é o fundar eterno e o ser das coisas em Deus e nesse olhar se constituem todas as ideias. No olhar gerador de ideias e de palavras, Deus fez-se a si mesmo (*Deus igitur se ipsum fecit*)<sup>(151)</sup>, no sentido de uma auto-explicação da Essência de Deus, em que J. Escoto Eriúgena não distingue geração de criação.

Na tradição do ser como olhar, que, ao ver-se, vê especulativamente toda a realidade e numa realização-limite da ideia aristotélica de que só o olhar incolor vê todas as cores, o *De Visione Dei* tem de ser lido no duplo sentido de genitivo subjectivo e objectivo. No primeiro sentido, o ver é absoluto, infinito, reflexivo e envolvente, abarcando tudo e todos, permanente na mutabilidade das coisas vistas, criador, enquanto «*complicatio*» e «*explicatio*», dos seres-imagem, força «*complicativa e explicativa*», que une e separa, palavra, que é gerar e conceber, falar e criar. Ao contrário da Unidade de Proclo, a unidade do Olhar Absoluto ou da Visão de Deus, no sentido de genitivo subjectivo não exclui o múltiplo mas desenvolve projectos de mundo como explicações do Ver Absoluto, que relativamente ao mundo é Liberdade. No sentido do genitivo objectivo, o *De Visione Dei* é o ver finito e múltiplo, a contracção limitativa e singularizada do Ver Absoluto, sempre presa do ângulo parcial de

*uma perspectiva e, portanto, conjectural e mutável. É a «explicatio» enquanto participação da pureza e simplicidade da «complicatio», é um ver plural, que é ser visto pelo mesmo Olhar envolvente, é um olhar singular e colectivo, que jamais pode fugir à incidência do Ver Absoluto. O Ver invisível do Absoluto manifesta-se nas imagens teofânicas e, sobretudo, nos olhares finitos dos homens, que acende, criando. O Ver Absoluto, ao fundar a visão de si no ver criado, é por «complicatio» o próprio ser-visto pelo olhar do outro e se, uma vez fixado na pintura, parece mudar com as nossas mudanças e seguir-nos como sombra, nós é que somos as sombras vivas e as verdades mudadas e agitadas pelo desejo, enquanto Deus é a coincidência da sombra e da verdade, da imagem e do paradigma, como ensina o De Visione Dei. O encontro destes dois olhares no duplo sentido do genitivo objectivo e subjectivo é relação dialógica imagem-paradigma, pintura-pintor, livro-autor, espelho conjectural-espelho do Olhar Absoluto, iluminação-comunicação vinda do mais fundo da Luz, que é «muro» e noite<sup>(152)</sup>.*

*Desenraizado da tradição neoplatónica e do legado teológico cristão, Nicolau de Cusa torna-se presa indefesa de uma redução apressada à Metafísica da Subjectividade Moderna em que a razão, demitindo-se de transcender a própria Metafísica, seculariza a diferença da criação e o diferir trinitário<sup>(153)</sup> e termina na produção sartriana do olhar da objectivação total só possível no Nihilismo europeu<sup>(154)</sup>. Pensando após a distinção entre filosofia e teologia defendida por Tomás de Aquino e a teolo-*

gia mística de Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa constrói uma filosofia na Teologia, em que o modelo de razão é extático, circular e dialéctico e sempre aberto sobre o mistério de Inefável e do Indizível, sem privar a identidade da diferença, como foi o fascínio de G. Bruno na Cosmologia e na Teologia, sem professar uma identidade absoluta como o Bruno de F. W. J. Schelling, sem confinar a diferença, a negação e a identidade apenas à esfera hermética da razão como Hegel ou erguer o não-idêntico a termo definitivo da Dialéctica como T. W. Adorno<sup>(155)</sup>. Os modelos da Modernidade, pela sua excessiva carga egocêntrica, tornaram-se incapazes de pensar o outro, que esteve no oriente do percurso de Nicolau de Cusa e vemos ressurgir hoje nas experiências do ser, da intersubjectividade, do desejo, do diálogo e do encontro. Para além do significado incontestável das investigações sobre os modos de presença do Platonismo na Filosofia Moderna e, de modo especial, no Idealismo Alemão, é inegável já nas lições de Berlim (1841-42) de Schelling e na filosofia pós-idealista a pergunta pela experiência que o pensamento faz da sua própria raiz e fundamento, isto é, do que absolutamente o precede e jamais se converte em sequência objectivável. Filosofar é procurar na própria experiência pensante as suas condições de possibilidade, numa ida ou regresso ao que deixa ser o homem e o seu pensamento, ao que chega até nós antes de pensarmos tematicamente. Assim, a Fenomenologia de Husserl, a compreensão e a rememoração do ser na história do seu desvelamento de M. Heidegger são teorias da

*experiência, que o pensamento sofre e faz da própria αρχή (156), inesgotável nas suas objectivações, não-dita nos seus textos, ausente na actividade herméctica e na tecnicidade universal, porque a sua precedência, que subjaz ao desejo, é traça de mistério e fonte de fulgurações paradigmática e não construção lúdica de uma imanência circular ou de um eterno retorno, que, na sua horizontalidade, destroem a transcendência do que o modelo da tríade circular e dialéctica dizia, silenciando.*

*Pretendeu este prefácio realizar o círculo da compreensão, evocando na latência secular de uma obra a sua virtus histórica e reservando-lhe lugar na comunidade histórica do pensamento.*

*Coimbra, Novembro de 1987  
Miguel Baptista Pereira*

## NOTAS

(1) M. B. PEREIRA, *Filosofia e Crise actual de Sentido*, Separata de *Tradição e Crise — I* (Coimbra 1986) 60-64, 79-80.

(2) G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*. hrs. v. C. J. GERHARDT, Bd. VI (Hildesheim 1961) 614.

(3) K. LORENZ, *Die Rueckseite des Spiegels, Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*<sup>8</sup> (Muenchen 1985) 47-50.

(4) J. B. LOTZ, *Von Liebe zu Weisheit. Grundstroemung eines Lebens* (Frankfurt/M. 1987) 56.

(5) C. F. v. WEIZSAECKER, "Ueber die Krise" in: K. MICHALSKI, Hrsg., *Ueber die Krise, Castelgandolfo-Gespraech 1985* (Stuttgart 1986) 16, 194.

(6) R. KOSELLECK, "Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von 'Krise'" in: K. MICHALSKI, Hrsg., o. c. 75-76.

(7) C. F. v. WEIZSAECKER, o. c. 19.

(8) J. BIALOSTOCKI, "Krisen in der Kunst" in: K. MICHALSKI, Hrs., o. c. 175-176.

(9) A. TOYNBEE, *A Study of History I* (Oxford 1945) 53.

(10) Cf. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt/M. 1973); ID., *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Goettingen 1983); L. SCHEFFCZY, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Aschaffenburg 1979); H. KUENG-D. TRACY, Hrsg., *Theologie — Wohin? auf dem Weg zu einem Paradigma* (Zuerich-Koeln-Guettersloh 1984); ID., *Das neue Paradigma von Theologie, Strukturen und Dimensionen* (Zuerich-Koeln-Guettersloh 1986).

(11) E. SCHILEBEECKX, "Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma gennant wird" in: H. KUENG-D. TRACY, *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen* 87.

(12) ID., o. c. 78.

(13) Th. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergaenzte Auflage*, Uebers. (Frankfurt/M. 1976).

(14) L. GILKEY, "Der Paradigmenwechsel in der Theologie" in: H. KUENG-TRACY, o. c. 130.

(15) ID., o. c. 131.

(16) ID., o. c. 134-135.

(17) J. B. METZ, "Theologie im neuen Paradigma: Politische Theologie" in: H. KUENG-D. TRACY, o. c. 125<sup>24</sup>.

(18) L. GILKEY, o. c. 138-140.

(19) J. B. METZ, o. c. 119-120.

(20) M. B. PEREIRA, "*O Ser e o Nada*" de J.-P. Sartre no *Niilismo Europeu*, Separata de *Biblos LX* (Coimbra 1984) 401-519.

(21) Cf. Th. KUHN, o. c.; ID., "Bemerkungen zu meinen Kritikern" in: I. LAKATOS-A. MUSGRAVE, Hrsg., *Kritik und Erkenntnisfortschritt* (Braunschweig 1974) 223-269; ID., *Die Entstehung des Neuen, Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, hrsg. v. I. KRUEGER (Frankfurt/M. 1978).

(22) H. KUENG, "Paradigmenwechsel in der Theologie, Versuch einer Grundlagenerklaerung" in: H. KUENG-D. TRACY, *Theologie-Wohin?* 40-42.

(23) Th. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* 180.

(24) H. KUENG, o. c. 43, 44-47.

(25) ID., o. c. 44.

(26) Cf. CH. KANNENGIESSER, "Origenes, Augustin und der Paradigmenwechsel in der Theologie" in: H. KUENG-TRACY, o. c. 151-167.

(27) Cf. S. PFUERTNER, "Die Paradigmen von Thomas und Luther. Bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel?" in: H. KUENG-D. TRACY, o. c. 168-192.

(28) H. HUENG, o. c. 48-51.

(29) K. BARTH, *Der Roemerbrief* (Bern 1919) 366. Cf. G. HUNSINGER, *Karl Barth and Radical Politics* (Philadelphia 1976).

(30) H. KUENG, o. c. 51.

- (<sup>31</sup>) ID., o. c. 54-59.
- (<sup>32</sup>) Th. KUHN, o. c. 98.
- (<sup>33</sup>) ID., o. c. 115.
- (<sup>34</sup>) ID., o. c. 141.
- (<sup>35</sup>) H. KUENG, o. c. 60-61.
- (<sup>36</sup>) Th. KUHN, o. c. 181.
- (<sup>37</sup>) R. SPAEMANN, "Die kontroverse Natur der Philosophie" in: ID., *Philosophische Essays* (Stuttgart 1983) 104-129.
- (<sup>38</sup>) L. WITTGENSTEIN., *Tractatus Logico-Philosophicus* (London 1922) § § 6. 5 22, 6. 54, 7.
- (<sup>39</sup>) R. SPAEMANN, o. c. 114-115.
- (<sup>40</sup>) ID., o. c. 111.
- (<sup>41</sup>) ID., o. c. 122.
- (<sup>42</sup>) H. KUENG, o. c. 69-70.
- (<sup>43</sup>) H. -G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik* <sup>2</sup> (Tuebingen 1965).
- (<sup>44</sup>) D. TRACY, "Hermeneutische Ueberlegungen im neuen Paradigma" in: H. KUENG-D. TRACY, o. c. 84-102. Cf. P. RICOEUR, *Le conflit des Interpretations, Essais d'Herméneutique* (Paris 1969) 222-262; K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie, I-Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik* (Frankfurt/M. 1973). II — *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (Frankfurt/M. 1973); J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns I-II* (Frankfurt/M. 1981).
- (<sup>45</sup>) Cf. J. B. METZ, o. c. 125 <sup>24</sup>; G. NEUHAUS, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie* (Duesseldorf 1982) 277-330.
- (<sup>46</sup>) J. B. METZ, o. c. 124-125.
- (<sup>47</sup>) C. F. v. WEIZSAECKER, *Die Zeit draengt, Eine Weltversammlung der Christen fuer Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schoepfung* (Muenchen-Wien 1986); VÁRIOS, *Das Ende der Geduld, Carl Friedrich von Weizsaeckers "Die Zeit draengt" in der Diskussion* (Muenchen-Wien 1987).

ferenz (Pfullingen 1957); ID., *Zur Seinsfrage*<sup>2</sup> (Frankfurt/M. 1959) 35; ID., "Zeit und Sein" in: ID., *L'Endurance de la Pensée* (Paris 1968) 22.

(<sup>78</sup>) ID., *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief ueber den Humanismus* (Bern 1964) 76.

(<sup>79</sup>) M. B. PEREIRA, *Filosofia e Crise actual de Sentido-I*, 72-73.

(<sup>80</sup>) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Erste Haelfte*<sup>6</sup> (Tuebingen 1949) 37.

(<sup>81</sup>) — R. WISSER, Hrsg., *Martin Heidegger im Gespraech* (Freiburg/Muenchen 1970) 68-69.

(<sup>82</sup>) — ID., o.c. 69-70.

(<sup>83</sup>) — M. MUELLER, *Existenzphilosophie, Von der Metaphysik zur Metahistorik*, hrsg. v. A. Halder<sup>4</sup> (Freiburg/Muenchen 1986) 121.

(<sup>84</sup>) — B. WELTE, "Sprache, Wahrheit und Geschichte" in: ID., *Zwischen Zeit und Ewigkeit, Abhandlungen und Versuche* (Freiburg/Wien 1982) 211-232; M. B. PEREIRA, *Filosofia e Crise actual de Sentido-I*, 80-82.

(<sup>85</sup>) — M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin 1965).

(<sup>86</sup>) — Cf. HEINZ-HORST SCHREY, *Dialogisches Denken* (Darmstadt 1970) 19-28; J. BOEKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie, Ihre Geschichte — Ihre Aspekte* (Freiburg/Muenchen 1970) 116-210; B. WALDENFELS, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (Den Haag 1971); A. SCHUETZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Frankfurt/M. 1974) 62-290.

(<sup>87</sup>) — HEINZ-HORST SCHREY, o. c. 30-51.

(<sup>88</sup>) ID., o. c. 52-53, 104-112.

(<sup>89</sup>) Cf. v. g. F. JACQUES, *Dialogiques, Recherches logiques sur le Dialogue* (Paris 1979); ID., *Difference et Subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel* (Paris 1982); ID., *L'Espace logique de l'Interlocution, Dialogiques II* (Paris 1985); J. GREISCH, *Herméneutique et Grammatologie* (Paris 1977); F. LARUELLE, *Les Philosophies de la Difference, Intro-*

duction critique (Paris 1986); VÁRIOS, *Altérités— Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, avec des Études de Francis Guibal et Stanilas Breton* (Paris 1986).

(90) M. THEUNISSEN, o. c. 257 ss.

(91) M. BUBER, *Schriften zur Philosophie* in: ID., *Werke*, Bd. I (Muenchen/Heidelberg 1962) 412-423.

(92) ID., o. c. 267-289.

(93) HEINZ-HORST SCHREY, o. c. 62.

(94) M. BUBER, o. c. 79.

(95) M. B. PEREIRA, *Filosofia e Crise actual de Sentido— I*, 84.

(96) P. A. SCHLIPP-M. FRIEDMANN, Hrsg., *Martin Buber* (Evanston/Stuttgart 1963) 596; HEINZ-HORST SCHREY, o. c. 71.

(97) M. THEUNISSEN, o. c. 256<sup>22</sup>.

(98) HEINZ-HORST SCHREY, o. c. 76.

(99) B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophische Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers* (Freiburg/Basel/Wien 1967) 120-172.

(100) M. B., PEREIRA, o. c. 96-98.

(101) Cf. G. MARCEL, *Être et Avoir, I— Journal Métaphysique (1928-1933)* (Paris 1968); ID., *Journal Métaphysique* (Paris 1927); ID., *Le Mystère de l'Être, I—Réflexion et Mystère* (Paris 1963), II— *Foi et Réalité* (Paris 1964); ID., *Homo Viator, Prolégomènes à une Métaphysique de l'Espérance, nouvelle édition revue et augmentée* (Paris 1963). Cf. M. B. PEREIRA, o. c. 98-116.

(102) J. -L. MARION, *Dieu sans l'être, Hors-Texte* (Paris 1982) 15-115.

(103) M. B. PEREIRA, "O Ser e o Nada" de J. -P. SARTRE no *Nihilismo Europeu* 442-443.

(104) E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye 1974) IX.

(105) ID., *Totalité et Infini* (La Haye 1961) passim.

(106) ID., o. c. 51, 201.

(107) ID., *Totalité et Infini* 49.

(108) Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Weil Politik nicht alles ist, Von Gott reden in einer gefaehrdeten Welt*, Uebers. (Freiburg/B. 1987) 79-89; E. SCHILLEBEECKX-H. OOSTERHIS-P. HOOGVEEN, *Gott ist jeden Tag neu, Ein Gespraech*, Uebers. (Mainz 1984) 148-149.

(109) Cf. H. J. KRAEMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam 1964) passim.

(110) PLATÃO, *República* 509 b.

(111) F. J. v. RINTELEN, "Die Frage nach dem Guten bei Plato" in: K. FLASCH, Hrsg., *Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* (Frankfurt/M. 1965) 79-80, 87.

(112) ID., o. c. 81.

(113) Cf. H. J. KRAEMER, *Arete bei Platon und Aristoteles, Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg 1959) passim; H. -M. BAUMGARTEN, "Von der Moeglichkeit das Agathon als Prinzip zu denken, Versuch einer transzendentalen Interpretation zu Politeia 509 b" in: K. FLASCH, Hrsg., *Parusia* 89-101.

(114) H. -M. BAUMGARTEN, o. c. 91-93.

(115) PLATÃO, *Sofista* 256 d 12.

(116) W. BEIERWALTES, *Identitaet und Differenz* (Frankfurt/M. 1980) 9-23.

(117) Cf. J. M. RIST, "The Problem of 'otherness' in the Enneads" in: *Le Néoplatonisme (Colloquium Royaumont 1969)* (Paris 1971) 77-87.

(118) Cf. K. -H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*<sup>3</sup> (Frankfurt/M. 1966).

(119) Cf. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt/M. 1972) 83-201.

(120) Cf. H. R. SCHLETTE, *Das Eine und das Andere, Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins* (Muenchen 1966) 64-70.

(121) Cf. W. BEIERWALTES, *Lux Intelligibilis, Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Diss. Muenchen 1957; ID., "Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plo-

tins" in: *Zeitschrift fuer philosophische Forschung* 15 (1961) 334-362. Quanto à interpretação de W. Beierwaltes, cf. crítica de H. R. Schlette, o. c. 71<sup>34</sup>.

(<sup>122</sup>) H. R. SCHLETTE, o. c. 77.

(<sup>123</sup>) Cf. P. HADOT, "Epistrophé et metanoia dans l'histoire de la Philosophie" in: *Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès International de Philosophie, XII* (Paris 1953) 31-36; J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne* (Paris 1955) 104.

(<sup>124</sup>) H. R. SCHLETTE, o. c. 80.

(<sup>125</sup>) W. BEIERWALTES, *Identitaet und Differenz* 27<sup>21</sup>.

(<sup>126</sup>) ID., o. c. 28<sup>25</sup>.

(<sup>127</sup>) ID., o. c. 35-36.

(<sup>128</sup>) ID., o. c. 36-37.

(<sup>129</sup>) ID., *Proklos Grundzuege seiner Metaphysik* (Frankfurt/M. 1963) 15-23.

(<sup>130</sup>) ID., o. c. 361-366, 395-398.

(<sup>131</sup>) ID., *Identitaet und Differenz* 37-42.

(<sup>132</sup>) ID., o. c. 46-47; S. BRETON, "L'Un et l'Être" in: *Révue Philosophique de Louvain* 83 (1985) 5-23.

(<sup>133</sup>) NICOLAU DE CUSA, *De Coniecturis*, I, 11, 55, 11s., cit. por W. BEIERWALTES, *Identitaet und Differenz* 48.

(<sup>134</sup>) Cf. R. ROQUES, *L'Univers dionisyen* (Paris 1954).

(<sup>135</sup>) DIONÍSIO AREOPAGITA "περὶ θε(ων) ὀνομάτων, De Divinis Nominibus, Des Noms Divins" in: *Dionysiaca I* (Bruges 1937) 5-561.

(<sup>136</sup>) Sobre a importância do diálogo Parménides para a compreensão do Platonismo Medieval cf. G. v. BREDOW, *Platonismus im Mittelalter, Eine Einfuehrung* (Freiburg 1972) 69-74.

(<sup>137</sup>) W. BEIERWALTES, o. c. 49-56.

(<sup>138</sup>) P. HADOT, *Porphyre et Victorinus, I-II* (Paris 1968); W. BEIERWALTES, o. c. 60-61.

(<sup>139</sup>) G. HUBER, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spaetantiken Philosophia* (Basel 1955) 89-116; W. BEIERWALTES, o. c. 57-74.

(<sup>140</sup>) Cf. A. MAXSEIN, *Philosophia Cordis, Das Wesen der Personalitaet bei Augustinus* (Salzburg 1966).

- (<sup>141</sup>) R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik* (Frankfurt/M. 1962).
- (<sup>142</sup>) E. LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins* (Regensburg 1960) passim; O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (Muenchen 1964) 120-164.
- (<sup>143</sup>) Cf. O. LECHNER, o. c. 49-68.
- (<sup>144</sup>) W. BEIERWALTES, o. c. 75-96.
- (<sup>145</sup>) J. ESCOTO ERIÚGENA, De Divisione Naturae III,4 in: PL 122, 635 AB. Cf. W. BEIERWALTES, o. c. 95-96.
- (<sup>146</sup>) BOAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* V, 8, ed. A. Soares Pinheiro<sup>3</sup> (Braga 1986) 164.
- (<sup>147</sup>) Cf. M. GRABMANN, *Der goettliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin* (Muenster 1924) 53 ss.
- (<sup>148</sup>) W. BEIERWALTES, o. c. 146<sup>3</sup>.
- (<sup>149</sup>) NICOLAU DE CUSA, De Visione Dei, c. I in: ID., *Philosophisch-Theologische Schriften*, hrsg. v. L. GABRIEL III (Wien 1967) 98.
- (<sup>150</sup>) W. BEIERWALTES, o. c. 169-170.
- (<sup>151</sup>) J. ESCOTO ERÚGENA, De Divisione Naturae, III, 17, 674 A, cit. por W. BEIERWALTES, o. c. 169<sup>100</sup>.
- (<sup>152</sup>) Cf. J. BERTHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters. von ihren antiken Urspruengen bis zur Renaissance*, Nachdruck (Darmstadt 1980) 211-232; W. BEIERWALTES, o. c. 144-175.
- (<sup>153</sup>) W. SCHULTZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957) 11-30.
- (<sup>154</sup>) P. SARTRE, *L'Être et le Néant* 298-353.
- (<sup>155</sup>) W. BEIERWALTES, o. c. 176-314.
- (<sup>156</sup>) H. M. SCHMIDINGER, *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken, Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen* (Freiburg/ Muenchen 1985) 89-132, 132-321.

## INTRODUÇÃO

1. A História da Filosofia tem frequentemente cedido à tentação fácil de apenas registrar sumariamente os grandes monumentos filosóficos nos quais se cristalizam linhas determinantes do pensamento ocidental em épocas cuja estabilidade se traduz numa sistematicidade do saber reveladora duma dimensão do discurso filosófico mais afirmativa, tética e normativa que questionadora e interpelativa. Por tal motivo, deixa muitas vezes esquecidos, ao fixar-se nos grandes gigantes que a povoam e nos múltiplos ismos com que os classifica, os períodos de crise e de revolução. Neles, sob formas não consagradas em tratados filosóficos, fermentam as tendências mais díspares, mas não menos criadoras e fecundas, que, no questionamento apaixonado dos alicerces tradicionais, estabelecem o espaço apropriado ao silêncio gerador donde brota o novo que, na sua liberdade e rebeldia, acaba por permanecer à margem das sistemáticas conceituais posteriormente elaboradas. E, quando, ainda assim, se reconhece a algum pensador representativo de tais tendências o direito a figurar nessas sínteses historiográficas, é-lhe aplicado um esquema redutor que, empobrecendo a

sua originalidade, o transforma normalmente no continuador da tradição anterior ou num antecipador, quantas vezes forçadamente, da nova época que se aproxima.

Se períodos houve de grandes mutações económicas, políticas, culturais, filosóficas e ideológicas, o Renascimento foi um deles. E, como período de mediação entre duas grandes épocas históricas, não escapou, excepto ao nível da história da cultura, à tentação que acabámos de referir genericamente. Daí que não seja de estranhar que uma figura tão rica e multifacetada, como foi a de Nicolau de Cusa, tenha permanecido praticamente ignorada do grande público e até mesmo do estudioso mais dedicado à História da Filosofia. Exceptuam-se, evidentemente, aqueles especialistas que sempre souberam ultrapassar os inúmeros registos doxográficos que, até em universidades, ainda continuam a ser o instrumento privilegiado de acesso às linhas determinantes da história do nosso pensamento filosófico.

Sem ignorar os estudos que, no final do século XIX e no início do século XX, lhe foram dedicados, somos obrigados a reconhecer que o grande impulso ao estudo do seu pensamento foi dado, em 1932, com o início da edição crítica das suas obras pela Academia de Heidelberg<sup>1</sup>. Entretanto, as celebrações

---

<sup>1</sup> Neste momento encontram-se já publicadas em edição crítica, todas as obras filosóficas de Nicolau de Cusa. O texto latino utilizado para esta tradução foi, assim, o do volume VI dos *Opera omnia*, publicado em 2000. Correspondendo a estrutura sintáctica da língua latina, tal como foi utilizada por Nicolau de Cusa, à

do V centenário da morte do filósofo e do VI centenário do seu nascimento traduziram-se, sem dúvida alguma, num passo fundamental na chamada de atenção para a riqueza de um legado filosófico-teológico<sup>2</sup> que hoje é cada vez mais valorizado e

---

densidade do seu pensamento filosófico, optámos por privilegiar, na tradução, a fidelidade ao texto e ao seu ritmo próprio, ainda que, nalguns casos, isso tenha implicado uma menor elegância da frase na tradução portuguesa.

Nesta introdução citaremos os textos a partir das edições da Academia de Heidelberg (h). O texto do *De docta ignorantia* será citado a partir da edição de Paul Wilpert e H. G. Senger (I e II livros) e de H. G. Senger e R. Klibansky (III livro); Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, Hamburg, Felix Meiner, 1964-1977, 3 vols (abreviatura Ed. minor, correspondente a Editio minor, designação pela qual é conhecida esta edição). Optamos por esta edição na medida em que na altura da publicação da obra pela Academia de Heidelberg ainda eram desconhecidos alguns códices que vieram a ser utilizados para esta edição.

<sup>2</sup> Entre todas as realizações destinadas a comemorar o V centenário da morte de Nicolau de Cusa, merece destaque especial o Congresso realizado em Brixen, de 6 a 10 de Setembro de 1964, cujas actas se encontram publicadas no volume *Nicolò Cusano agli inizi dem momdo moderno*, Firenze, Sansoni, 1970. Foi a atenção dedicada nesta altura ao pensamento deste filósofo que deu origem, durante o final dos anos sessenta e ao longo de toda a década de setenta, a inúmeras teses elaboradas sobretudo em países como a Alemanha e a Áustria. Para uma informação adequada sobre os estudos dedicados ao pensamento deste filósofo, vejam-se os seguintes repertórios bibliográficos: E. VANNS-TEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action — La pensée*, Frankfurt am Main, Minerva, 1963 (reprodução fac-similada da edição de Paris de 1920), pp. XI-XVII; H. KLEINEN e R. DANZER, "Cusanus-Bibliographie (1920-1961)", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Mainz, 1

aprofundado. A sua actualidade não deixa de ser reconhecida por quem sabe aliar à crítica histórica o labor filosófico, numa perspectiva que, não ignorando a distância de cinco séculos que nos separa de um pensador, adivinha, por detrás da diferença, a identidade interpeladora que se exprime em múltiplos modos interpretativos e em múltiplas linguagens sempre problemáticas e problematizantes.

Se é este o panorama dos estudos cusanos para lá das nossas fronteiras, em Portugal o seu desenvolvimento encontra-se praticamente estagnado. Apenas em 1964 a *Revista Portuguesa de Filosofia* lhe dedicou um dos seus números<sup>3</sup> em que é de sublinhar o artigo de Eusebio Colomer<sup>4</sup> e a versão bilingue de um pequeno diálogo, *De Deo abscondito*, com introdução e notas de Júlio Fragata e

---

(1961), pp. 95-126; R. DANZER, "Cusanus-Bibliographie, Fortsetzung (1961-1964) und Nachträge", *MFCG*, 3 (1963), pp. 223-237; W. TRAUT e M. TACHER, "Cusanus-Bibliographie, 2. Fortsetzung (1964-1967) und Nachträge", *MFCG*, 6 (1967), pp. 178-202; M. VÁSQUEZ, "Cusanus-Bibliographie, 3. Fortsetzung (1967-1973) mit Ergänzungen", *MFCG*, 10 (1973), pp. 207-234. Entretanto, no ano de 2001 comemorou-se, com vários eventos celebrados em todo o mundo, o VI centenário do nascimento de Nicolau de Cusa, tendo-se registado, desde então, um crescimento exponencial da bibliografia em torno deste autor. Para uma actualização dessa mesma bibliografia, pode consultar-se o "Cusanus Portal" em <http://urts173.uni-trier.de/~leicht/bib/>

<sup>3</sup> *Revista Portuguesa de Filosofia* no V centenário de Nicolau de Cusa, Braga, 20 (1964) fasc. 4.

<sup>4</sup> E. COLOMER, "Nicolau de Cusa (1401-1464) — Um pensador na fronteira de dois mundos", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 20 (1964), pp. 387-435.

tradução de Júlio Fragata e Alberto Alves de Sousa<sup>5</sup>. A isto há que acrescentar a dissertação de doutoramento que apresentámos em 1992<sup>6</sup>, a tradução do *De docta ignorantia*<sup>7</sup>, a tradução do *De pace fidei*<sup>8</sup> e as actas do congresso realizado em Coimbra em 2001<sup>9</sup>. Assim, a tarefa, que ora empreendemos, de dar a conhecer ao leitor português um eloquente texto deste filósofo místico do século XV, no qual se condensam traços determinantes do seu pensamento, afigura-se-nos como um imperativo irrecusável para quem já se vem dedicando, há alguns anos, ao estudo, aprofundamento e interpretação da sua filosofia.

2. Quase silenciado ao longo da história, Nicolau de Cusa pertence, todavia, ao número daqueles

---

<sup>5</sup> NICOLAU DE CUSA, *De Deo abscondito. O Deus escondido*. Introdução e notas de Júlio Fragata e tradução de Júlio Fragata e Alberto Alves de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 20 (1964), pp. 436-453.

<sup>6</sup> João Maria ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Lisboa, JNICT/Gulbenkian, 1997.

<sup>7</sup> NICOLAU DE CUSA, *A docta ignorância*. Introdução, tradução e notas de João Maria André. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

<sup>8</sup> NICOLAU DE CUSA, *A paz da fé*. Introdução e tradução de João Maria André. Coimbra, Minerva, 2002.

<sup>9</sup> Mariano ALVAREZ-GÓMEZ e João Maria ANDRÉ (Eds.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca de 5 a 9 de Novembro de 2001*. Coimbra, LIF, 2002.

pensadores cujas ideias atravessam anonimamente os séculos, emergindo, aqui e além, no subtexto de alguns autores que nem sempre reconhecem as influências determinantes na sua formação conceptual<sup>10</sup>. Durante muito tempo, o Cusano não foi considerado mais do que o inspirador de Giordano Bruno, que, tendo lido o *De docta ignorantia*, se deu conta da originalidade das suas concepções cosmológicas e da novidade das reinterpretações metafísicas que lhes estavam subjacentes. Mas, se o Nolano era dotado de um ardor poético e apaixonado que transparecia de todos os seus escritos e que acabaria por o levar à fogueira inquisitorial, faltava-lhe a densidade especulativa que as páginas do Cusano documentam e atestam<sup>11</sup>. Talvez esse facto, a par do ostracismo a que a condenação por heresia votou o precursor mais audacioso da revolução galilaica, explique parcialmente o pó que durante séculos se acumulou sobre as obras do seu inspirador.

---

<sup>10</sup> Não podemos deixar de sublinhar as influências do pensamento de Nicolau de Cusa no idealismo alemão. Hegel, por exemplo, não lhe dando qualquer relevo na sua *História da Filosofia*, é incontestavelmente um herdeiro do seu pensamento, como o demonstra E. Metzke (cf. E. METZKE, "Nikolaus von Kues und Hegel", in: E. Metzke, *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, hrsg. V. K. GRUNDER, Witten, Luther Verlag, 1961, pp. 241-263).

<sup>11</sup> Cf. K. JAKOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, München, Karl Alber, 1969, pp. 88-89 (sobretudo nota 31).

TEMAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA CUSANA  
A PARTIR DO *DE DOCTA IGNORANTIA*

3. Nicolau Krebs, nome que recebeu e que passaria ao esquecimento com a sobreposição da designação da sua terra natal, contava já quarenta anos de idade quando concluiu a redacção da obra que mais conhecido o tornaria e que constitui uma verdadeira síntese “complicativa” de todo o seu posterior labor filosófico. Para trás ficavam os seus primeiros anos de formação, uma curta passagem por Heidelberg, suficiente para tomar consciência dos golpes desferidos pelos nominalistas nas sínteses escolásticas do século XIII, os estudos de direito em Pádua, que lhe permitiram conhecer algumas tendências do primeiro humanismo, e a frequência da Universidade de Colónia, onde pontificavam os tomistas e os albertistas. Já então ia emergindo como figura de relevo no panorama político-religioso, devido às suas intervenções no Concílio de Basileia, à sua obra *De concordantia catholica* e à sua missão diplomática em Constantinopla, como representante do Papa Eugénio IV<sup>12</sup>. Terá sido no regresso da viagem de Constantinopla que se apercebeu do significado profundo da “douta ignorância”, decerto com base na percepção de que só a partir da coincidência dos contrários (experiência que durante a viagem por mar se veria significativamente simpli-

---

<sup>12</sup> Sobre a vida de Nicolau de Cusa e a sua actividade como homem de igreja, veja-se o já antigo mas indispensável estudo de E. VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, pp. 2-234.

ficada) seria possível ter acesso a uma visão, ainda que incompreensível, do fundamento principal de todas as coisas. É ele próprio quem o confessa na carta ao Cardeal Juliano com que conclui o *De docta ignorantia*: “Recebe agora, venerável padre, o que eu desejava atingir já há muito, pelas vias diversas das ciências, mas que antes não consegui, até que, ao regressar da Grécia por mar, fui levado — segundo creio, por um dom altíssimo do Pai das Luzes de quem deriva todo o dom excelente — a abraçar incompreensivelmente o incompreensível na douta ignorância, transcendendo o que é humanamente cognoscível das verdades incorruptíveis. [...] Mas, nestes [mistérios] profundos, todo o nosso engenho humano deve esforçar-se por se elevar à simplicidade em que coincidem os contraditórios”<sup>13</sup>. Nestas palavras ecoam os temas fundamentais desenvolvidos na obra a que servem de conclusão e em que radicam as linhas de força que comandarão toda a sua reflexão posterior. Se é importante sublinhar que tanto a retomada, em termos novos e hermeneuticamente fecundos, da “douta ignorância”,

---

<sup>13</sup> “Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, adhoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium [...] Debet autem in hiis profundis omnis nostri ingenii conatus esse, ut ad illam se eleve simpliciter, ubi contractoria coincidunt.” (*De docta ignorantia*, Ed. minor, L. III, n.ºs 263-264, pp. 98-100).

como também o papel determinante da coincidência dos contrários numa reflexão destinada a pensar o estatuto ontológico da diferença andam indissociavelmente ligados ao nome do Cusano, não deixa de ser indispensável referir que a sua metafísica é também ela uma metafísica do dom, em que a verdade irrompe na disponibilidade manifestada pelo homem para acolher a gratuidade sgnica das múltiplas manifestações em que a plenitude originária se exprime como doação que faz desse mesmo homem momento insubstituível do processo dialógico da sua epifania.

4. Só se poderá compreender verdadeiramente o alcance do *De docta ignorantia* a partir da situação em que surgiu e das influências ou demarcações que nele se estabelecem numa relação que é de imersão, mas também de superação do contexto em que se inscreve a reflexão crítica que o determinou.

O panorama filosófico do século XV caracteriza-se fundamentalmente pela desagregação da síntese anterior cuja fragilidade intrínseca repousava nos motivos que, afinal, a haviam proporcionado<sup>14</sup>. A adaptação dos instrumentos conceptuais do aristotelismo (próprios de um sistema integralmente racionalista) à mensagem profundamente filosófica

---

<sup>14</sup> Cf. F. COPLESTON, *History of Philosophy*, III. *Ockham to Suarez*, London, Search Press, 1972, 5.<sup>a</sup> ed., pp. 1-25. Cf. também H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt am Main, 1982, 2.<sup>a</sup> ed., p. 35.

subjacente ao Cristianismo, em que a transcendência divina se não adequava plenamente a um conjunto de proposições ou sùmulas que bloqueavam demasiado a sua infinitude<sup>15</sup>, depressa cedeu à crítica nominalista, por um lado, e à forte irrupção da mística, por outro, criando um espaço apropriado ao desenvolvimento de diferentes reinterpretações da teoria da dupla verdade. E se a mística que dava o primado à vontade poderia conduzir a uma renúncia total a pensar o que à partida só poderia ser atingido num êxtase afectivo, anulador das capacidades racionais humanas, o nominalismo remetia para a teologia e para a revelação qualquer discurso sobre Deus que, na síntese tomista, fosse ainda acessível a uma metafísica, subordinando o discurso racional ao primado da intuição das singularidades existentes ou restringindo o seu âmbito teórico a uma metalinguagem sobre o próprio discurso. Assim, perante o “empirismo” nascente que ficava a um passo do cepticismo e a religiosidade mística que se lhe contrapunha, parecia não restar grande campo de manobra para a razão que tão problematizado via o sentido do seu discurso. Esta é a questão fundamental que subjacentemente se equaciona na reflexão teológico-filosófica de Nicolau de Cusa e que permite captar a profunda originalidade com que a “douta ignorância” nele volta a ser tematizada.

---

<sup>15</sup> Cf. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias modernas*, I, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 71.

Trata-se de um discurso sobre o sentido do discurso filosófico. Discurso propedêutico, portanto, que ao projectar-se, por aquilo que visa, numa reflexão sobre a essência da mente ou do sujeito humano para determinar o seu espaço privilegiado como revelação do ser, mas simultaneamente os seus limites<sup>16</sup>, continuamente se ultrapassa como tal e se nega ao mesmo tempo que se afirma. Um discurso “irónico”, que se escreve nas suas fronteiras, que ao definir o risco vai além desse mesmo risco em que se circunscreve. Um discurso que abre horizontes no momento em que parece fechá-los, na medida em que é na experiência do limite que o silêncio fecunda a palavra que o gerou.

A “douta ignorância” é, assim, simultaneamente um ponto de chegada e um ponto de partida. É um ponto de chegada sobre a condição humana perante a verdade. Definida a natureza de algo pela sua tendência a realizar-se o melhor que lhe for possível e partindo do princípio de que a natureza humana, dotada de entendimento, se perfaz na realização do seu desejo intelectual, constata-se o desfasamento entre a sua finitude e a infinitude do princípio uno e gerador de todas as coisas, com que, em última análise, a verdade se identifica, pelo que se conclui que aquilo em que o desejo intelectual se pode realizar é tão-só o conhecimento da ignorância que

---

<sup>16</sup> Cf. K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, “La filosofía de Nicolás de Cusa, una forma previa de la metafísica moderna”, *Revista Filosófica*, Madrid, 17 (1958), pp. 437-458, e ainda E. COLOMER, *art. cit.*, p. 409.

onto-lógicamente o define<sup>17</sup>. “Douta ignorância” não é, pois, negação do conhecimento, mas a experiência-limite das suas possibilidades, que permite reconhecer o carácter conjectural de qualquer formulação e definir o processo cognoscitivo pela sua dimensão progressiva e inconclusa. E é precisamente sob esse ponto de vista que a “douta ignorância” se revela como ponto de partida para uma procura da verdade em que apenas há etapas aproximativas, mas nunca resultados definitivos. Como ponto de chegada e ponto de partida, ela constitui um motivo inspirador e envolvente não só do *De docta ignorantia* mas de toda a obra do Cusano, estando sempre ausente e ao mesmo tempo presente. É por isso que, à excepção dos primeiros capítulos da obra referida e de um capítulo do *De venatione sapientiae*<sup>18</sup>, ela não é abordada enquanto tal, mas permanentemente suposta como instância problematizante do que em cada discurso se diz, face à inexauribilidade do que nele é visado.

5. A reflexão empreendida na primeira grande obra filosófica de Nicolau de Cusa desdobra-se em

---

<sup>17</sup> Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 1, n.ºs 2-4, Ed. minor, pp. 6-8. Sobre a interpretação deste primeiro capítulo do livro I do *De docta ignorantia*, veja-se W. DUPRÉ, “Von den dreifachen Bedeutungen der ‘docta ignorantia’ bei Nikolaus von Kues”, *Wissenschaft und Weltbild*, Wien, 1962, pp. 266-270.

<sup>18</sup> Cf. NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, cap. XII, h. XII, n.ºs 31-33, pp. 31-34.

três níveis, intrinsecamente articulados, que, atravessados pela consciência dos limites em que são abordados, dizem respeito ao Máximo Absoluto, “que na fé de todos os povos, se crê, sem dúvida, ser Deus”<sup>19</sup>, ao Máximo Contraído, o universo, o qual “não tem porém subsistência fora da pluralidade, na qual é, não existindo sem contracção, da qual se não pode separar”<sup>20</sup>, e ao Máximo “que é simultaneamente contraído e absoluto, e ao qual chamamos Jesus sempre bendito”<sup>21</sup>.

Se é o Máximo Absoluto que constitui o motivo fundamental do primeiro livro, não pelo questionamento da sua existência mas pela problematização das nossas possibilidades de conhecer a sua natureza, a sua identificação preliminar com o Uno e o Infinito e a necessidade de o articular com a multiplicidade contingente que dele deriva e em que *existe* o universo, projecta a meditação metafísica do Cusano em pleno seio da *coincidência dos opostos*, à qual não chega a razão, regida pelo *princípio de não contradição*, mas que apenas pode ser intuída incompreensivelmente pelo intelecto dotado da possibilidade de superar, pela sua visão, os limites do

---

<sup>19</sup> “Hoc maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur” (*De docta ignorantia*, L. I, cap. 2, Ed. minor, n.º 5, p. 10).

<sup>20</sup> “...non tamen habet extra pluralitatem, in qua est, subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat” (*Idem, ibidem*, n.º 6, pp. 10-12).

<sup>21</sup> “... Quod simul est contractum et absolutum, quod Iesum semper benedictum nominamus.” (*Idem, ibidem*, n.º 7, p. 12).

conhecimento racional. A visão intelectual (e, poderíamos acrescentar, também conjectural) do Máximo como coincidência dos opostos e o reconhecimento da improporcionalidade entre o finito e o infinito requerem que Nicolau de Cusa tematize uma outra via de acesso para o seu conhecimento, a qual se traduzirá, afinal, num novo caminho para o discurso filosófico<sup>22</sup>, que em termos “metodológicos” o demarca indubitavelmente do(s) método(s) escolástico(s)<sup>23</sup>, mas em que ressoam influências de perspectivas subjacentes aos pensadores mais directa ou indirectamente vinculados a uma tentativa de fusão do neoplatonismo com a teologia negativa radicada nas reflexões do Pseudo-Dionísio e da mística especulativa de Mestre Eckhart.

Recorrendo à expressão que Nicolau de Cusa retira da 1.<sup>a</sup> Epístola aos Coríntios, poderia dizer-se que se trata de um conhecimento *in speculo et aenigmate*<sup>24</sup>. Em termos mais actuais, a mesma ideia encontraria a sua expressão no conceito de *símbolo*, que assim postula a dimensão interpretativa como *modus discursandi* privilegiado para a filosofia:

---

<sup>22</sup> Sobre o carácter inovador da “metodologia cusana” veja-se o único, mas aprofundado estudo, dedicado a este tema, de K. JAKOBI, *op cit.*

<sup>23</sup> Sobre o método escolástico, veja-se o clássico estudo de M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1957, 2 vols.

<sup>24</sup> *1.<sup>a</sup> Cor.*, 13, 12. Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 1, Ed. minor, n.º 30, p. 40.

“Todos os nossos doutores mais sábios e divinos estiveram de acordo em que as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas”<sup>25</sup>.

A metáfora que ilumina esta perspectiva é a do mundo como livro escrito pelo criador, permitindo-nos a sua leitura um acesso à natureza do seu autor<sup>26</sup>. Mas os pressupostos ontológicos em que assenta tal concepção ultrapassam a dimensão aparentemente exterior da metáfora do livro, para nos projectar numa autêntica relação de participação (mais de sentido que verdadeiramente de ser<sup>27</sup>) em que a Identidade Absoluta não nega a diferença, mas, assumindo-a, por um lado, em si própria, por outro lado nela se explica harmoniosamente. Aliás, só assim o símbolo é verdadeiramente símbolo, na

---

<sup>25</sup> “Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et aenigmate.” (*De docta ignorantia*, L: I, cap. 11, Ed. minor, n.º 30, p. 40).

<sup>26</sup> Cf. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, pp. 58-67; cf. também Luis MARTÍNEZ GÓMEZ, “El hombre ‘mensura rerum’ en Nicolás de Cusa”, *Pensamiento*, 21 (1965), pp. 55-62.

<sup>27</sup> A análise do conceito de participação em Nicolau de Cusa, em termos de saber se se trata de participação de ser ou de participação de sentido, é exemplarmente abordada, num confronto com a posição tomista, por W. WEIER, *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung*, Salzburg/München, Pustet, 1970, pp. 182-195.

medida me que remete para uma (com)unidade de sentido na diversidade das suas limitadas mas polisémicas expressões: “Todavia, este facto de que as coisas espirituais, em si por nós inatingíveis, possam ser investigadas simbolicamente tem a sua raiz naquilo que acima se disse, ou seja, que todas as coisas têm entre si, reciprocamente, uma certa proporção, embora oculta e incompreensível para nós, de tal maneira que de todas surge um único universo e que todas são no máximo uno o próprio uno.”<sup>28</sup>

Definida a via interpretativa como método para a “filosofia”, haverá que escolher os símbolos que melhor permitam concretizá-la, ou, por outras palavras, que mais se adequem a uma visão do Máximo Absoluto intrinsecamente marcada pela consciência da imprecisão própria de qualquer discurso que a ela conduza. No *De docta ignorantia* e, mais tarde, no *De coniecturis* são privilegiados os elementos matemáticos. O motivo para tal opção radica na sua “incorrutível certeza”. Todavia, essa “incorrutível certeza” está indissociavelmente ligada à sua origem e à sua natureza, como ressalta da comparação feita com as coisas sensíveis: estas aparecem na sua

---

<sup>28</sup> “Hoc autem, quod spiritualia per se a nobis inattingibilia symbolice investigantur, radice habet ex his, quae superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exsurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum.” (NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 11, Ed. minor, n.º 30, p. 40).

contínua mutabilidade e, por isso, o conhecimento que delas podemos ter será sempre marcado pela contingência que as atinge. Em contrapartida, na matemática, a verdade é-nos manifesta, devido ao facto de radicar na capacidade criadora da mente humana<sup>29</sup>, que faz escapar as suas criações à possibilidade mutável, mas dum modo tal que, pelo recurso possível à imaginação, é dotada de uma certa “materialidade” mínima indispensável à sua visibilidade cognoscitiva: “Mas vemos que as coisas mais abstractas que estas, em que se tem uma consideração das coisas não de modo que careçam completamente de meios materiais, sem os quais não podem ser imaginadas, nem estejam em completa sujeição à possibilidade mutável, são as mais firmes e as mais certas para nós, como é o caso dos entes matemáticos.”<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> A perspectiva que subjaz à adopção de símbolos matemáticos por Nicolau de Cusa assenta num critério de verdade que não pode deixar de se aproximar daquele que, séculos mais tarde, Vico sintetizou na fórmula “verum ipsum factum”. A ligação entre as duas posições motivou já algumas reflexões, divergentes, como é óbvio, de que destacamos: R. MONDOLFO, *Il “verum-factum” prima di Vico*, Napoli, 1969; E. GARIN, “Vico e cusano”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 7 (1977), pp. 138-141; G. SANTINELLO, “Cusano e Vico: a proposito di una tesi di K.-O. Apel”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 7 (1977), p. 141-150.

<sup>30</sup> “Abstractiora autem istis, ubi de rebus consideratio habetur, non ut appendicibus materialibus, sine quibus imaginari nequeunt, penitus careant neque penitus possibilitati fluctuanti subsint, firmissime videmus atque nobis certissima, ut sint ipsa mathematicalia” (NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 11, n.º 31, p. 42).

Mas, talvez mais importante do que a escolha dos símbolos a utilizar é a definição do método como eles devem ser usados. É precisamente na caracterização do método do uso simbólico da matemática que está a marca profunda da originalidade do Cusano e da originalidade da sua filosofia interpretativa. São três as etapas que nos são propostas: na primeira, as figuras matemáticas são tomadas com as características e propriedades que as definem na sua finitude; na segunda, tais características e propriedades são transportadas para as mesmas figuras não já na sua finitude, mas projectadas numa dimensão de infinitude (nesta fase, o princípio da coincidência dos opostos manifesta toda a sua força operatória); finalmente, exige-se um salto “transumptivo”, de superação reassumptiva, em que do infinito matemático e ainda “figurado” se passa ao infinito simples e absoluto. Assim se exprime Nicolau de Cusa, sintetizando o “triplo salto” referido: “Assim, porque todos os elementos matemáticos são finitos e não podem, também, ser imaginados de outro modo, se queremos usar elementos finitos como exemplos para ascender ao máximo simples, é necessário considerar primeiro as figuras matemáticas finitas com as suas paixões e razões, transferir correspondentemente estas razões para figuras infinitas e depois, em terceiro lugar, transpor as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples totalmente liberto de qualquer figura. E então a nossa ignorância será incompreensivelmente ensinada sobre o modo como nós, que penamos no

enigma, devemos pensar mais recta e verdadeiramente acerca do altíssimo.”<sup>31</sup>

A *transumptio* que caracteriza a terceira etapa deste processo ascensivo conducente a uma visão incompreensível do infinito e que se poderia aproximar da via da “eminencia” do Pseudo-Dionísio, acentuando a dimensão dialéctica do seu “método” e relegando obviamente para segundo plano um discurso perspectivado em termos analógicos<sup>32</sup>, articula-se tão profundamente com o tom interpretativo próprio da sua filosofia, que já no *De docta ignorantia* aparece ligado a algumas considerações sobre a linguagem, modelo sobre o qual se ergue e vai esboçando a sua concepção de discurso filosófico: “Por isso, para te tornar mais subtil o intellecto, esforçar-me-ei por te elevar mais facilmente, condu-

---

<sup>31</sup> “Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant, si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendum.” (*Idem, ibidem*, n.º 33, pp. 44-46).

<sup>32</sup> Sobre o conceito de analogia e o seu papel no pensamento de Nicolau de Cusa, cf. R. HAUBST, “Nikolaus von Kues und die analogia entis”, Referat auf dem II. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie, Köln, 1961, in *Miscellanea Mediaevalia*, II (1963), pp. 686-695 e W. SCHULZE, *Zahl, Proportion, Analogie*, Münster, Aschendorff, 1978. Posição diferente de R. Haubst e de W. Schulze adopta K. JAKOBI, *op. cit.*, pp. 59-62 e 214-225.

zindo-te pela mão com segurança, para que vejas estas coisas necessárias e tão verdadeiras. Elas levar-te-ão de um modo correcto a uma extraordinária suavidade, se te elevares do signo à verdade, entendendo transsumptivamente as minhas palavras.”<sup>33</sup> Entender transsumptivamente as palavras de um autor, elevar-se pela *transumptio* do signo à verdade, utilizar as coisas visíveis como imagens do invisível, é *interpretar* o discurso em que o invisível se desvela sem deixar de permanecer invisível, em que o oculto se revela na sua essência profunda e inesgotável de oculto.

6. A prossecução desta investigação simbólica do Máximo Absoluto ao mesmo tempo que vai proporcionando uma incursão na própria natureza da Unidade Infinita, todavia, na medida em que se constrói a partir das relações progressivamente exploradas entre figuras geométricas finitas e figuras geométricas infinitas, não deixa de conduzir simultaneamente à percepção da relação de participação que se estabelece entre o finito e o infinito e, assim, a uma tentativa de compreensão do estatuto ontológico da multiplicidade, da contingência e da diferença, face à unidade, necessidade e identi-

---

<sup>33</sup> “Unde, ut acuetur intellectus, ad hoc te facilius indubitata manu ductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque verissima. Quae te non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducent.” (NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, Ed. minor, n.º 29, p. 40).

dade próprias do Máximo Absoluto de que tudo deriva, pois “tal como a linha infinita [é a medida] da linha recta e da linha curva, assim o máximo [é a medida] de todas as coisas que dele participam de alguma maneira e de modos diversos”<sup>34</sup>. Daí que já nas páginas finais do primeiro livro comecem a ecoar os conceitos de *complicatio* e *explicatio*<sup>35</sup> que juntamente com o pensamento de Anaxágoras (ἐν παντὶ πάντα) constituirão o fundamental motivo interpretativo do II Livro, voltado para a compreensão do universo.

Conceber Deus como coincidência dos opostos ou como *complicatio* de tudo o que no universo existe *explicative* e simultaneamente conceber a pluralidade dos entes que constituem o universo como a *explicatio* da unidade fundante originária não é senão reconhecer, em termos que jamais poderão ser desligados da perspectiva conjectural em que são formulados, a presença oculta do infinito no finito<sup>36</sup> e precisamente a partir da experiência da finitude<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> “Sicuti infinita linea lineae rectae et curva [mensura] ita maximum omnium qualitercumque diversimode participantium.” (*Idem, ibidem*, n.º 52, p. 70).

<sup>35</sup> Cf. *idem, ibidem*, L. I, cap. 22, Ed. minor, n.ºs 67-69, pp. 88-92.

<sup>36</sup> Sobre o conceito de infinito na obra de Nicolau de Cusa cf. o estudo de Mariano ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München, Anton Pustet, 1968.

<sup>37</sup> A filosofia de Nicolau de Cusa foi interpretada como uma metafísica da finitude numa pequena obra de introdução ao seu pensamento: G. BUFO, *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, Paris, Seghers, 1964.

que é aquela em que o homem se pode movimentar. Só que essa experiência vivida da finitude remete continuamente para a experiência intuída da infinidade, adivinhada nos limites da razão, onde as trevas deixam pressentir a plenitude da fonte luminosa de que jorram as condições de possibilidade de toda e qualquer visão intelectual. É nessa presença enigmática do infinito, nessa concepção do universo como infinito contraído, como unidade na diversidade, como identidade na diferença, é na visão de “tudo em tudo” sob a forma específica de cada essência singular, que se funda a perspectiva estética e harmoniosa da cosmologia cusana<sup>38</sup>, que se traduz num relacionalismo total, e que alguns autores não hesitaram em designar ontologia funcionalista<sup>39</sup>. Entretanto, as intuições metafisicamente con-

---

<sup>38</sup> Não há muitos estudos dedicados à estética de Nicolau de Cusa. Nesse campo, quem mais se tem distinguido é o investigador italiano G. Santinello. Para ele, a estética é mais uma ambiência que domina toda a filosofia cusana e a sua visão do mundo que o objeto de qualquer obra em particular. Cf. G. SANTINELLO, “Metafísica e cosmologia estética nel Cusano”, *Rivista di Estetica*, Padova, 3 (1958), pp. 338-358; *idem*, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estética*, Padova, 1958; *idem*, “Mittelalterliche Quellen der ästhetischen Weltanschauung des Nikolaus von Kues. Referat auf dem II. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie, Köln, 1961”, in *Miscellanea Mediaevalia*, II (1963), pp. 679-685.

<sup>39</sup> Uma interpretação funcionalista da ontologia cusana é sugerida, em diversos passos, por H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, München, K. Alber, 1965-1966. Ela será retomada pelo seu discípulo K. JAKOBI na obra já citada, sobretudo nas páginas 295-308.

jecturais, que lhe subjazem, projectarão a reflexão cusana nos últimos capítulos do II livro para uma subversão total da cosmologia aristotélico-ptolemaica, a qual prenuncia obviamente a revolução galilaica, constituindo, no mínimo, um marco inolvidável na passagem do “mundo fechado” para um novo “universo infinito”<sup>40</sup>.

7. É evidente que, subjacente a todo o processo discursivo cusano no *De docta ignorantia*, embora não sendo nele explicitamente tematizado, há o reconhecimento do lugar central ocupado pelo sujeito humano<sup>41</sup>. Sujeito da “douta ignorância”, criador de conjecturas que se vão multiplicando na aproximação da natureza de Deus e do universo, participante por excelência do Verbo Divino de que, pela sua mente, é imagem privilegiada, será constituído como espaço de mediação fundamental entre o finito e o infinito, de tal modo que será mesmo designado microcosmo e, em outras obras posteriores, Segundo Deus ou Deus Humano: “Mas a natureza humana é aquela que é elevada acima de toda

---

<sup>40</sup> Cf. A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1962, 1.º cap.

<sup>41</sup> Sobre o lugar do sujeito humano no pensamento de Nicolau de Cusa cf. L. MARTINEZ GÓMEZ, *art. cit.*; E. COLOMER, “Individuo y cosmos em Nicolás de Cusa”, in *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte (1464-1964)*, Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1967, pp. 37 e ss.; C. HUMMEL, *Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*, Stuttgart, Paul Haupt Bern, 1961.

a obra da Deus e é pouco inferior à natureza angélica. Ela complica a natureza intelectual e a natureza sensível e reúne tudo em si, pelo que os antigos a chamaram com razão microcosmo, ou seja, pequeno mundo.”<sup>42</sup> Não é, pois, de estranhar que a articulação entre o Máximo Absoluto, que é Deus, e o Máximo Contraído no universo seja encontrada no homem em que mais plenamente se realiza a natureza humana na sua fusão com a divindade: Jesus Cristo.

A excelência e a dignidade do homem, inclusive na sua singularidade, o seu poder criador, constituem, pois, um tema fundamental do filosofar cusano, que, apesar da inspiração teológica que o motiva, não deixa de o aproximar de algumas das tendências mais fecundas e inovadoras do período renascentista.

#### PARA UMA LEITURA DO *DE VISIONE DEI*

8. Apesar da profunda e sincera religiosidade que impregna as páginas do *De docta ignorantia*, não foi nem pacífica nem simples a sua recepção entre aqueles que a ele tiveram acesso. Assim, por

---

<sup>42</sup> “Humana vero natura est illa, quae est supra omnia dei elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocetur.” (NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. III, Cap. 3, Ed. minor, n.º 198, p. 20).

um lado, esta obra desencadeou, entre os teólogos que se perfilavam numa perspectiva inspirada por um seguidismo aristotelista, acesas críticas. A sua expressão mais eloquente foi o *De ignota litteratura* de João Wenck de Herrenberg, professor em Heidelberg, a que Nicolau de Cusa respondeu com a *Apologia doctae ignorantiae* sob a forma de carta de um seu discípulo a outro, em que são retomados os temas fundamentais da primeira obra e rebatidos os argumentos do seu adversário. Em contrapartida, a dificuldade de penetração na teologia negativa e na mística do *logos*, que lançava o Cusano na proximidade do Pseudo-Dionísio e de Eckhart, não deixava de levantar problemas àqueles que se debatiam entre uma interpretação meramente afectiva ou também intelectual da visão contemplativa. Era o caso dos monges de Tegernsee, atentos à polémica entre Gerson, partidário duma concepção da contemplação como visão intelectual, e Vicente de Aggsbach, defensor duma perspectiva mais afectiva. O esclarecimento dessa polémica deu origem a uma troca de correspondência entre Nicolau de Cusa e esses monges beneditinos. Em duas cartas, datadas de 22 de Setembro de 1452 e de 14 de Setembro de 1453, promete Nicolau de Cusa aprofundar mais tarde o tema do amor e do conhecimento e enviar àquela comunidade uma reprodução do rosto de Cristo, cujo olhar parecia fixar-se no espectador, qualquer que fosse a sua posição, e acompanhá-lo em todas as suas deslocações. Nos finais de 1453 recebem os monges, juntamente com tal reprodução, a obra *De visione Dei*, destinada a guiá-los nas suas reflexões

a partir desse quadro e a experimentar a escuridão sagrada e luminosa da teologia mística e da douta ignorância<sup>43</sup>.

Trata-se de um escrito cujo estilo, atingindo momentos de rara beleza, procura colocar o leitor num contacto privilegiado com a experiência mística da sua finitude imersa no horizonte inexaurível e inatingível da plenitude infinita de Deus e por ela iluminada no seu tateante desejo de auto-superação numa projecção permanente para a fonte inesgotável de um olhar que é criação, vida e acto absoluto de todas as possibilidades da visão humanamente contraída. Após as primeiras páginas em que o quadro motivador da reflexão é explorado nas suas virtualidades sensíveis, depara-se-nos um conjunto de vinte e dois capítulos em que a meditação mística se converte num profundo solilóquio com Deus, atravessando sucessivamente alguns temas filosófico-teológicos, cujo desenvolvimento projecta o leitor para uma tal densidade especulativa e metafísica que, contrastando aparentemente com a dimensão dialógica do escrito, o inscreve nas fronteiras mais recônditas do espírito do século XV em que se tocam, no limiar da luz com as trevas, a religião, o misticismo e a filosofia.

---

<sup>43</sup> Sobre a polémica acerca da teologia mística que precedeu o *De visione Dei*, cf. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, 1971, Laterza, pp. 89-91. O material bibliográfico em que se apoiam os esclarecimentos deste autor encontram-se em E. VANSTEENBERGHE, "Autour de la docte ignorance", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, XIV (1955), pp. 111 e ss.

9. Apesar de ser frequente o recurso a diversas comparações e imagens, ente todas as obras de Nicolau de Cusa apenas três se movimentam, *na sua globalidade*, na exploração de uma só metáfora: o *De visione Dei* e o *De beryllo* e o *De ludo globi*. Curiosamente, é a metáfora do olhar que nas duas primeiras é desenvolvida. No *De visione Dei*, o olhar de Deus; no *De beryllo*, o olhar intelectual humano mediado por uma lente que torna visível a coincidência dos opostos<sup>44</sup>.

O discurso filosófico cusano segue aqui, pois, uma via idêntica à que é apontada no *De docta ignorantia*. Com efeito, o ponto de partida é ainda a ideia de que “as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível” e de que “o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas”<sup>45</sup>. Daí que a reflexão proposta seja introduzida nos seguintes termos: “Se por vias humanas pretendo conduzir-vos às coisas divinas é necessário que o faça recorrendo a alguma

---

<sup>44</sup> “Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens, cui datur forma concava pariter et convexa; et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium.” (NICOLAU DE CUSA, *De beryllo*, h XI, 1, n.º 3).

<sup>45</sup> “Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et aenigmate.” (*Idem, De docta ignorantia*, L. I, cap. 11, Ed. minor, n.º 30, p. 40).

comparação.”<sup>46</sup> A diferença residirá agora no tipo de comparação a utilizar, ou, por outras palavras, no(s) símbolo(s) que irão servir de base à exploração enigmática da realidade divina. Não se trata já de signos matemáticos, que haviam dominado o *De docta ignorantia* e o *De coniecturis*, mas de um signo sensível: “a [imagem] de alguém que tudo vê, de tal maneira que o seu rosto, por subtil arte de pintura, se comporta como se tudo olhasse em seu redor”<sup>47</sup>. Se as matemáticas são uma criação integral do entendimento humano, aí residindo a força que permite utilizá-las como símbolos num discurso filosófico que visa uma aproximação daquele de que a mente humana é imagem, o quadro que aqui é privilegiado é um produto da actividade artística do homem<sup>48</sup>, o qual, concretizado na materialidade sensível que o torna visível, não deixa de testemunhar o poder criador de quem o pintou.

Entretanto, o processo segundo o qual esta metáfora é utilizada corresponde, de facto, às fases

---

<sup>46</sup> “Si vos humaniter ad divina vehere contendo similitudinem quadam hoc fieri oportet.” (*Idem, De visione Dei*, h VI, n.º 2, p. 5).

<sup>47</sup> “Sed inter humana opera non repperi imagine omnia videntis proposito nostro convenientiorem, ita quod facies subtili arte pictoria ita se habet quasi cuncta circumspectiat.” (*Idem, ibidem*, n.º 2, p. 5).

<sup>48</sup> Sobre a concepção de Nicolau de Cusa acerca da arte humana como actividade criadora, cf. K. FLASCH, “As imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst”, *Parusia*, Frankfurt/Main, Minerva, 1965, pp. 265-306.

propostas no *De docta ignorantia* para a exploração dos símbolos matemáticos e já atrás referidas. Há, em primeiro lugar, uma exploração das características do quadro com base no que poderíamos designar por experiência humana da finitude do olhar contraído, face às potencialidades infinitas do olhar omnividente. Em seguida, projectam-se essas características, ou seja, “as razões e as paixões” do olhar omnividente, no olhar divino, admitindo-se que “nada pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus”<sup>49</sup>. Todavia, tanto na primeira como nesta segunda fase, o nosso movimento continua ainda a um nível metafórico. Há, assim, que efectuar o *transcensus* e, do olhar de Deus contemplado na experiência realizada na primeira e na segunda fase, passar para uma aproximação incompreensível da própria natureza divina, no seu carácter *absoluto*, isto é, desligado não só de toda a *contração sensível* (o quadro), mas também de toda a *contração metafórica* (o *olhar* de Deus). Através desse salto, a *visão de Deus*, até aí explorada simbolicamente, projecta-nos numa *nossa visão* de Deus que não é puro êxtase místico, mas ignorância consubstanciada em conjectura mental sobre o que escapa aos limites conceptuais da razão humana.

Entretanto, uma característica importante da reflexão metafórica desta obra e que não podemos

---

<sup>49</sup> “Primo loco praesupponendum esse censeo nihil posse apparere circa visum eiconae dei, quin verius sit in vero visu dei.” (*Idem, ibidem*, n.º 5, p. 10).

deixar de sublinhar reside no facto de ela assentar não apenas no desenvolvimento conceptual de um determinado símbolo ou conjunto de símbolos mas também na experiência em que esse desenvolvimento se apoia: “Tentarei, do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão duma forma experienciável, até à mais sagrada obscuridade.”<sup>50</sup> Se articularmos este dado com a reflexão anteriormente esboçada sobre a crise da Escolástica e o papel nela desempenhado pelo nominalismo, torna-se evidente que o primado dado à experiência, nomeadamente no pensamento de Ockham, se reconverte aqui num apelo à experiência interior, em que a ligação do vivencial ao conceptual projecta o homem para uma mística especulativa que se constitui em autêntica alternativa tanto ao “cepticismo empirista” adivinhado nos ockhamistas, como à renúncia à razão proposta pelas místicas predominantemente afectivas.

10. A “experiência especulativa” proposta é a de um ícone de Deus, ou, melhor ainda, a de um ícone do olhar divino. O ícone não é, todavia, um fim, mas tão-só uma mediação. Nele se revela o que em tal representação se oculta. Através dele se oferece o que na sua infinitude se retrai. No seu olhar nos acena o que o nosso olhar não capta mas pres-

---

<sup>50</sup> “Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem mandeducere.” (*Idem, ibidem*, n.º 1, p. 4).

sente, não fixa, mas adivinha. E é assim que a distância<sup>51</sup> se torna presente à reflexão sem se anular na medida em que surge como instância reveladora do invisível não na sua visibilidade, mas precisamente na sua invisibilidade, ou na visibilidade da sua invisibilidade<sup>52</sup>, já que em nenhuma visão se esgota, em nenhum símbolo se condensa, perante nenhum olhar se desnuda e a nenhum conceito se reduz: “Vejo-te, Senhor, Deus meu, num certo arrebatamento mental, porque se a visão não se sacia com o olhar nem o ouvido com o que ouve, então menos ainda o intelecto com o que é entendido. Por isso, aquilo que o intelecto entende não o sacia nem

---

<sup>51</sup> Jean Luc MARION, em *L'idole et la distance*, inclui significativamente um capítulo dedicado à obra do Pseudo-Dionísio, intitulado “La distance du réquisit et le discours de la louange”, em que a descoberta da distância na teologia negativa é pensada em termos que facilitam uma articulação fecunda com o discurso cusano, sobretudo o *De visione Dei*, que, todavia, não chega a merecer a atenção deste filósofo francês. O facto é tanto mais estranho quanto é nesta obra do Cardeal que mais se verificam as teses daquele autor sobre o ídolo, o ícone e a distância como instância crítica do primeiro e definidora das prerrogativas filosóficas do segundo (Cf. Jean Luc MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977).

<sup>52</sup> Ganha sentido retomar aqui a reflexão proposta na sua última obra pelo autor citado na nota anterior sobre a diferença entre o ídolo e o ícone como meios de acesso a uma “visão conceptual” de Deus, condensando-a nas seguintes palavras suficientemente expressivas: “Dans l'idole, le regard de l'homme se fige en son miroir, dans l'icône, le regard de l'homme se perd dans le regard invisible qui visiblement l'envisage.” (Jean Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, p. 32).

é o seu fim. Nem o pode saciar aquilo que não entende totalmente, mas apenas aquilo que entende não entendendo. Realmente, o inteligível que ele conhece não o sacia, nem o sacia o inteligível que ele desconhece totalmente. Mas o inteligível que ele conhece como sendo tão inteligível que nunca possa ser plenamente entendido, só este o pode saciar.”<sup>53</sup>

Compreende-se que o carácter icónico atribuído ao quadro amavelmente enviado aos monges de Tegernsee atinge simultaneamente qualquer conceito em que o Verbo indizível permanentemente se diz na sua infabilidade<sup>54</sup>. Neste sentido, o *De visione*

---

<sup>53</sup> “Video te, domine deus meus, in raptu quodam mentali, quoniam si visus non satiatur visu nec auris auditu, tunc minus intellectus intellectu. Non igitur id, quod satiat intellectum seu est finis eius, est id, quod intelligit, neque id satiare potest, quod penitus non intelligit, sed solum illud, quod non intelligendo intelligit. Intelligibile enim, quod cognoscit, non satiat nec intelligibile satiat, quod penitus non cognoscit, sed intelligibile, quod cognoscit adeo intelligibile, quod nunquam possit ad plenum intelligi, hoc solum satiare potest.” (NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 16, h VI, n.º 70, pp. 57-58).

<sup>54</sup> É ainda Jean Luc Marion que chama a atenção para a dimensão idolátrica que o conceito pode desempenhar: “Quand une pensée philosophique énonce, de ce qu’elle nomme alors ‘Dieu’, un concept, ce concept fonctionne exactement comme un idole: il se donne à voir, mais ainsi se dissimule d’autant mieux comme le miroir où la pensée, invisiblement, reçoit la localisation de son avancée, em sorte que l’invisible se trouve, avec une visée suspendue par le concept fixe, disqualifié et abandonné; la pensée se fige, et paraît le concept idolâtrique de ‘Dieu’ où, plus que Dieu, c’est elle-même qu’elle juge.” (Jean Luc MARION, *Dieu sans l’être*, p. 26).

*Dei*, ao mesmo tempo que é profundamente icónico, representa o tom anti-idolátrico inerente a todo o discurso filosófico do seu autor.

Esta experiência contemplativa ou especulativa consoante se baseia no símbolo icónico ou conceptual, desemboca, pela presentificação da distância, no silêncio<sup>55</sup>. E esse silêncio, transbordando da plenitude que nem o olhar vê nem o discurso diz, torna-se espaço privilegiado de revelação do sagrado na sua oculta desocultação. Esse silêncio é um silêncio hierofânico<sup>56</sup>. É por esse motivo que a dialéctica do Cusano não é uma dialéctica fechada, circular, em que o absoluto devém sistema no discurso que o diz ou em que ele próprio se diz<sup>57</sup>. Conduzindo ao silêncio, a dialéctica cusana encontra a sua inconclusa conclusão na abertura ao novo que silenciosamente irrompe nas margens do visível, nas fronteiras do pensável e na penumbra do cognoscível.

Não é a primeira vez que a metáfora do olhar é privilegiada numa abordagem metafísica da unidade originária de que brota toda a multiplicidade, con-

---

<sup>55</sup> Cf. Michel DE CERTEAU, "Nicolas de Cues: le secret d'un regard", *Traverses*, 30-31 (Março, 1984), pp. 70-85.

<sup>56</sup> Cf. Stephan OTTO, "Langage dialectique et silence hiérophanique", *Contributi al Convegno su "Il Sacro" indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici — Roma, 4-9 Gemn. 1974*, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1974, pp. 105-114.

<sup>57</sup> Sobre a natureza da dialéctica no pensamento de Nicolau de Cusa e as suas diferenças relativamente à dialéctica hegeliana, cf. Leo GABRIEL, "Il pensiero dialettico in Cusano e in Hegel", *Filosofia*, Torino, 21 (1970), p. 547.

tingência e diversidade. Indissociavelmente ligada à metáfora da luz, ela aparece já na *República* de Platão<sup>58</sup>, quando a ideia de bem é comparada ao sol, e a luz, mediação fundamental no processo de percepção visual, é revestida, ainda que parabolicamente, de características metafísicas. Os neoplatônicos Plotino e Proclo, longe de abandonarem essa via, estendem-na à compreensão metafísica da realidade de Deus, do homem e da natureza. Simultaneamente, a equiparação, no evangelho de João<sup>59</sup>, do *logos* à luz, e a experiência da conversão de Paulo<sup>60</sup> alimentarão, não só na literatura patrística, mas ao longo de toda a Idade Média, uma longa tradição em que se dá expressivo desenvolvimento ao que se poderia chamar uma metafísica da luz na qual o conhecimento, por exemplo, aparece como o resultado visual dos olhos da mente. Nessa longa tradição são figuras de relevo pensadores e místicos como Agostinho, Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena e Mestre Eckhart.

Não é, pois, de estranhar que Nicolau de Cusa, ao pretender dar o seu contributo ao debate em curso relativamente às alternativas propostas entre uma mística especulativa ou afectiva, inserindo-se na continuidade dos seus antecessores, alguns dos quais ele pessoalmente havia lido ou reflectido, venha retomar essa simbólica conceptual, começando até

---

<sup>58</sup> Cf. PLATÃO, *República*, 514-519.

<sup>59</sup> *Jo.*, I, 9.

<sup>60</sup> *Act.*, 9, 3.

por a justificar a partir da própria ligação etimológica entre a palavra que em grego significa Deus (θεός) com o verbo que significa ‘ver’ (θεωρέω)<sup>61</sup>.

Mas ainda mais significativo é o facto de tal metáfora se cruzar, no pensamento cusano, com uma outra tradição que encontra as suas raízes na *Metafísica* de Aristóteles<sup>62</sup> e o seu desenvolvimento mais acentuado no neoplatonismo de Plotino e dos seus discípulos. Referimo-nos à identificação do primeiro princípio ou do ser divino com a Verdade Absoluta e à dimensão auto-reflexiva que assim lhe é necessariamente atribuída: definido o Pensamento como a mais alta actividade do princípio divino, o seu carácter absoluto exige que ele seja não apenas *Pensamento*, mas *Pensamento do Pensamento*, isto é, sujeito e objecto de si próprio, constituindo-se assim em fonte de todo o processo de desenvolvimento ordenado da *natureza*, que, simultaneamente, nele encontra o *telos* que lhe dá sentido e justificação. É, no fundo, o problema da resolução da polaridade entre identidade e diferença que já está presente nesta concepção auto-reflexiva do *Nous* originário<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> “Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, theos ob hoc dicitur, quia omnia intuetur.” (NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap 1, h VI, n.º 5, p. 10).

<sup>62</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, 1072 b.

<sup>63</sup> Sobre a importância desta concepção do *Nous* originário e a sua radicação na metafísica de Aristóteles em termos de uma filosofia da identidade e da diferença, cf. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, pp. 144-145.

Ela chegará mais directamente a Nicolau de Cusa através do pensamento de Eckhart, nomeadamente através do primado dado ao *intelligere* relativamente ao *esse* na concepção da realidade divina<sup>64</sup>.

O cruzamento desta perspectiva auto-reflexiva acerca do princípio de todas as coisas com a metáfora do olhar levará o autor do *De visione Dei* a uma meditação filosófica extremamente fecunda, conduzida simultaneamente no plano ontológico e no plano gnosiológico.

11. *Visio Dei* envolve já no próprio genitivo com que a expressão é formulada uma duplicidade de sentido que não é, decerto, inconsciente, nem resulta das limitações dos termos que a traduzem, já que ela alimenta profundamente todas as páginas desta obra. Visão de Deus é o acto mediante o qual o próprio *Deus* vê, mas simultaneamente o acto em que Deus é visto<sup>65</sup>. Assim, o *ver de Deus* é o *ser visto das criaturas*, mas ao mesmo tempo o *ser visto de Deus* é o *ver das criaturas*. Esta complementaridade polissémica da expressão não significa uma polaridade antinómica entre actividade e passivi-

---

<sup>64</sup> Cf., a título de exemplo, ECKHART, *Sermons*, I, Paris, Du Seuil, 1974, ser. 9, p. 102. Ao primado do *intelligere* sobre o *esse* em Eckhart se refere também F. COPLESTON, *op. cit.*, pp. 184-195.

<sup>65</sup> A esta duplicidade semântica da expressão *visio Dei* se refere W. BEIERWALTES, *op. cit.*, pp. 145-146. A mesma duplicidade está presente na expressão espinosista *amor intellectualis Dei*, que constitui um tema dominante do V livro da *Ética* e cuja proximidade com a perspectiva cusana não pode deixar de ser sublinhada, merecendo, decerto, um estudo mais profundo.

dade, nomeadamente como se ao ver de Deus correspondesse uma perspectiva dinâmica e o ser visto daqueles ou daquilo que ele vê se traduzisse numa atitude meramente passiva<sup>66</sup>. É o ver de Deus que, explicando-se no ser visto das criaturas, origina o ver das criaturas, ou seja, o ser visto de Deus pelas criaturas.

As consequências deste simbolismo do olhar são profundas, quando encaradas no seu alcance gnosiológico e ontológico. Ver é, com efeito, conhecer. E o olhar da experiência que a visão do quadro proporciona corresponde ao olhar da mente. O olhar do quadro é o olhar da mente divina. E o olhar daqueles que o observam é o olhar da mente humana. A mente divina identifica-se com a verdade. A mente humana com as diferentes tentativas para a sua captação e compreensão. Perante o olhar móvel mas fixo do quadro suspenso no lado norte, o observador poderá situar-se a ocidente, sul ou oriente e vê-lo-á sempre dirigido para si. Poderá andar de oriente para ocidente e de ocidente para oriente, e, apesar disso, o olhar do quadro acompanhá-lo-á. O observador experimenta, assim, na sucessão a omnipresença do olhar divino. Constata-a na relatividade da sua experiência. Mas nunca poderá, num só e único instante, absorver a plenitude omnidireccional que aquele olhar comporta. Assim, o conhecimento humano é sempre um conhecimento relativo, dependente do ponto de vista de quem olha (conhece) e do seu

---

<sup>66</sup> Cf. W. BEIERWALTES, *op. cit.*, pp. 145-146.

ângulo de visão (conhecimento). Em contrapartida, a mente divina conhece todas as coisas não em termos contraídos, mas absolutos, na sua verdade total: “Mas o teu olhar, sendo olhos ou espelho vivo, vê em si todas as coisas, ou, porque é antes a causa de tudo o que é visível, abraça e vê todas as coisas na causa e razão de tudo, isto é, em si próprio. Os teus olhos voltam-se, Senhor para tudo, sem movimento. Que os nossos olhos se dirijam para um objecto, isso deve-se ao facto de que o nosso olhar vê por um ângulo quantitativo. Mas o ângulo dos teus olhos, ó Deus, não é quantitativo, mas é infinito, ele é círculo e, mais ainda, esfera infinita, porque o teu olhar é o olho da esfericidade e da perfeição infinita.”<sup>67</sup>

Todavia, como se depreende das palavras de Nicolau de Cusa, não é apenas o nosso conhecimento de Deus que é relativo, mas também o nosso conhecimento empírico: movemo-nos na alteridade, na diversidade, na contingência, e, não podendo libertar-nos dela, não atingimos a unidade em que ela radica na sua onticidade. Daí que esse conheci-

---

<sup>67</sup> “Sed visus tuus, cum sit oculus seu speculum vivum, in se omnia videt, immo quia causa omnium visibilium, hinc omnia in causa et ratione omnium, hoc est in se ipso, complectitur et videt. Oculus tuus, domine, sine flexione ad omnia pergit. Quod enim oculus noster se ad obiectum flectit, ex eo est, quia visus noster per angulum quantum videt. Angulus autem oculi tui, deus, non est quantum sed est infinitus, qui est circulus, immo et sphaera infinita, quia visus est oculus sphaericitatis et perfectionis infinitae.” (NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 8, h VI, n.º 30, pp. 30-31).

mento relativo se traduza, no fundo, num conhecimento conjectural: “A conjectura é, pois, uma afirmação positiva que, na alteridade, participa da verdade tal como ela é.”<sup>68</sup> Há, assim, que distinguir necessariamente entre relatividade e relativismo do conhecimento humano. É que quando se fala de relativismo, a propósito do nosso conhecimento, subentende-se a sua desvalorização, ao passo que, admitindo a sua relatividade, reconhece-se o seu carácter relativo, mas simultaneamente a sua legitimidade e, sobretudo, a sua possibilidade de conduzir a uma visão intelectual em que, na douta ignorância, se compreende incompreensivelmente a verdade: “É, pois, necessário que o intelecto se torne ignorante e se coloque na sombra, se te quiser ver. Mas o que é, Deus meu, o intelecto na ignorância? Não é a douta ignorância? Por isso, não pode aproximar-se de ti, ó Deus, que és a infinidade, senão aquele cujo intelecto está na ignorância, ou seja, aquele que sabe que te ignora.”<sup>69</sup>

12. A experiência da relatividade do conhecimento humano é uma forma expressiva da expe-

---

<sup>68</sup> “Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.” (*Idem, De coniecturis*, L. I, cap. 9, h III, n.º 57, p. 58).

<sup>69</sup> “Oportet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te videre velit. Sed quid est, deus meus, intellectus in ignorantia? Nonne docta ignorantia? Non igitur accedi potes, deus, qui es infinitas, nisi per illum, cuius intellectus est in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui.” (*Idem, ibidem*, cap. 13, n.º 52, p. 45).

riência da nossa finitude face ao infinito que nos funda a nós no nosso conhecimento e no nosso ser, como funda as coisas na sua existência contingente. Assim, a metáfora do olhar, quando perspectivada em termos gnosiológicos, remete permanentemente para o plano ontológico, ao nível do qual se tornam mais evidentes os pressupostos em que se fundamenta (e legitima) a relatividade cognoscitiva da mente humana.

Com efeito, o ver de Deus é causar, no seu olhar se complicam todas as essências: “És pois a essência das essências que dá às essências contraídas o serem o que são. Assim, fora de ti, Senhor, nada pode ser. Se, pois, a tua essência penetra todas as coisas, o mesmo acontece com o teu olhar, que é a tua essência. Daí que, assim como nada do que é pode escapar ao seu próprio ser, assim também nada pode escapar à tua essência que dá o ser da essência a todas, nem, pois, ao teu olhar.”<sup>70</sup> Se o olhar de Deus é a sua essência e se o seu ver é causar, Deus cria quando olha, dá o ser no seu acto de visão, de tal modo que as criaturas só são na medida em que são vistas por Deus. Deus é, todavia, omnividente e

---

<sup>70</sup> “Es igitur essentia essentiarum dans contractis essentiis, ut id sint, quod sunt. Extra igitur te, domine, nihil esse potest. Si igitur essentia tua penetrat omnia, igitur et visus tuus, qui est essentia tua. Sicut igitur nihil omnium, quae sunt, potest fugere ab esse suo próprio, ita nec ab essentia tua, quae dat esse essentiae omnibus, quare nec visum tuum.” (*Idem, ibidem*, cap. 9, n.ºs 34-35, p. 33).

omnipresente, o seu ser é um ser absoluto, desligado de toda e qualquer limitação angular; em contrapartida, as criaturas não captam nem realizam em si essa omnividência e omnipresença absolutas, mas o seu ser, resultante do olhar divino, é um ser contraído, porque *explicação* na pluralidade da unidade fundante e *complicativa* de que são, afinal, expressão. É que Deus ao olhar não se vê senão a si próprio. Ora é precisamente nesta interpretação da metáfora do olhar divino que a originalidade e a novidade filosóficas do conceito de *creatio ex nihilo* se apresentam na sua mais profunda radicalidade<sup>71</sup>. Um Deus que se vê a si próprio ou um Deus que se cria a si próprio é ao mesmo tempo um criador que cria e um criador criável, ou, em termos menos desadequados, alguém que está para lá de ambos esses conceitos: “Ó sumidade das riquezas, quão incompreensível és. Enquanto concebo um criador que cria, estou ainda para cá do muro do Paraíso. Do mesmo modo, enquanto concebo um criador criável, ainda não terei entrado, mas estou no muro. Quando, no entanto, te vejo como a infinidade absoluta à qual não convém nem o nome de criador que cria nem o de criador criável, começo então a ver-te mais claramente e a entrar no Jardim das Delí-

---

<sup>71</sup> Sobre a importância do conceito de “*creatio ex nihilo*” na filosofia cristã e o seu papel no repensamento radical do binómio identidade-diferença cf. W. BEIERWALTES, *op. cit.*, pp. 75-96 e H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, pp. 31-85.

cias, porque nunca és nada de semelhante ao que pode ser dito ou concebido, mas absolutamente sobreexaltado ao infinito acima de tudo isso.”<sup>72</sup>

13. Se o ver de Deus é o seu ser visto, se é ele o único objecto do seu olhar, se o seu criar coincide com o seu ser criado, Deus é, em si, coincidência de opostos, ou, talvez melhor ainda, a raiz profunda desse coincidência e, como tal, inclusivamente anterior a ela. E aqui aparece a segunda grande metáfora do *De visione Dei*, a do muro do Paraíso. O tratamento dado a esta metáfora proporciona a Nicolau de Cusa um dos momentos mais fecundos da sua especulação em torno da coincidência dos contrários. Se o *De docta ignorantia* poderia ter deixado transparecer uma certa identificação de Deus com essa coincidência, o escrito que agora merece a nossa atenção dissipa toda e qualquer dúvida a esse respeito: Deus não é a coincidência dos opostos, mas está para lá dela. A coincidência não é senão o muro entre a razão e o intelecto, a partir do qual se torna visível o invi-

---

<sup>72</sup> “O altitudo divitiarum, quam incomprehensibilis es! Quamdiu concipio creatorem creantem, adhuc sum citra murum paradisi. Sic quamdiu concipio creatorem creabilem, nondum intravi, sed sum in muro. Sed absolutam cum te video infinitatem, cui nec nomen creatoris creantis nec creatoris creabilis competit, tunc revelate te inspicere incipio et intrare hortum deliciarum, quia nequaquam es aliquid tale, quod dici aut concipi potest, sed in infinitum super omnia talia absolute superexaltatus.” (NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 12, h VI, n.º 50, p. 43).

sível na sua invisibilidade. A coincidência é a distância que permite superar a fixação do olhar no objecto em que este se esgota. A coincidência é a mediação, um instrumento gnosiológico, que abre o acesso à visão de Deus<sup>73</sup>.

O olhar do quadro é uno e simplicíssimo. Olha, todavia, simultaneamente, para a direita e para a esquerda, para cima e para baixo; move-se da direita para a esquerda e da esquerda para a direita ao mesmo tempo que permanece fixo naqueles que se não movem. O ícone apresentado permite, assim, experimentar a coincidência. O ícone é, figurativamente, o muro dentro do qual Deus existe na sua simplicidade absoluta, na sua eternidade simplicíssima: “O muro é, porém, a coincidência em que o depois coincide com o antes, o fim coincide com o princípio, em que alfa e ômega são o mesmo.”<sup>74</sup>

Entretanto, uma reflexão sobre a natureza da infinitude divina no horizonte da sua descoberta para lá da coincidência dos opostos permite que o espírito místico-especulativo de Nicolau de Cusa opere

---

<sup>73</sup> É o *De beryllo* que nos dá uma resposta clara à questão de saber se a “coincidência dos opostos” é uma expressão com sentido ontológico ou um instrumento conceptual mais de natureza gnosiológica, ou, melhor, metodológica. A identificação da lente com a coincidência dos opostos permite-nos concluir que se trata de uma mediação conceptual que não deve ser identificada com o Máximo Absoluto, mas serve apenas para viabilizar a sua compreensão incompreensível.

<sup>74</sup> “Murus autem est coincidentia illa, ubi posterius coincidit cum priore, ubi finis coincidit cum principio, ubi alpha et o sunt idem.” (NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 10, h VI, n.º 42, p. 38).

um novo salto em que da coincidência dos opostos se passa mesmo à afirmação de Deus como *oposição dos opostos*<sup>75</sup>. Deus é infinito porque é o fim de si próprio e o fim que dá o fim a tudo. Ora o fim que, dando o fim a tudo, se constitui em fim de si próprio é um fim para o qual, afinal, não há fim, ou seja, é um fim sem fim. Um fim sem fim ou um fim infinito é a contradição na qual não há contradição, pois na infinidade não há alteridade, na medida em que tudo coincide na sua absoluta simplicidade. Ora é precisamente como fim infinito, no qual a contradição é sem contradição, que Deus é a oposição dos opostos, mas sem oposição. Enquanto oposição dos opostos, Deus é a oposicionalidade de todos os opostos, na medida em que tudo nele é complicado, mas sem oposição, já que nada nele nem a ele se opõe e tudo por ele é abraçado, quando, em contrapartida, é na dimensão de oposição umas às outras que as criaturas encontram a característica específica do seu modo de existir<sup>76</sup>. Mas Deus é também e ao mesmo tempo a própria origem da oposição dos opostos<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Sobre o sentido da expressão “oposição dos opostos” no *De visione Dei*, cf. W. BEIERWALTES, “Deus oppositio oppositorum (Nicolaus Cusanus, *De visione Dei*, XIII)”, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 8 (1964), pp. 175-185.

<sup>76</sup> Este sentido de oposição dos opostos traduz, no fundo, o conceito de *Non-aliud* a que Nicolau de Cusa dedicará uma obra com o mesmo título.

<sup>77</sup> Se o primeiro sentido de oposição dos opostos corresponde ao conceito de *Non-aliud*, o sentido agora referido articula-se com o conceito de *Idem*, explorado no pequeno escrito *Di genesi*.

Eles resultam, como opostos, do apelo que ele faz, como Idem absoluto, sobre o nada. E é na resposta a esse processo apelativo do Idem que surge a diferença na contingência em que ele se opera<sup>78</sup>. Neste último sentido, Deus, como *oppositio oppositorum*, é a identidade originária que, longe de se opor à diferença, a funda e ao mesmo tempo a supera. É o fim infinito que, não encontrando senão em si próprio o seu termo, é o termo de tudo o que é finito e, porque finito, diferente na sua relacionalidade. Tudo isso é condensado nas seguintes palavras de Nicolau de Cusa: “Por isso, tu, Deus, és a oposição dos opostos, porque és infinito, e, porque és infinito, és a própria infinidade. Na infinidade, a oposição dos opostos é sem oposição. Senhor, Deus meu, força dos fracos, vejo que és a própria infinidade. Por essa razão, nada é outro, diverso ou adverso em relação a ti. Pois a infinidade não é compatível com a alteridade, porque, sendo infinidade, nada há fora dela. Na verdade, a infinidade absoluta tudo inclui e tudo abraça. Assim, se fosse infinidade e houvesse algo fora dela, não haveria infinidade nem outra coisa qualquer. Com efeito, a infinidade não pode ser maior nem mais pequena. Por isso, nada é fora dela. Se a infinidade não incluísse em si todo o ser não seria infinidade. Porque, se não houvesse infinidade, não haveria então fim, nem outro, nem

---

<sup>78</sup> “Vocat igitur idem non-idem in idem. Et quia idem est immultiplicabile et per non-idem inattingibile, non-idem surgit in conversione ad idem.” (NICOLAU DE CUSA, *De genesi*, h IV, n.º 149, p. 109).

diverso, os quais não podem ser sem a alteridade dos fins e dos termos. Retirado, pois, o infinito, nada permanece.”<sup>79</sup>

14. Na caracterização de Deus a partir da coincidência dos opostos (ou da sua variante oposição dos opostos) emerge, sem dúvida, a preocupação de Nicolau de Cusa em dar uma resposta à articulação do princípio de todas as coisas, entendido como *identidade absoluta*, com a multiplicidade dos entes que, na *diferença*, o reflectem na sua riqueza fecunda e polissémica. Colocando na identidade infinita (anterior à oposição entre identidade e diferença) a raiz *complicativa* da própria diferença, o valor ontológico desta não se esbate nem se anula, mas encontra um estatuto que a ilumina e justifica como tal. Daí que um escrito místico como o *De visione Dei*, longe de postular uma anulação do indi-

---

<sup>79</sup> “Es igitur tu, deus, oppositio oppositorum, quia es infinitus, et quia es infinitus, es ipsa infinitas. In infinitate est oppositio oppositorum sine oppositione. Domine deus meus, fortitudo fragilium, video te ipsam infinitatem esse. Ideo nihil est tibi alterum vel diversum vel adversum. Infinitas enim non compatitur secum alteritatem, quia, cum sit infinitas, nihil est extra eam. Omnia enim includit et omnia ambit infinitas absoluta. Ideo, quando foret infinitas et aliud extra ipsam, non foret infinitas neque aliud. Infinitas enim non potest esse nec maior nec minor. Nihil igitur extra eam. Nisi enim omne esse includeret in se infinitas, non esset infinitas; quod si non foret infinitas, neque tunc foret finis neque tunc aliud neque diversum, quae sine alteritate finum et terminorum non possunt esse. Sublato igitur infinito nihil manet.” (*Idem, De visione Dei*, cap. 13, h VI, n.ºs 54-55, pp. 46-47).

víduo ou um esbatimento da singularidade, através de uma imersão nessa fonte que tudo envolve e de que tudo jorra, sublinhe, em contrapartida, a sua importância e o seu valor dum modo tal que é na consciência da individualidade que se realiza a universalidade do olhar divino, que não a elimina mas a reassume numa síntese em que se dignifica a sua diferença e a sua especificidade. Aliás, o próprio ícone sobre que se constrói o discurso cusano contém potencialmente essa dimensão: trata-se da representação de um olhar que não é abstracto nem genérico, mas pelo qual cada espectador se sente fixado, seja qual for a posição em que se encontre, com a sensação simultânea de que o olhar se não fixa em mais ninguém: “Pois tu, ser absoluto de tudo, estás com todos, como se não cuidasses de nenhum outro. E é por essa razão que nada há que não anteponha o seu ser ao de todos os outros e o seu modo de ser ao modo de ser de todos os outros. [...] Jamais, Senhor, me deixes conceber, por qualquer imaginação, que tu, Senhor, amas mais do que a mim um outro diferente de mim, porque só a mim o teu olhar não abandona. E porque onde estão os olhos está o amor, experiencio que me amas, porque os teus olhos estão sobre mim, teu humilde servo, com a maior das atenções.”<sup>80</sup> Neste sentido, Nicolau de

---

<sup>80</sup> “Ita enim tu absolutum esse omnium ades cunctis, quasi non sit tibi cura de quoquam alio. Et ob hoc evenit, quod nulla res est, quae esse suum non praeferat cunctis et modum essendi suum omnibus aliorum essendi modis [...]. Nequaquam, domine,

Cusa demarca-se profundamente de Eckhart, cuja mística assentava precisamente num despojamento total da individualidade em ordem a uma imersão plena na *divindade* que, por sua vez, importava despir do seu carácter pessoal que a própria designação de *Deus* já comportava<sup>81</sup>.

Entretanto, com a fundamentação ontológica da diferença, já implícita na valoração da relatividade conjectural do conhecimento humano, um outro traço fundamental da concepção do homem emerge neste escrito de Nicolau de Cusa: a liberdade<sup>82</sup>. Ela chega a ser apontada como a marca específica da presença de Deus no ser humano e, assim, como a essência da humanidade: “Deste-me. Senhor, o ser e um ser tal que se pode tornar cada vez mais capaz da tua bondade e da tua graça. E esta força, que recebo de ti, na qual tenho a imagem viva da virtude da tua onnipotência, é a vontade livre pela qual posso ampliar ou restringir a capacidade de acolher

---

me concipere sinis quacumque imaginatione, quod tu, domine, aliud a me diligas, cum me solum visus tuus non deserat. Et quoniam ibi oculus ubi amor, tunc te me diligere experior, quia oculi tui sunt super me servulum tuum attentissimi.” (*Idem, ibidem*, cap. 4, n.º 9-10, pp. 13-14).

<sup>81</sup> Este traço diferenciador da visão mística de Nicolau de Cusa em relação à de Mestre Eckhart é incisivamente sublinhado por E. HOFFMANN, “Gottesschau bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues”, in *Festschrift Heinrich Zangger*, II. Teil, Zürich, 1935, pp. 1033, 1045.

<sup>82</sup> Cf. Pauline Moffit WATTS, *Nicolaus Cusanus — a fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden, E. J. Brill, 1982, pp. 153-171.

a tua graça.”<sup>83</sup> Definindo a essência do homem a partir da liberdade, o autor do *De visione Dei* antecipa assim significativamente a concepção que Pico della Mirandola virá a desenvolver na sua *Oratio*<sup>84</sup>. É na realização da liberdade humana que radica a realização da essência humana e, com ela, a efectivação da presença oculta de Deus no íntimo do próprio homem: “Ó Senhor, suavidade de toda a doçura, colocaste na minha liberdade a possibilidade de eu ser, se quiser, de mim próprio. Por isso, se eu não sou de mim próprio, tu não és meu. Forçarias, com efeito, a liberdade, pois não podes ser meu, se eu não for de mim próprio, e, porque colocaste isso na minha liberdade, não me forças, mas esperas que eu escolha ser de mim próprio.”<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> “Dedisti mihi, domine, esse et id ipsum tale, quod se potest gratiae et bonitatis tuae continue magis capax reddere. Et haec vis, quam a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est liber voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae.” (NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 4, h VI, n.º 11, pç 15).

<sup>84</sup> É, efectivamente, com Pico della Mirandola que a definição do homem pela sua liberdade ganhará relevo na concepção renascentista do homem. Cf. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Ed. de E. Garin, Firenze, Valléchi Editores, 1942, pp. 101-165.

<sup>85</sup> “O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius. Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed exspectas, ut ego eligam mei ipsius esse.” (NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, cap. 7, h VI, n.º 25, p. 27).

15. Se a acentuação da liberdade, na sequência da valoração da individualidade, confirma a elevação do estatuto ontológico da diferença, face à identidade que, todavia, não é por ela anulada, de acordo, aliás, com as virtualidades contidas na metáfora do olhar, o repensamento do dogma da Trindade reconduz essa elevação ao seio da própria unidade originária de que tudo brota, como identidade que acolhe a diferença e que através dela intrinsecamente se explica<sup>86</sup>. Já no *De docta ignorantia* havia sido proposta uma interpretação da Trindade em termos de Unidade, Igualdade e Nexo<sup>87</sup>. Este esquema conceptual ainda demasiado estático, será reformulado nas obras da última fase, como o *De possesset*<sup>88</sup>, o *De venatione sapientiae*<sup>89</sup>, e o *De apice theoriae*<sup>90</sup>, numa perspectiva muito mais dinâmica,

---

<sup>86</sup> Sobre a radical importância e novidade do dogma da Trindade para o repensamento do estatuto da diferença, cf. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, pp. 57-74. Relativamente ao pensamento de Nicolau de Cusa a questão é reflectida por este autor na mesma obra, pp. 124 e 131 e pp. 144-175 (este último capítulo, sob o título “Visio absoluta oder absolute Reflexion — Cusanus”, é um estudo inteiramente dedicado ao *De visione Dei*).

<sup>87</sup> Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, caps. 7-9, Ed. minor, n.ºs 18-29, pp. 26-40.

<sup>88</sup> Cf. *Idem*, *De possesset*, h XI 2, sobretudo n.ºs 44-51, pp. 54-63.

<sup>89</sup> Cf. *Idem*, *De venatione sapientiae*, cap. 3, h XII, n.ºs 7-8, pp. 9-11; caps. 6-7, n.ºs 14-18, pp. 15-20; e cap. 13, n.ºs 34-38, pp. 34-38.

<sup>90</sup> Cf. *Idem*, *De apice theoriae*, h XII, n.ºs 13-16, pp. 126-130.

a partir dos conceitos de *posse fieri*, *posse facere* e *possest* ou nexo do *posse fieri* e do *posse facere*. Não deixa de ser importante referir como o *De visione Dei* nos apresenta já também um esquema que, afastando-se ligeiramente do estaticismo do *De docta ignorantia*, se insere numa orientação para o dinamismo próprio da última fase. Na base desse esquema está a identificação entre ver e amar. Assim, um Deus que é visível, que é visto e que é o nexos de ambos, é simultaneamente um Deus que é amor e, como tal, amor amante, amor amável e nexos de amor amante e amor amável: “Mas quanto mais simples o amor, tanto mais perfeito. Tu, porém, Deus meu, és o amor sumamente perfeito e simples. Por isso, tu és a própria essência perfeitíssima, simplicíssima e naturalíssima do amor. Daí que em ti, como amor, não seja uma coisa o amante, outra o amável e outra o nexos de ambos, mas o mesmo, que és tu próprio, Deus meu. E é porque em ti coincide o amável com o amante e o ser amado com o amar, que, então, o nexos da coincidência é o nexos essencial. Com efeito, nada é em ti que não seja a tua própria essência.”<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> “Quanto autem amor simplicior, tanto perfectior. Tu autem, deus meus, es amor perfectissimus et simplicissimus. Tu igitur es ipsa essentia perfectissima et simplicissima et naturalissima amoris. Hinc in te amore non est aliud amans et aliud amabile et aliud utriusque nexus, sed idem tu ipse, deus meus. Quia igitur in te coincidit amabile cum amante et amari cum

16. Se esta reformulação filosófica do dogma da Trindade legitima ontologicamente o estatuto da diferença, o repensamento do dogma da Encarnação<sup>92</sup> contribui substancialmente para justificar a elevação do homem a que já aludimos nas referências feitas à importância da liberdade na antropologia cusana. Na reflexão sobre esse dogma, que já havia concluído o *De docta ignorantia*, revela-se-nos a verdadeira natureza da humanidade como *copula mundi* e a sua tendência mais autêntica expressa em termos de uma filiação dinâmica, sempre procurada pelo homem que se vai definindo nas suas escolhas e opções: “Vejo, depois, Deus meu, que o teu filho é o meio de união de todas as coisas, a fim de que todas repousem em ti mediante o teu filho. E vejo que Jesus bendito, filho do homem, está excelsamente unido ao teu filho e que o filho do homem não pôde unir-se a ti, Deus Pai, senão mediante o teu filho, mediador absoluto.”<sup>93</sup>

---

amare, tunc nexus coincidentiae est nexus essentialis; nihil enim in te est, quod non sit ipsa essentia tua.” (*Idem, De visione Dei*, cap. 17, h VI, n.º 72, p. 59).

<sup>92</sup> Sobre o dogma da Encarnação e o seu significado dinâmico para a elevação do homem, cf. o pequeno escrito de NICOLAUS DE CUSA *De filiatione Dei*.

<sup>93</sup> “Video deinde, deus meus, filium tuum esse medium unionis omnium, ut cuncta in te mediante filio tuo quiescant. Et video Ihesum benedictum hominis filium filio tuo unissimum altissime, et quod filius hominis non potui tibi deo patri uniri nisi mediante filio tuo mediatore absoluto.” (*Idem, De visione Dei*, cap. 19, h VI, n.º 85, p. 67).

17. Retomam-se assim, no *De visione Dei*, numa linguagem mística, ora extremamente acessível à mente do homem religioso que se movimenta numa ambiência contemplativa que caracteriza a oração cusana, ora de uma densidade especulativa na qual confluem as tendências mais fecundas da tradição em que sobressai o neoplatonismo cristão e a teologia dionisiaca, os temas fundamentais já abordados no *De docta ignorantia*. Discurso místico que é, não deixa, todavia, de ser um discurso filosófico. Ou, por outras palavras, é um discurso filosófico gerado no silêncio para que remete o discurso místico. Um discurso filosófico à procura de si próprio, do seu sentido, nas fronteiras entre o dizível e o indizível, no Verbo inefável complicativo de todos os verbos e que em tal discurso se *explica* na sua inefabilidade. E, apesar de tudo, um discurso dialógico. Nele, o Deus dos filósofos não perde a pessoalidade que caracteriza o Deus bíblico, o Deus da religião. Herança da tradição, sinal de modernidade, o *De visione Dei* é bem um testemunho exemplar dum homem e dum pensador entre dois mundos, entre duas idades, tão enraizado na sua fronteira quanto, superando as limitações que a circunscrevem, se projecta numa actualidade que ainda hoje nos deslumbra pela novidade e pela originalidade com que nele o mundo, seu e nosso, se faz discurso e silêncio.

\* \* \*

Agradeço ao Doutor Miguel Baptista Pereira, que se prestou a prefaciar esta edição, a disponibilidade manifestada para esclarecer, sempre que foi necessário, o pensamento de Nicolau de Cusa e o seu enquadramento histórico.

Ao Doutor Walter de Sousa Medeiros agradeço o cuidado com que se dispôs a ler a tradução e as preciosas alterações sugeridas.

## NOTA À 4.<sup>A</sup> EDIÇÃO

Publica-se agora a quarta edição da tradução do *De visione Dei*. Uma vez que saiu entretanto a edição crítica do respectivo texto nos *Opera omnia* da Academia de Heidelberg (*Nicolai de cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. VI. De visione Dei. Edidit Adelaida Dorothea Rieman. Hamburgi. In Aedibus Felicis Meiner. MM*) procedeu-se a uma revisão completa da tradução publicada nas anteriores três edições, tomando como referência a fixação do texto nesta edição. A numeração dos parágrafos segue também a numeração constante do texto na edição crítica.



# A VISÃO DE DEUS

Nicolau de Cusa



**TRATADO SOBRE A VISÃO DE DEUS** 1  
**PARA O ABADE E OS IRMÃOS**  
**DE TEGERNSEE**

Mostrar-vos-ei agora, irmãos dilectíssimos, o que antes vos havia prometido sobre a facilidade de teologia mística. Considero que vós, conduzidos, como sei, por um grande amor a Deus, sois dignos de que vos seja mostrado este tesouro tão precioso e maximamente fecundo; e rogo, antes de mais, que me sejam dadas as palavras mais elevadas e o discurso omnipotente, o único que a si próprio se pode manifestar, a fim de que me seja permitido narrar segundo as vossas capacidades de compreensão, as coisas admiráveis que se mostram acima de toda a visão sensível, racional e intelectual. Tentarei, do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão dum forma experienciável, até à mais sagrada obscuridade. Uma vez aí, sentindo presente a luz inacessível, cada um tentará por si só e do modo que Deus lhe conceder, aproximar-se sempre cada vez mais e então pré-saborear, numa espécie de gosto suavíssimo, a ceia da felicidade eterna, à qual somos chamados, na palavra da vida, pelo evangelho de Cristo sempre bendito.



## PREFÁCIO

2

Se por vias humanas pretendo conduzir-vos às coisas divinas é necessário que o faça recorrendo a alguma comparação. Mas entre as obras humanas não encontrei imagem mais conveniente ao nosso propósito do que a de alguém que tudo vê, de tal maneira que o seu rosto, por subtil arte de pintura, se comporta como se tudo olhasse em seu redor. Imagens destas encontram-se muitas optimamente representadas, como a do archeiro na praça de Nuremberga, a que se encontra em Bruxelas no quadro preciosíssimo pintado pelo egrégio pintor Rogério, que está no pretório, a de Verónica que está na minha capela em Coblença, a do anjo que no castelo em Brixen segura as armas da igreja e muitas outras espalhadas por muitos lugares. Todavia, para que não deixeis de fazer a experiência que tal figura sensível exige, envio-vos, pelo affecto que vos tenho, o quadro, que pude obter, que representa a figura de alguém que tudo vê, e que chamo ícone de Deus.

Pendurai-o num lugar qualquer, por exemplo na parede do lado norte, e colocai-vos, irmãos, à sua volta, à mesma distância dele, olhai-o e cada um vós

experienciará, seja qual for o lugar a partir do qual o contemple, que é o único a ser olhado por ele. Ao irmão que se encontra a oriente, parecerá que aquele rosto olha na direcção de oriente, ao que se encontra a sul que ele olha na direcção sul e ao que se encontra a ocidente que ele olha na direcção de ocidente. Por isso, admirar-nos-emos, em primeiro lugar, de como é possível que olhe, ao mesmo tempo, todos e cada um. Pois a imaginação do que está a oriente de modo algum consegue compreender que o olhar do ícone se dirija para um outro ponto, seja para ocidente, seja para sul. Se, depois, o irmão que estava a oriente se desloca para ocidente, experiencia que o olhar se fixa nele a ocidente, como antes se fixava a oriente. E porque sabe que o ícone está fixo e sem se mover, admirar-se-á com a mudança do olhar imóvel. E, ainda que mantendo fixo o olhar no ícone, se desloque do ocidente para o oriente, descobre que o olhar do ícone continua sempre com ele, sem o abandonar de igual modo, mesmo que regresse de oriente a ocidente. E admirar-se-á com o facto de ele se mover permanecendo imóvel, não podendo também a sua imaginação compreender como se move de modo semelhante com um outro que caminha ao seu encontro numa direcção contrária. E se, querendo experienciá-lo, fizer um irmão, com o olhar no ícone, deslocar-se de oriente para ocidente enquanto ele próprio prossegue de ocidente para oriente e interrogar o que vem ao seu encontro para saber se o olhar do ícone se continua a voltar com ele e ouvir que se move de modo semelhante na direcção oposta, acreditará

nele. E se não acreditasse, não perceberia como isso era possível. Assim, com base na revelação do seu interlocutor, virá a saber que aquele rosto não abandona todos aqueles que se deslocam, ainda que com movimentos contrários.

Experiencia, assim, que o rosto imóvel se move simultaneamente tanto para oriente como para ocidente, tanto para o norte como para o sul e tanto para um lugar como para todos ao mesmo tempo; e que olha tanto para um lugar como simultaneamente para todos. E enquanto considera como aquele olhar não abandona nenhum, vê que ele terá diligentemente tanto cuidado como se se preocupasse só com aquele que experiencia ser visto e com nenhum outro dum modo tal que aquele que olha não pode conceber que ele tenha cuidado com qualquer outro. Verá ainda que terá um cuidado diligentíssimo com a mais pequena criatura, como se se tratasse da maior e de todo o universo. A partir deste fenómeno sensível<sup>1</sup> proponho elevar-vos, irmãos caríssimos, através de uma prática de devoção, à teologia mística, adiantando previamente três coisas oportunas para o efeito. 4

---

<sup>1</sup> *Sensibili apparentia*: optámos por traduzir por fenómeno sensível, na medida em que a palavra fenómeno significa também aquilo que *aparece*, devido ao facto de o nosso conceito de aparência estar demasiado conotado com o sentimento de ilusão.

## ÍNDICE

- Cap. I A perfeição do que aparece verifica-se em relação a Deus perfeitíssimo
- Cap. II O olhar absoluto abraça todos os modos
- Cap. III As coisas que se afirmam de Deus não diferem realmente
- Cap. IV A visão de Deus diz-se providência, graça e vida eterna
- Cap. V Ver é saborear, procurar, ter misericórdia e actuar
- Cap. VI A visão frontal
- Cap. VII Qual é o fruto da visão frontal e como se adquire
- Cap. VIII A visão de Deus é amar, causar, ler e ter em si todas as coisas.
- Cap. IX A visão de Deus é igualmente universal e particular e qual a via que a ela conduz
- Cap. X Deus é visto para lá da coincidência dos contraditórios e o ver é ser
- Cap. XI Em Deus vê-se a sucessão sem sucessão
- Cap. XII Onde se vê o invisível, o incriado é criado

- Cap. XIII Deus é visto como infinidade absoluta  
Cap. XIV Deus tudo complica sem alteridade  
Cap. XV A infinidade actual é unidade e nela a representação é verdade  
Cap. XVI Se Deus não fosse infinito, não seria o fim do desejo  
Cap. XVII Deus não pode ser visto perfeitamente a não ser como unitrino  
Cap. XVIII Se Deus não fosse trino, não haveria felicidade  
Cap. XIX Jesus é a união de Deus e do homem  
Cap. XX Como se deve entender em Jesus a união da natureza divina e humana  
Cap. XXI Sem Jesus não é possível a felicidade  
Cap. XXII Como Jesus vê e opera  
Cap. XXIII Jesus morreu e permaneceu em união com a vida  
Cap. XXIV Jesus é o verbo da vida  
Cap. XXV Jesus é a consumação

A PERFEIÇÃO DO QUE APARECE VERIFICA-SE  
EM RELAÇÃO A DEUS PERFEITÍSSIMO

Em primeiro lugar, julgo dever pressupor-se que nada pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus. Deus, com efeito, que é a própria sumidade de toda a perfeição e maior do que pode ser pensado, chama-se theos porque tudo vê. Por isso, se pode aparecer o olhar pintado na imagem a olhar todas as coisas e cada uma delas, sendo este o olhar perfeito, não poderá convir verdadeiramente menos à verdade do que convém aparentemente ao ícone ou ao fenómeno. E se em nós um olhar é mais penetrante do que outro e um distingue com dificuldade os objectos próximos, ao passo que outro distingue os mais distantes, um atinge o objecto lentamente, outro mais rapidamente, não há dúvida de que o olhar absoluto de que [deriva] todo o olhar daqueles que vêem, supera toda a penetração, toda a rapidez e toda a força de todos aqueles que vêem em acto e de todos aqueles que podem chegar a ver.

Se me debruçar sobre o olhar abstracto, desvinculado mentalmente de todos os olhos e órgãos, e considerar como esse olhar abstracto, no seu ser contraído, de acordo com o qual os que vêm vêm mediante o próprio olhar, está contraído relativamente ao tempo, às zonas do mundo, aos objectos singulares e a outras condições semelhantes, e como esse olhar abstracto é de modo semelhante abstraído e desvinculado dessas condições, compreendo então que não pertence à essência do olhar olhar mais para um do que para outro objecto, embora o que caracterize o olhar no seu ser contraído seja o facto de não poder, enquanto olha para uma coisa, olhar para outra ou absolutamente para todas as coisas. Deus, porém, na medida em que é o olhar verdadeiro, não contraído, não é inferior àquilo que o intellecto pode conceber sobre o olhar abstracto, mas improporcionalmente mais perfeito. Por isso, o que do olhar do ícone aparece pode aproximar-se menos da sumidade da excelência do olhar absoluto do que o conceito. Assim, não se deve duvidar de que aquilo que aparece naquela imagem se encontra de modo excelente no olhar absoluto.

## CAPÍTULO II

O OLHAR ABSOLUTO ABRAÇA TODOS  
OS MODOS

Depois disto, considera que o olhar varia naquelles 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 ora como criança, depois como adulto e a seguir dum modo grave e senil. Contudo, o olhar desvinculado<sup>1</sup> de qualquer contracção abraça simultaneamente e de uma só vez todos e cada um dos modos de ver, como se fosse a medida mais adequada e o modelo mais verdadeiro de todos os olhares; pois sem o olhar absoluto não pode haver o olhar contraído. Ele abraça em si todos os modos de ver e abraça-os todos de um modo tal que abraça cada um deles, permanecendo totalmente desvinculado de toda a diversidade. No olhar absoluto estão, duma forma não contraída, todos os modos de ver das contracções. Com efeito, toda a contracção está no

---

<sup>1</sup> *Absolutus.*

absoluto, porque a visão absoluta é a contracção das contracções. Uma tal contracção é, todavia, incontractível. Por isso, a mais simples das contracções coincide com o absoluto. Sem contracção nada é contraído. Assim, a visão absoluta está em todo o olhar, porque é através dela que é toda a visão contraída e, sem ela, de modo algum pode ser.

AS COISAS QUE SE AFIRMAM DE DEUS  
NÃO DIFEREM REALMENTE

Por conseguinte, importa que consideres que todas as coisas que se afirmam de Deus não podem, devido à suprema simplicidade de Deus, diferir realmente, ainda que, por razões diferentes, atribuamos a Deus nomes sempre diferentes. Deus, porém, na medida em que é a razão absoluta de todas as razões formáveis, complica<sup>1</sup> em si as razões de tudo. 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 teo-

---

<sup>1</sup> *Complicat.* Apesar de a palavra complicar ter, em português, um sentido relativamente diferente, optámos por manter a tradução literal, devido ao sentido etimológico de *complicare*, que deriva de *plicare*, significando dobrar sobre si próprio e envolver. Por isso, sempre que tal termo surgir em latim será traduzido por *complicar*.

logia tem uma natureza circular, dado que um dos atributos se afirma de outro. E o ter de Deus é o seu ser; o seu mover-se é o seu estar; o correr, o descansar; e o mesmo [se diga] dos restantes atributos. Assim, ainda que nós lhe atribuamos por uma razão o mover-se e por outra o estar, todavia, porque ele é a razão absoluta na qual toda a alteridade é unidade e toda a diversidade identidade, então, a diversidade das razões, segundo o que nós concebemos como diversidade, e que não é a própria identidade, não pode existir em Deus.

A VISÃO DE DEUS DIZ-SE PROVIDÊNCIA,  
GRAÇA E VIDA ETERNA

Aproxima-te agora, irmão que contemplas, do ícone de Deus e coloca-te primeiro a oriente, depois a sul e finalmente a ocidente. E porque o olhar do ícone te olha igualmente em todo o lado e não te abandona para onde quer que te dirijas, em ti será estimulada a especulação, sentir-te-ás chamado e dirás: Senhor, nesta tua imagem intuo agora, numa experiência sensível, a tua providência. Com efeito, se me não abandonas a mim, que sou o mais desprezível de todos, jamais abandonarás quem quer que seja. Assim, estás com todos e com cada um, tal como em todos e cada um está presente o ser sem o qual não podem ser. Pois tu, ser absoluto de tudo, estás com todos, como se não cuidasses de nenhum outro. E é por essa razão que nada há que não anteponha o seu ser ao de todos os outros e o seu modo de ser ao modo de ser de todos os outros<sup>1</sup>. E defende o seu ser de tal modo que antes deixe cair

---

<sup>1</sup> Agostinho, *De trinitate.*, X, 14; *De Civ. Dei*, XI, 26.

na perdição o ser de todos os outros de preferência ao seu. Pois tu, Senhor, olhas para tudo aquilo que é, de tal maneira que nada pode conceber que tenhas outro cuidado a não ser que isso seja do melhor modo que pode ser, de forma que todas as outras coisas que são se destinam apenas a que seja do melhor modo aquilo que observas. Jamais, Senhor, me deixes conceber, por qualquer imaginação, que tu, Senhor, amas mais do que a mim um outro diferente de mim, porque só a mim o teu olhar não abandona.

E porque onde estão os olhos está o amor, experiência que me amas, porque os teus olhos estão sobre mim, teu humilde servo, com a maior das atenções. Senhor, o teu ver é amar e assim como o teu olhar me contempla tão atentamente que jamais se desvia de mim, assim é também o teu amor. E porque o teu amor está sempre comigo e o teu amor não é diferente de ti próprio, que me amas, por isso tu, Senhor, estás sempre comigo. Tu não me abandonas, Senhor. Em toda a parte me proteges, porque cuidas de mim com a máxima diligência. O teu ser, Senhor, não abandona o meu ser. Eu sou na medida em que tu és comigo. E porque o teu ver é o teu ser, assim eu sou porque tu me olhas. E se retiras de mim os teus olhos, de modo nenhum subsistirei. Mas sei que o teu olhar é a bondade máxima que não pode deixar de se comunicar a tudo o que a pode acolher<sup>1</sup>. Por isso, jamais poderás abandonar-

---

<sup>1</sup> *Omni capaci.*

-me enquanto eu for capaz de te acolher<sup>1</sup>. A mim compete-me fazer quanto puder para ser cada vez mais capaz de te acolher<sup>2</sup>. Sei porém, que a capacidade, que proporciona a união, não é senão semelhança; a incapacidade, em contrapartida, [tem origem] na dissemelhança. Se, por isso, me tornar, de todos os modos possíveis, semelhante à tua bondade, segundo o grau de semelhança serei capaz da verdade<sup>3</sup>.

11 Deste-me, Senhor, o ser e um ser tal que se pode tornar cada vez mais capaz da tua bondade e da tua graça. E esta força, que recebo de ti, na qual tenho a imagem viva da virtude da tua onnipotência, é a vontade livre pela qual posso ampliar ou restringir a capacidade de acolher a tua graça<sup>4</sup>. Ampliá-la tornando-me semelhante [a ti], quando me esforço por ser bom porque tu és bom, quando me esforço por ser justo porque tu és justo, quando me esforço por ser misericordioso porque tu és misericordioso; quando todo o meu esforço não está voltado senão para ti, porque todo o teu esforço está voltado para mim, quando olho só para ti com a máxima atenção e jamais desvio os olhos da mente porque tu me abraças com uma visão contínua, quando volto o meu amor só para ti, porque tu, que és caridade, estás voltado só para mim. E o que é,

---

<sup>1</sup> *Ego tui capax fuero.*

<sup>2</sup> *Capax tui.*

<sup>3</sup> *Capax veritatis.*

<sup>4</sup> *Capacitatem gratiae tuae.*

Senhor, a minha vida senão o abraço com o qual a doçura do teu amor me abraça tão amorosamente? Amo ao máximo a minha vida, porque tu és a doçura da minha vida.

Contemplo agora no espelho, no ícone, no **12**  
enigma a vida eterna, porque ela não é senão a visão bem aventurada na qual jamais deixas de me olhar com o máximo amor, até ao mais profundo da minha alma. E o teu ver não é senão vivificar, não é senão infundir continuamente um dulcíssimo amor por ti, inflamar-me de amor por ti pela infusão do amor, e inflamando-me alimentar-me, e alimentando-me acender desejos, e acendendo-os beber o orvalho da alegria, e bebendo-o introduzir-me na fonte da vida, e introduzindo-me crescer e permanecer eternamente e comunicar-me a tua imortalidade; [não é senão] dar-me a glória inacessível do reino supremo, altíssimo e celeste, tornar-me participante da herança que é própria apenas do filho, conceder-me a posse da felicidade eterna. Aí reside a origem de todas as delícias que puderam ser desejadas, não só nada melhor podendo ser imaginado por nenhum homem ou por nenhum anjo, nem também existir em nenhum modo de ser. Ela é o máximo absoluto de todo o desejo racional, o qual não pode ser maior.

VER É SABOREAR, PROCURAR, TER  
MISERICÓRDIA E ACTUAR

Quão grande é a profusão da tua doçura, que escondeste para aqueles que te temem<sup>1</sup>. Com efeito, ela é o tesouro inexplicável da mais feliz alegria. Por isso, saborear a tua própria doçura é apreender num contacto experimental a suavidade de todos os bens agradáveis na sua origem, é atingir a razão de todos os bens desejáveis na tua sabedoria. Ver, pois, a razão absoluta, que é a razão de todas as coisas, não é senão saborear-te mentalmente a ti, Deus, porque és a própria suavidade do ser, da vida e do intellecto. Que outra coisa é, Senhor, o teu ver quando me olhas com olhos de piedade, senão o ser visto por mim? Vendo-me, tu, que és o Deus escondido, concedes que sejas visto por mim. Ninguém te pode ver senão na medida em que concedes que sejas visto. E o ver-te a ti não é senão o teu ver aquele que te vê.

---

<sup>1</sup> *Salmo* 30, 20.

Vejo nesta tua imagem quanto te inclinas, Senhor, para mostrar a tua face àqueles que te procuram<sup>1</sup>. Com efeito, jamais fechas os olhos, jamais os voltas noutra direcção. E ainda que eu me desvie de ti quando me volto completamente para outra coisa, tu, todavia, nem por isso deslocas os olhos ou o olhar. Se não me olhas com olhos de graça, a culpa é minha, uma vez que me separei de ti ao desviar-me e voltar-me para outra coisa que preferi em relação a ti. Não obstante não te desvias ainda completamente mas a tua misericórdia continua a acompanhar-me se algum dia quiser voltar-me para ti e ser capaz de acolher a tua graça<sup>2</sup>. A razão porque me não olhas é porque eu te não olho, mas te rejeito e desprezo. Ó piedade infinita, quão infeliz é todo o pecador que te abandona a ti, fonte da vida, e te procura não em ti, mas naquilo que em si nada é e nada continuaria a ser, se tu não o chamasses do nada. Quão estúpido é aquele que te procura a ti, que és a bondade, e, enquanto te procura, de ti se afasta e desvia os olhos! Pois todo aquele que procura não procura senão o bem e todo aquele que procura o bem e se afasta de ti afasta-se daquilo que procura.

Por isso, todo o pecador se afasta de ti e de ti se retira sempre para mais longe. Quando, todavia, volta para ti, corres sem demora ao seu encontro e, antes que te olhe, tu, com affecto paternal, diriges

---

<sup>1</sup> *Salmo 79, 9; 11.*

<sup>2</sup> *Capax gratiae tuae.*

para ele os olhos misericordiosos. E a tua misericórdia<sup>1</sup> não é diferente do teu ver. Assim, a tua misericórdia acompanha todo o homem enquanto vive para onde quer que se dirija, tal como o teu olhar não abandona ninguém. Daí que enquanto o homem vive não deixas de o seguir e de o incitar, com advertência doce e interior, a afastar-se do erro e a voltar-se para ti a fim de viver na felicidade. Tu, Senhor, és o companheiro da minha peregrinação; para onde quer que me dirija, os teus olhos estão sempre sobre mim. Mas o teu ver é o teu moveres-te. Moves-te, por isso, comigo, e não deixas, em caso algum, de te mover enquanto eu me movo. Se estou em repouso, estás em repouso comigo; se subo, sobes também; se desço, também desces. Para onde quer que me volte, aí estás tu presente e não me abandonas na hora da tribulação. Todas as vezes que te invoco, estás próximo de mim; com efeito, invocar-te é voltar-me para ti. Tu não podes abandonar aquele que se volta para ti e ninguém pode voltar-se para ti se não estiveres já de antemão presente. Estás presente, antes que eu me volte para ti. Se não estivesses presente e não me solicitasses, ignorar-te-ia completamente, e, ignorando-te, como poderia voltar-me para ti?

- 16        És, por isso, o meu Deus, tu que tudo vês, e o teu ver é actuar. E, assim, tudo actuas. Não a nós, Senhor, não a nós, mas ao teu grande nome, que é

---

<sup>1</sup> *Tuum misereri.*

theos, canto a glória sempre eterna<sup>1</sup>. Nada, pois, tenho que não sejas tu a dar-mo. E não possuirei aquilo que me deste se tu próprio o não conservares. És tu, pois, Senhor, quem me proporciona tudo. Tu és o Senhor poderoso e pio, porque tudo ofereces; tu és o ministro que tudo ministra; tu és aquele que tudo provê, cuida e conserva. Tudo isto realizas com um só e simplicíssimo olhar teu, tu que és bendito pelos séculos dos séculos.

---

<sup>1</sup> *Salmos*, 113 B, 1.

## CAPÍTULO VI

### A VISÃO FRONTAL

Quanto mais demoradamente, Senhor, meu Deus, olho o teu rosto, me parece que tanto mais agudamente me penetras com os teus olhos. O teu olhar leva-me, todavia, a considerar como esta imagem da tua face foi, por isso, pintada de uma forma sensível, porque uma face não poderia ter sido pintada sem cor e a cor não existe sem quantidade. Vejo, no entanto, não com os olhos carnis, que olham para este teu ícone, mas com olhos mentais e intelectuais, a verdade invisível da tua face que na sombra é aqui significada em contracção. A tua verdadeira face está, todavia, desligada de qualquer contracção. Assim, não pertence ao domínio da quantidade, nem da qualidade, do tempo nem do lugar. É, pois, a forma absoluta, a face de todas as faces.

- 18 Por isso, quando considero como tal face é a verdade e a medida supremamente adequada de todas as faces, sinto-me conduzido a uma profunda admiração. Assim, essa face, que é a verdade de

todas as faces, não é do domínio da quantidade, e, por isso, não é maior nem mais pequena que qualquer face; sendo assim igual a todas e a cada uma, porque não é maior nem mais pequena. E, todavia, não é igual a qualquer uma, porque não é do domínio da quantidade, mas absoluta e sumamente exaltada. É, por isso, a verdade, que é a igualdade desligada<sup>1</sup> de qualquer quantidade. Assim compreendo que o teu rosto, Senhor, é anterior a todas as faces formáveis, é o modelo e a verdade de todas as faces e todas as faces são imagens da tua face insusceptível de contracção ou participação. Daí que toda a face que pode olhar para a tua face nada veja que seja diferente ou diverso de si própria, porque vê a sua verdade. Ora a verdade do modelo não pode ser diferente nem diversa, mas isso acontece com a imagem devido ao facto de ela não ser o próprio modelo.

E assim, tal como enquanto olho, de oriente, esta face pintada, me parece que ela igualmente me olha, e o mesmo acontece quando a olho de ocidente ou de sul, parecendo-me a tua face voltada para mim, seja qual for o modo como movimento a minha face, do mesmo modo a tua face está voltada para todas as faces que te olham. O teu olhar, Senhor, é a tua face. Por isso, quem te olha com face amorosa não encontrará senão a tua face a olhá-lo amorosamente. E com quanto mais amor se

---

<sup>1</sup> *Absoluta.*

esforçar por te olhar, tanto mais amor descobrirá na tua face. Quem te olhar com indignação descobrirá igual expressão na tua face. Quem te olhar com alegria descobrirá a tua face também alegre como o é a daquele que te olha. Com efeito, tal como os olhos corpóreos que tudo vêem através de um vidro vermelho julgam que são vermelhas as coisas que vêem, e que são verdes ao vê-las através de um vidro verde, assim também os olhos da mente, velados na contracção e na paixão, te julgam a ti, que és o objecto da mente, de acordo com a natureza da contracção e da paixão. O homem não pode julgar a não ser humanamente. Com efeito, 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. Assim, se o leão te atribuísse uma face não teria em conta senão a face do leão, o boi a do boi e a águia a da águia<sup>1</sup>. Senhor, quão admirável é a tua face, que, se um jovem a quisesse conceber, representá-la-ia como sendo de jovem, um adulto como sendo de adulto, um velho como sendo de velho.

20            Quem poderia conceber este modelo único, sumamente verdadeiro e adequado de todas as faces, que o é tanto de todas como de cada uma e o é tão perfeitissimamente de uma como se o não fosse de nenhuma outra? Seria necessário transcender as for-

---

<sup>1</sup> Xenófanes, Diels, fragm a. a. o. 21<sup>B</sup>.

mas de todas as faces formáveis e de todas as figuras. E como conceberia então uma face, uma vez transcendidas todas as faces e todas as semelhanças e figuras de todas as faces, todos os conceitos que podem ser formados sobre a face, toda a cor, ornamento e beleza de todas as faces? Por isso, quem se resolve a ver a tua face, enquanto concebe algo, permanece longe da tua face. Pois qualquer conceito sobre faces é inferior à tua face, Senhor, e qualquer beleza que possa ser concebida é inferior à beleza da tua face. Todas as faces têm beleza e não são a própria beleza. Mas a tua face, Senhor, tem beleza e este ter é ser. Por isso ela é a beleza absoluta, que é a forma que dá o ser a toda a forma bela. Ó face excessivamente bela, para admirar a tua beleza não são suficientes todos aqueles aos quais é dado olhá-la.

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. Esta escuridão revela que aqui se encontra a face acima de todos os véus. Quando os nossos olhos procuram ver a luz do sol, que é a sua face, vêem-na primeiro veladamente nas estrelas, nas cores e em todas as coisas que participam da sua luz. Porém, quando se

esforçam por a ver de modo descoberto, superam toda a luz visível, pois toda essa luz é inferior àquela que procuram. Mas, porque procuram ver a luz que não podem ver, sabem que, enquanto vêem algo, isso não é aquilo que procuram. É, por isso, necessário transcender toda a luz visível. Assim, para aquele que deve transcender toda a luz é necessário que aquilo em que mergulha careça de luz visível; para os olhos isso é, por assim dizer, trevas. E quando os olhos estão nas trevas que são escuridão, se sabem que estão na escuridão, sabem que se aproximam da face do sol. Essa escuridão nasce, pois, nos olhos, a partir da excelência da luz do sol. Por isso, quanto maior souberem a escuridão, tanto mais verdadeiramente atingem na escuridão a luz invisível. Vejo, Senhor, que só assim, e de nenhum outro modo, é possível aceder abertamente à luz inacessível, à beleza e ao esplendor da tua face.

QUAL É O FRUTO DA VISÃO FRONTAL  
E COMO SE ADQUIRE

Tão grande é a doçura com a qual, Senhor, apascentas a minha alma, que ela se serve de certo modo daquelas coisas que experimenta neste mundo e das comparações tão agradáveis que tu inspiras. Com efeito, sendo tu, Senhor, aquela força ou o princípio de que tudo depende e sendo a tua face aquela força e o princípio a partir do qual todas as faces são o que são, volto-me então para esta grande e excelsa nogueira cujo princípio procuro ver. E, com os olhos sensíveis, vejo-a grande, extensa, colorida, carregada de ramos, de folhas e nozes. Vejo, depois, com os olhos da mente, que essa árvore existiu na semente, não do mesmo modo como agora a vejo, mas virtualmente. Considero atentamente a admirável virtude<sup>1</sup> daquela semente, na qual se encontravam toda aquela árvore, todas as nozes, toda a força da semente das nozes e todas as árvores virtualmente existentes nas sementes das nozes<sup>2</sup>. E vejo como

---

<sup>1</sup> *Virtutem.*

<sup>2</sup> *In virtute seminum nucum.*

essa força nunca é plenamente explicável<sup>1</sup> no tempo pelo movimento do céu, mas também como essa força da semente, embora inexplicável, está contudo contraída porque não tem a sua virtude senão nesta espécie de nozes. Por isso, ainda que veja a árvore na semente, não a vejo senão na virtude contraída. Considero, depois, Senhor, toda a virtude seminal das espécies diferentes de todas as árvores contraída na espécie de uma qualquer e vejo nessas sementes as árvores virtuais.

- 23 E se quero ver a virtude absoluta de todas as virtudes de tais sementes, que é simultaneamente o princípio que dá a virtude a todas as sementes, é necessário transcender toda a virtude seminal susceptível de ser sabida ou concebida e entrar naquela ignorância na qual não resta absolutamente nada da virtude ou do vigor seminal. Vejo então na escuridão a admirabilíssima virtude inacessível a qualquer virtude que possa ser pensada. É ela o princípio que dá o ser a toda a virtude seminal e não seminal. Ela é a virtude absoluta e sobreexaltada porque dá a qualquer virtude seminal uma virtude na qual complica virtualmente a árvore com tudo aquilo que é requerido para a árvore sensível e que é decorrente do ser da árvore e um tal princípio e causa tem em si, de forma complicada e absoluta, o que quer que

---

<sup>1</sup> *Explicabilis*. Pela mesma razão porque mantemos a tradução literal de *complicare*, mantemos também a tradução literal de *explicare* que, derivando, do mesmo modo, de *plicare*, significa etimologicamente *desdobrar*.

seja que proporcione ao efeito. Vejo, assim, que tal virtude é a face ou o modelo de toda espécie de árvore e de toda a árvore e aí vejo a noqueira, não como está na sua virtude seminal contraída, mas como ela é na causa fundadora daquela virtude seminal.

E, assim, vejo que essa árvore é uma certa explicação da virtude seminal e que a semente é uma certa explicação da virtude omnipotente. E vejo que, assim como a árvore na semente não é árvore mas força seminal, e que essa força seminal é aquela a partir da qual se explica a árvore — de tal maneira que nada se pode encontrar na árvore que não proceda da virtude seminal — assim também a virtude seminal na sua causa, que é a virtude das virtudes, não é virtude seminal, mas sim virtude absoluta. Assim, a árvore é em ti, Deus meu, tu próprio, que és o meu Deus, e em ti é a verdade e o modelo de si própria. E, do mesmo modo, a semente da árvore é, em ti, a verdade e o modelo de si própria; tu, Deus, és a verdade e o modelo tanto da árvore como da semente. E aquela força da semente, que está contraída, é a força da natureza da espécie, que está contraída na espécie e lhe é inerente como princípio contraído. Mas tu, meu Deus, és a força absoluta e, por isso, natureza de todas as naturezas. Ó Deus, até onde me conduziste, a fim de eu ver que a tua face absoluta é a face natural de toda a natureza, é a face que é a identidade absoluta de tudo o que é, é a arte e a ciência de tudo o que é cognoscível.

25 Quem merece ver a tua face vê tudo com clareza e nada lhe permanece oculto. Esse sabe tudo. Tudo tem, Senhor, quem te tem, tudo tem quem te vê. E ninguém te vê se não te possuir. Ninguém pode chegar a ti porque és inacessível. Por isso, ninguém te pode captar se tu não te lhe deres. Como te tenho, Senhor, eu que não sou digno de comparecer perante o teu olhar? Como chega a minha oração até ti, que és inacessível, seja de que modo for? Como me dirigirei a ti? Na verdade, que há de mais absurdo que dirigir-me a ti para que te dêes a mim, tu que és tudo em tudo? E como te darás a mim, se não me deres igualmente o céu, a terra e tudo o que neles existe? E como te darás a mim, se também me não deres a mim próprio? E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim, respondes dizendo: sê tu teu e eu serei teu.

Ó Senhor, suavidade de toda a doçura, colocaste na minha liberdade a possibilidade de eu ser, se quiser, de mim próprio. Por isso, se eu não sou de mim próprio, tu não és meu. Forçarias, com efeito, a liberdade, pois não podes ser meu, se eu não for de mim próprio, e, porque colocaste isso na minha liberdade, não me forças, mas esperas que eu escolha ser de mim próprio.

26 Por isso está em mim e não em ti, Senhor, que não contrais a tua bondade máxima, mas a difundes largamente por todos os que dela forem capazes<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *In omnes capaces.*

Tu, Senhor, és a tua bondade. Todavia, de que modo serei de mim próprio, se tu, Senhor, não me ensinares? Isto, porém, me ensinas: que os sentidos obedçam à razão e que a razão domine. Por isso, quando os sentidos servem a razão, eu sou de mim próprio. Mas a razão não tem onde dirigir-se, a não ser por ti, Senhor, que és o verbo e a razão das razões. Vejo, então, que se ouvir o teu verbo que não cessa de falar em mim e continuamente brilha na razão, serei livre por mim próprio e não escravo do pecado. Tu serás meu, permitir-me-ás ver a tua face e então serei salvo. Bendito sejas por isso, ó Deus, nos teus dons, tu que és o único que pode consolar a minha alma e elevá-la à esperança de te obter e gozar como seu próprio dom e tesouro infinito de tudo o que é desejável.

## CAPÍTULO VIII

A VISÃO DE DEUS É AMAR, CAUSAR, LER  
E TER EM SI TODAS AS COISAS

Não descansa o meu coração, Senhor, porque o teu amor o inflamou de um tal desejo que não pode descansar senão em ti. Comecei a rezar a oração dominical e tu inspiraste-me a considerar como és o nosso pai. O teu amar é o teu ver. A tua paternidade é a visão que a todos nós abraça paternalmente. Por isso, dizemos pai nosso. És o pai de todos e de cada um e qualquer um diz que tu és o nosso pai. O amor paterno compreende todos e cada um dos filhos. Assim, o pai ama todos e cada um, pelo facto de ser tanto o pai de todos como de cada um. E ama qualquer um dos filhos de modo tal que qualquer deles pensa ser preferido entre todos.

Se, na verdade, és o pai e nosso pai, nós somos então teus filhos. O amor paterno, porém, é anterior ao filial. Enquanto nós, teus filhos, te intuamos como filhos, não cessas de nos olhar paternalmente. Serás assim o nosso providente paternal que conosco tem um cuidado paternal. A tua visão é pro-

vidência. Se nós, teus filhos, deixarmos de te reconhecer como pai, deixamos de ser filhos. E não somos, então, filhos livres no nosso poder, mas caminhamos numa região longínqua, separando-nos de ti e submetendo-nos à grave servidão do príncipe que, ó Deus, te combate. Mas tu, pai, que, pela liberdade concedida por ti, que és a própria liberdade, a nós por sermos teus filhos, permites embora que nos afastemos e consumamos a liberdade e a substância admirável de acordo com os desejos corrompidos dos sentidos, todavia não nos abandonas completamente, mas continuamente permaneces ao nosso lado, falando e chamando-nos para voltarmos a ti, sempre pronto a olhar-nos antes com o olhar paternal se, voltando atrás, nos convertemos a ti. Ó Deus piedoso, olha para mim, que, arrependido da servidão miserável da lasciva imundície dos porcos onde sofri fome, volto agora para poder saciar-me, de algum modo, na tua casa<sup>1</sup>.

Alimenta-me com o teu olhar, Senhor, e ensina-me como o teu olhar vê todo o olhar que vê, tudo o que é visível e todo o acto de visão, toda a virtude que vê, toda a virtude visível e todo o ver deles decorrente, porque o teu ver é causar. Tudo vês, tu que tudo causas. Ensina-me, Senhor, como em um único olhar tudo distingues em conjunto e na sua singularidade. Quando abro um livro para o ler, vejo, de modo confuso, toda a página. E se quero distin-

29

---

<sup>1</sup> Lc. 15, 16.

guir cada uma das letras, sílabas e palavras, é necessário voltar-me singular e seriadamente para cada uma delas, não podendo ler senão sucessivamente uma letra depois da outra, uma palavra depois da outra e um passo depois de outro passo. Mas tu, Senhor, vês simultaneamente toda a página e lêes em qualquer intervalo de tempo. E se dois de nós lêem a mesma página, um mais depressa, outro mais devagar, tu lêes com ambos e pareces ler no tempo, porque lêes com aqueles que lêem, e tudo vês acima do tempo e lêes simultaneamente. O teu ver é o teu ler. Todos os livros escritos e aqueles que se podem vir a escrever tu os viste simultaneamente e simultaneamente os leste de uma só vez e acima de qualquer demora temporal desde a eternidade e, apesar disso, lê-los seriadamente com todos aqueles que os lêem. E não lêes uma coisa na eternidade e outra no tempo com aqueles que lêem, mas sim o mesmo, comportando-te da mesma maneira, porque não és mutável, uma vez que és a eternidade fixa. A eternidade porém, porque não abandona o tempo, parece mover-se com o tempo, ainda que o movimento na eternidade seja repouso.

- 30** Senhor, tu vês e tens olhos. És, pois, olhos, porque o teu ter é ser. Por isso, contemplas em ti próprio todas as coisas. Na verdade, se em mim o olhar fosse olhos como em ti, Deus meu, então veria em mim todas as coisas. Porque os olhos são especulares e o espelho, ainda que pequeno, recebe em si, figurativamente, um grande monte e tudo aquilo que existe à superfície do monte. E, assim, as espécies

de todas as coisas estão nos olhos especulares. Todavia, porque o nosso olhar não vê por meio dos olhos especulares senão aquilo para que se volta porque a sua força não pode ser determinada pelo objecto senão particularmente, acontece que por isso não vê tudo aquilo que é captado no espelho dos olhos. Mas o teu olhar, sendo olhos ou espelho vivo, vê em si todas as coisas, ou, porque é antes a causa de tudo o que é visível, abraça e vê todas as coisas na causa e razão de tudo, isto é, em si próprio. Os teus olhos voltam-se, Senhor para tudo, sem movimento. Que os nossos olhos se dirijam para um objecto, isso deve-se ao facto de que o nosso olhar vê por um ângulo quantitativo. Mas o ângulo dos teus olhos, ó Deus, não é quantitativo, mas é infinito, ele é círculo e, mais ainda, esfera infinita, porque o teu olhar é o olho da esfericidade e da perfeição infinita. Por isso vê tudo em redor e simultaneamente em cima e em baixo.

Ó quão admirável é o teu olhar que é theos, 31  
Deus, para todos aqueles que o perscrutam! Quão belo e digno de ser amado por todos aqueles que te amam! Quão terrível é para todos os que te abandonam, a ti, Senhor, meu Deus! Pois com o teu olhar vivificas, Senhor, todo o espírito, alegras todos os bem-aventurados e afastas toda a tristeza. Olha, por isso, para mim misericordiosamente e a minha alma será salva.

## CAPÍTULO IX

A VISÃO DE DEUS É IGUALMENTE  
UNIVERSAL E PARTICULAR E QUAL A VIA  
QUE A ELA CONDUZ

Posto que olhas simultaneamente todos e cada um como o mostra também esta imagem pintada que observo, admiro-me de como coincide na tua virtude visual o universal com o singular. Mas considero que, por isso, a minha imaginação não compreende como tal acontece, pois procuro na minha virtude visual [entender] a tua visão, a qual não está contraída num órgão sensível, como a minha, e, assim, me engano no juízo. O teu olhar, Senhor, é a tua essência. Com efeito, se observar a humanidade, que é simples e una em todos os homens, descobri-la-ei em todos e cada um dos homens. E embora em si não seja oriental nem ocidental, meridional nem setentrional, contudo, nos homens orientais está a oriente e nos ocidentais está a ocidente. E, por isso, apesar de não pertencer à essência da humanidade nem o movimento, nem o repouso, move-se, todavia, com os homens que se movem, repousa com os que repousam e está com aqueles que estão,

simultaneamente e de uma só vez no mesmo instante, porque a humanidade não abandona os homens, quer se movam, quer não se movam, quer durmam, quer repousem.

Daí que, se esta natureza da humanidade, que **33**  
está contraída e não se encontra fora dos homens, assim se comporta, não estando presente mais num homem que noutro e está tão perfeitamente em um como se o não estivesse em nenhum outro, duma forma muito mais elevada será a humanidade não contraída, sendo o modelo e a ideia daquela natureza contraída e sendo como que a forma e a verdade dessa forma de humanidade contraída. Na verdade, ela nunca pode abandonar a humanidade contraída nos indivíduos. Com efeito, ela é a forma que dá o ser à natureza formal. Por isso, sem ela a forma específica não pode ser, uma vez que não tem o ser por si. Está, pois, dependente daquela que é por si e antes da qual nenhuma outra é. Com efeito, essa forma que dá o ser à espécie, é a forma absoluta. E és tu, ó Deus, que és essa forma, tu que és aquele que forma o céu, a terra e todas as coisas.

Assim, quando olho para a humanidade contraída e, através dela, para a absoluta, isto é, vendo no contraído o absoluto como no efeito a causa e na imagem a verdade e o modelo, vens ao meu encontro, Deus meu, como o modelo de todos os homens e o homem por si, isto é, absoluto. De modo semelhante, quando me volto, em todas as espécies, para a forma das formas, em todas vens ao meu encontro **34**

como ideia e modelo. E, porque és o modelo absoluto e extremamente simples, não és composto de vários modelos, mas és o modelo uno, extremamente simples, infinito de um modo tal que és o modelo mais verdadeiro e adequado de todas e cada uma das coisas que possam ser formadas. És, pois, a essência das essências que dá às essências contraídas o serem o que são. Assim, fora de ti, Senhor, nada pode ser.

- 35 Se, pois, a tua essência penetra todas as coisas, o mesmo acontece com o teu olhar, que é a tua essência. Daí que, assim como nada do que é pode escapar ao seu próprio ser, assim também nada pode escapar à tua essência que dá o ser da essência a todas, nem, pois, ao teu olhar. Tu, Senhor, vês simultaneamente todas as coisas e cada uma delas, moves-te com todas as que se movem, estás com todas as que estão, e porque há umas que se movem em relação a outras que estão, então tu, Senhor, estás e simultaneamente moves-te, avanças e ao mesmo tempo repousas. Na verdade, se se verifica que o mover-se se encontra simultaneamente no tempo com o repousar, contraído nos seres diferentes, e nada fora de ti pode ser, e nem o movimento nem o repouso são fora de ti, em todas as coisas e ao mesmo tempo e de uma só vez e no que quer que seja tu estás integralmente presente, Senhor. E, contudo, não te moves nem repousas, porque és sobre-exaltado e desligado<sup>1</sup> de tudo o que pode ser conce-

---

<sup>1</sup> *Absolutus.*

bido ou denominado. Estás, pois, e avanças e simultaneamente não estás nem avanças. É esta face pintada que mo revela. Na verdade, se me movo, o seu olhar parece mover-se porque não me abandona. Se eu me mover, mas houver um outro que permaneça parado e olhe para a tua face, o olhar igualmente não o abandona, mas permanece imóvel com o que está imóvel. Todavia, não pode propriamente convir à face desligada<sup>1</sup> destas relações o permanecer imóvel e o mover-se, porque está acima de toda a mobilidade e movimento na sua infinidade profundamente simples e absoluta. Só depois desta infinidade há movimento e repouso, oposição e o que quer que possa ser dito ou concebido.

Por isso experiencio como é necessário entrar na escuridão, admitir a coincidência dos opostos sobre toda a capacidade racional e procurar a verdade aí onde se depara a impossibilidade; e acima dela, acima também de toda a ascensão intelectual mais elevada, quando chegar àquilo que é desconhecido de todo o intelecto e que todo o intelecto julga sumamente afastado da verdade, é aí que tu estás, meu Deus, tu que és a necessidade absoluta. E quanto mais obscura e impossível se reconhece ser essa impossibilidade caliginosa, tanto mais verdadeiramente a necessidade resplandece e tanto menos veladamente está presente e se aproxima.

---

<sup>1</sup> *Absolutae.*

37 Por isso te dou graças, meu Deus, por me teres revelado que não há outra via para aceder a ti senão aquela que a todos os homens, mesmo aos filósofos mais doutos, parece completamente inacessível e impossível, porque tu me mostraste que não podes ser visto senão onde se depara e se nos opõe a impossibilidade. E reanimaste-me, Senhor, alimento dos fortes, a fim de me forçar a mim próprio, porque a impossibilidade coincide com a necessidade. E descobri o lugar em que de modo desvelado te descobres, cercado pela coincidência dos contraditórios. É esse o muro do Paraíso em que habitas; a sua porta guarda-a o espírito altíssimo da razão, que não franqueará o acesso a não ser que seja vencido. Por isso, é para lá da coincidência dos contraditórios que poderás ser visto e nunca alguém dela. E se a impossibilidade é necessidade no teu olhar, Senhor, nada há que o teu olhar não veja.

## CAPÍTULO X

38

### DEUS É VISTO PARA LÁ DA COINCIDÊNCIA DOS CONTRADITÓRIOS E O VER É SER

Estou perante a imagem da tua face, Deus meu, que vejo com os olhos sensíveis, e tento intuir, com os olhos interiores, a verdade que está representada na pintura. E ocorre-me o pensamento, Senhor, de que o teu olhar fala. Na verdade, o teu falar não é diferente do teu ver, porque não diferem realmente em ti, que és a simplicidade absoluta. Experiencio então claramente que tu vês ao mesmo tempo todas as coisas e cada uma delas, porque eu falo, ao mesmo tempo e de uma só vez, enquanto prego, à igreja congregada e a cada um dos indivíduos que está na igreja; digo uma só palavra e com essa única palavra falo a cada um dos indivíduos. Aquilo que para mim é a igreja é para ti, Senhor, todo este mundo e cada uma das criaturas que são ou podem ser. Assim, pois, falas a cada uma delas e vês aquelas a quem falas.

Senhor, que és a suma consolação daqueles que esperam em ti, inspira-me a louvar-te a partir de 39

mim próprio. Na verdade, deste-me uma única face, como quiseste, e ela é vista singular e simultaneamente por todos aqueles a quem prego. Assim, a minha única face é vista por cada um deles e o meu discurso simples é ouvido integralmente por cada um. Eu, porém, não posso ouvir distintamente e ao mesmo tempo todos os que falam, mas um depois do outro, nem ver distintamente e ao mesmo tempo todos eles, mas um depois do outro. Mas se em mim houvesse uma força tão grande que ser ouvido coincidissem com ouvir e o ser visto com o ver, assim como o falar e o ouvir, tal como em ti, Senhor, que és a suma virtude, então ouviria e veria simultaneamente todos e cada um dos indivíduos. E assim como falaria ao mesmo tempo a cada um deles, também no mesmo momento em que falasse veria e ouviria a resposta de todos e de cada um.

- 40 Por isso, é à porta da coincidência dos opostos, guardada por um anjo posto à entrada do Paraíso, que te começo a ver, Senhor. Tu estás aí, onde falar, ver, ouvir saborear, tocar, raciocinar, saber e compreender são o mesmo e onde ver coincide com ser visto, ouvir com ser ouvido, saborear com ser saboreado, tocar com ser tocado, falar com ouvir e criar com falar. Se eu visse do mesmo modo como sou visível, não seria criatura. E se tu, ó Deus, não visses do mesmo modo como és visível, não serias Deus onipotente. Por todas as criaturas és visível e a todas vêes. Com efeito, vê-las todas é ser visto por todas. Pois as criaturas não podem ser de modo diferente, porque são pela tua visão. Porque se não

te vissem a ti, que és aquele que vê, não receberiam o ser de ti. O ser das criaturas é simultaneamente o teu ver e o ser visto. Falas com o teu verbo a todos os que são e chamas ao ser os que não são. Chamas, pois, para que te ouçam e é quando te ouvem que são. Por isso, quando falas, falas a todos e ouvem-te todos aqueles a quem falas. Falas à terra e chama-la à natureza humana. A terra ouve-te e este seu ouvir é tornar-se homem. Falas ao nada como se fosse alguma coisa, chamas o nada a alguma coisa e ouve-te o nada porque se torna alguma coisa aquilo que nada era.

Ó força infinita, o teu conceber é falar. Concebes o céu e ele é como o concebes. Concebes a terra e ela é como a concebes. Enquanto concebes, vês, falas e operas e tudo quanto se possa dizer. 41

Mas és admirável, Deus meu! Duma só vez falas, duma só vez concebes, e então como é que todas as coisas não são simultaneamente, mas muitas e umas depois das outras? Como é que todas são diferentes a partir de um único conceito? Colocando-me no limiar da porta, esclareces-me [dizendo-me] que o teu conceito é a eternidade simplicíssima. Nada, porém, é possível ser feito depois da eternidade simplicíssima. A duração infinita, que é a eternidade, abraça efectivamente toda a sucessão. Tudo aquilo que nos aparece na sucessão nunca é depois do teu conceito, que é a eternidade. Pois o teu único conceito, que é a tua palavra, complica todas as coisas e cada uma delas. A tua palavra eterna não pode ser múltipla nem diferente, variável nem mutável,

porque é a eternidade simples. Vejo assim, Senhor, que depois do teu conceito nada é, mas todas as coisas são porque as concebes. Concebes, porém, na eternidade. E a sucessão na eternidade é a eternidade sem sucessão, a tua palavra, Senhor Deus. E algo que nos aparece no tempo não o concebeste antes de ser. Pois na eternidade, em que concebes, toda a sucessão temporal coincide com o próprio agora da eternidade. Nada, por isso, é passado ou futuro, onde o futuro e o passado coincidem com o presente.

- 42 Mas o facto de as coisas existirem neste mundo segundo o antes e o depois deve-se a que tu antes não concebeste que tais coisas existissem. Se antes as tivesses concebido, antes teriam sido. Aquele, todavia, em cujo conceito possam cair o antes e o depois, de tal maneira que conceba primeiro uma coisa e depois outra, esse não é um conceito omnipotente, assim como não é omnipotente aquele olho que primeiro vê uma coisa e depois outra. Por isso, porque és o Deus omnipotente, estás dentro do muro do Paraíso. O muro é, porém, a coincidência em que o depois coincide com o antes, o fim coincide com o princípio, em que alfa e ómega são o mesmo. Assim, as coisas são sempre porque tu dizes que sejam. E não são antes porque não dizes antes. E quando leio que Adão existiu tantos anos antes e que hoje nasceu um determinado homem, parece impossível que Adão tivesse existido então porque o quiseste então e de modo semelhante hoje tenha nascido aquele homem porque agora o quiseste, sem

que, contudo, tenhas querido que Adão existisse antes de queres que existisse o que hoje nasceu. Mas aquilo que parece impossível é a própria necessidade. Na verdade, o agora e o então são depois do teu verbo. 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.

## EM DEUS VÊ-SE A SUCESSÃO SEM SUCESSÃO

Experimento a tua bondade, Deus meu, a qual não só não me despreza, mísero pecador, mas de certo modo me alimenta docemente no meu desejo. Inspiraste-me uma agradável comparação a propósito da unidade do verbo mental, ou seja, do teu conceito<sup>1</sup> e da sua variedade nas coisas que aparecem sucessivamente. Na verdade, o conceito simples de um relógio perfeitíssimo leva-me a deixar-me arrebatado gostosamente à visão do teu conceito e do teu verbo. Com efeito, o conceito simples do relógio complica toda a sucessão temporal. Imaginemos que o relógio seja o conceito. Então, ainda que ouçamos o som das seis horas primeiro que o das sete, não se ouve o som das sete senão quando o determina o conceito. E as seis horas não são, no conceito, antes das sete ou das oito, mas no conceito uno do relógio nenhuma hora é antes ou depois da outra, embora o relógio nunca bata uma hora senão quando o conceito o determina. E, quando ouvimos bater as

---

<sup>1</sup> *Conceptus tui.*

seis horas, afirma-se, com verdade, que soam então as seis horas, porque o conceito do mestre assim o quer.

E, porque o relógio no conceito de Deus é conceito, vê-se um pouco como a sucessão no relógio é sem sucessão no verbo ou no conceito e que no conceito simplicíssimo são complicados todos os movimentos, sons e o que quer que seja que se experimente na sucessão; e que tudo aquilo que acontece sucessivamente não escapa de qualquer modo ao conceito mas é a explicação do conceito de modo que o conceito dá o ser a qualquer coisa. Vê-se ainda que nada foi antes de acontecer porque antes não foi concebido que fosse. Por isso, se o conceito do relógio é como que a própria eternidade, então o movimento no relógio é sucessão. A eternidade complica e explica, pois, a sucessão. Na verdade, o conceito do relógio, que é a eternidade, complica e explica igualmente todas as coisas.

44

Bendito sejas, Senhor, Deus meu, que me alimentas e nutres com o leite das comparações até me concederes um alimento mais forte. Conduz-me a ti, Senhor Deus, por estes caminhos, porque se me não conduzires não posso subsistir ao longo da via, por causa da fragilidade da natureza corruptível e do fútil invólucro que tenho à minha volta. Confiando na tua ajuda, Senhor, volto de novo a fim de te encontrar para lá do muro da coincidência da complicação e da explicação. E quando entro e ao mesmo tempo saio por esta porta do teu verbo e do

45

teu conceito, encontro um dulcíssimo alimento. Entro quando te deſcubro como virtude complicante de todas as coisas, saio quando te deſcubro como virtude explicante e entro e ao mesmo tempo saio quando te deſcubro como virtude simultaneamente complicante e explicante.

- 46 Entro [partindo] das criaturas para o criador, dos efeitos para a causa; saio [partindo] de ti, criador, para a criatura, da causa para o efeito. Entro e saio ao mesmo tempo quando vejo como sair é entrar e entrar simultaneamente sair, tal como quem numera explica e simultaneamente complica: explica a virtude da unidade e complica o número na unidade. Que a criatura sai de ti significa que ela entra e explicar é complicar. E quando te vejo, Deus, no Paraíso, rodeado por esse muro da coincidência dos opostos, não te vejo copulativa ou disjuntivamente complicar nem explicar. Com efeito, a disjunção e simultaneamente a conjunção são o muro da coincidência para além da qual existes desligado<sup>1</sup> de tudo o que pode dizer-se ou pensar-se.

---

<sup>1</sup> *Absolutus.*

## CAPÍTULO XII

47

### ONDE SE VÊ O INVISÍVEL, O INCRIADO É CRIADO

Apareceste-me, Senhor, algumas vezes, como invisível a toda a criatura, porque és o Deus escondido infinito. A infinidade, porém, é incompreensível, seja qual for o modo de compreensão. Apareceste-me, em seguida, como visível por todas as coisas, porque uma coisa é apenas na medida em que tu a vês e ela não seria em acto se te não visse. A visão, portanto, preexiste ao ser, porque é a tua essência. Assim, Deus meu, és invisível e ao mesmo tempo visível. És invisível enquanto tu és, és visível enquanto a criatura é, a qual só é na medida em que te vê. Por isso tu, Deus meu, que és invisível, és visto por todos e em todo o olhar; és visto em qualquer visível, em qualquer acto de visão por todo aquele que vê, tu que és invisível, desligado<sup>1</sup> de qualquer visão e sobreexaltado ao infinito.

É, pois, necessário, Senhor, que eu transponha o muro da visão invisível em que tu te encontras.

48

---

<sup>1</sup> *Absolutus.*

Mas o muro é tudo e simultaneamente nada. Com efeito, tu que vens ao meu encontro como se fosses tudo e simultaneamente nada de tudo, habitas dentro desse muro excelso que nenhum engenho, pela sua virtude, pode escalar. Vens ao meu encontro algumas vezes para que eu pense que tu vês em ti todas as coisas como se fosses um espelho vivo em que tudo resplandece. E porque o teu ver é saber, ocorre-me então que tu não vês em ti todas as coisas como se fosses um espelho vivo, porque assim a tua ciência teria a sua origem nas coisas. Em seguida, vens ao meu encontro para [que eu pense] que vês em ti todas as coisas, como sendo a virtude que a si própria se intui, do mesmo modo que a virtude da semente da árvore, se se intuisse em si, veria a árvore virtual, porque a virtude da semente é a árvore virtualmente. E ocorre-me, depois disso, que te não vês e que não vês em ti todas as coisas como virtude. Na verdade, ver a árvore na potência da virtude difere da visão em que se vê a árvore em acto. E descubro então como a tua virtude infinita está para além da virtude especular e seminal, para além da coincidência da radiação e simultaneamente da reflexão da causa e do causado e que essa virtude absoluta é visão absoluta, a qual é a perfeição e está acima de todos os modos de ver. Com efeito, todos os modos que esclarecem a perfeição da visão são a tua visão, sem modo, que é a tua essência, Deus meu.

49 Mas consente, Senhor de toda a piedade, que uma vil criatura te dirija ainda a palavra. Se o teu ver é o teu criar e não vês nada diferente de ti, mas

tu próprio és o objecto de ti próprio — pois és aquele que vê, o visível e o ver — como é, então, que crias coisas diferentes de ti? Pareces criar-te a ti próprio como te vês a ti próprio. Mas tu consolaste-me, vida do meu espírito, porque, embora afrente o muro da absurdidade, que é a coincidência do próprio criar com o ser criado, como sendo impossível que o criar coincidissem com o ser criado (parece, pois, que admitir isso seja afirmar que a coisa é antes de ser, já que de facto é porque cria e não é porque é criada) não há qualquer obstáculo. O teu criar é, com efeito, o teu ser. Criar e simultaneamente ser criado não é diferente de comunicar o teu ser a todas as coisas, de tal maneira que sejas tudo em tudo, permanecendo, todavia, desligado<sup>1</sup> de tudo. Chamar, pois, ao ser as coisas que não são é comunicar o ser ao nada. Assim, chamar é criar, comunicar é ser criado. E para lá desta coincidência de criar com ser criado estás tu, Deus absoluto e infinito, não como aquele que cria, nem como criável, apesar de todas as coisas serem o que são, porque tu és.

Ó sumidade das riquezas, quão incompreensível és. Enquanto concebo um criador que cria, estou ainda para cá do muro do Paraíso. Do mesmo modo, enquanto concebo um criador criável, ainda não terei entrado, mas estou no muro. Quando, no entanto, te vejo como a infinidade absoluta à qual não convém nem o nome de criador que cria nem o de criador

50

---

<sup>1</sup> *Absolutus.*

criável, começo então a ver-te mais claramente e a entrar no Jardim das Delícias, porque nunca és nada de semelhante ao que pode ser dito ou concebido, mas absolutamente sobreexaltado ao infinito acima de tudo isso. Não és, pois criador, mas infinitamente mais que criador, ainda que sem ti nada se faça ou possa ser feito. A ti, louvor e glória pelos séculos sem fim.

## DEUS É VISTO COMO INFINIDADE ABSOLUTA

Senhor Deus, amparo dos que te procuram, vejo-te no jardim do Paraíso e não sei o que vejo, porque nada vejo do que é visível. E apenas sei que não sei o que vejo e que nunca poderei saber. Nem sei como chamar-te, porque não sei o que és. E, se alguém me disser que és denominado com este ou aquele nome, sei que, pelo facto de seres denominado, esse não é o teu nome. O termo de qualquer modo de significar dos nomes é o muro para lá do qual te vejo. E, se alguém exprimir um conceito com o qual possas ser concebido, sei que esse conceito não é o teu conceito. Com efeito, todo o conceito tem o seu termo no muro do Paraíso. E, se alguém exprimir uma comparação e disser que deves ser concebido de acordo com ela, sei, do mesmo modo, não ser ela à tua semelhança. Assim, se alguém descrever o que entende de ti querendo oferecer um modo pelo qual sejas compreendido, permanecerá ainda longe de ti. De tudo isto estás, pois, separado por um muro altíssimo. E o muro separa de ti todas as coisas que possam ser ditas ou pensadas, porque

estás desligado de tudo aquilo que possa cair no conceito de quem quer que seja.

- 52 Por isso, enquanto me elevo o mais alto possível, vejo-te como infinidade, sendo por isso inacessível, incompreensível, inominável, imultiplicável e invisível. Assim, é necessário que aquele que se aproxima de ti se eleve acima de todo o termo e fim, acima de tudo o que é finito. Mas, como chegará a ti, que és o fim para o qual tende, se deve elevar-se para além do fim? Quem se eleva para além do fim não tende a entrar no indeterminado e no confuso, e, assim, no que diz respeito ao intelecto, na ignorância e na obscuridade, que são próprias da confusão intelectual? É, pois, necessário que o intelecto se torne ignorante e se coloque na sombra, se te quiser ver. Mas o que é, Deus meu, o intelecto na ignorância? Não é a douda ignorância? Por isso, não pode aproximar-se de ti, ó Deus, que és a infinidade, senão aquele cujo intelecto está na ignorância, ou seja, aquele que sabe que te ignora. Como pode o intelecto captar-te a ti, que és a infinidade? Sabe-se o intelecto ignorante e sabe que não pode captar-te, porque és a infinidade. Entender a infinidade é, pois, compreender o incompreensível. Sabe o intelecto que te ignora, porque sabe que não podes ser conhecido, salvo se souber o que não é susceptível de se saber e se vir o que não é visível e se tiver acesso ao que não é acessível.

- 53 Tu, Deus meu, és a própria infinidade absoluta, que vejo ser o fim infinito. Mas não posso captar

como é que o fim é fim sem fim. Tu, Deus, és o fim de ti próprio, porque és o que tens. Se tens fim és o fim. És, por isso, fim infinito, porque és fim de ti próprio, porque o teu fim é a tua essência. A essência do fim não termina nem acaba em algo diferente do fim, mas em si. Por isso, o fim que é o fim de si próprio é infinito e todo o fim que não é fim de si próprio é um fim finito. Tu, Senhor, que és o fim que dá o fim a tudo, és, então, o fim para o qual não há fim, e, assim, fim sem fim ou infinito, que escapa a qualquer razão. Isso implica, com efeito, contradição. Por isso, quando afirmo o ser infinito, admito que a treva é luz, a ignorância ciência, o impossível necessário. E porque admitimos que há um fim do finito, admitimos necessariamente o infinito, o fim último ou o fim sem fim. Não podemos, porém, deixar de admitir os entes finitos, e, assim, não podemos deixar de admitir o infinito. Admitimos, pois, a coincidência dos contraditórios, para lá da qual está o infinito. Essa coincidência, todavia, é a contradição sem contradição, assim como o fim sem fim.

E tu dizes-me, Senhor, que assim como a alteridade na unidade é sem alteridade, porque é unidade, assim também a contradição na infinidade é sem contradição, porque é infinidade. A infinidade é a própria simplicidade e a contradição não é sem a alteração. Todavia, a alteridade na simplicidade é sem alteração, porque é a própria simplicidade. Com efeito, tudo aquilo que se diz da absoluta simplicidade coincide com ela, porque aí o ter é ser. A oposição dos opostos é oposição sem oposição assim

como o fim do que é finito é fim sem fim. Por isso, tu, Deus, és a oposição dos opostos, porque és infinito, e, porque és infinito, és a própria infinidade. Na infinidade, a oposição dos opostos é sem oposição. Senhor, Deus meu, força dos fracos, vejo que és a própria infinidade. Por essa razão, nada é outro, diverso ou adverso em relação a ti. Pois a infinidade não é compatível com a alteridade, porque, sendo infinidade, nada há fora dela. Na verdade, a infinidade absoluta tudo inclui e tudo abraça. Assim, se fosse infinidade e houvesse algo fora dela, não haveria infinidade nem outra coisa qualquer. Com efeito, a infinidade não pode ser maior nem mais pequena.

55 Por isso, nada é fora dela. Se a infinidade não incluísse em si todo o ser não seria infinidade. Porque, se não houvesse infinidade, não haveria então fim, nem outro, nem diverso, os quais não podem ser sem a alteridade dos fins e dos termos. Retirado, pois, o infinito, nada permanece. Por isso, a infinidade existe, ela complica em si todas as coisas e nada pode ser fora dela. Portanto, também nada pode ser outro ou diferente em relação a ela. Daí que a infinidade seja tudo de um modo tal que não é nada de tudo. À infinidade nenhum nome pode convir. Com efeito, todo o nome pode ter um contrário. Mas à infinidade inominável nada pode ser contrário. A infinidade não é também o todo a que se opõe a parte, nem pode ser parte. Além disso, a infinidade não é grande nem pequena nem o que quer que seja de tudo o que no céu ou na terra se possa denominar. A infinidade está acima de tudo isso.

A infinidade não é maior, menor ou igual a nada. Mas, enquanto considero que a infinidade não é maior, nem menor que qualquer coisa que se apresente, digo que ela é a medida de todas as coisas, não sendo maior nem menor. E assim a concebo como igualdade de ser. Tal igualdade, porém, é infinidade. E, assim, não é igualdade do modo pelo qual à igualdade se opõe o desigual, mas aqui a desigualdade é igualdade. Com efeito, a desigualdade na infinidade é sem desigualdade, porque é infinidade. E, assim, a igualdade é infinidade na infinidade. A igualdade infinita é fim sem fim. Daí que, embora não seja maior nem menor, nem por isso, todavia, é igualdade do modo pelo qual se capta a igualdade contraída, mas é igualdade infinita que não admite nem o mais, nem o menos. E, assim, não é mais igual a uma coisa que a outra, mas é igual a uma coisa de tal maneira que é igual a todas e é igual a todas de maneira tal que não é igual a nenhuma delas. Na verdade, o infinito não é contraível, mas permanece absoluto. Se fosse contraível a partir da infinidade, não seria infinito. Não é, pois, contraível à igualdade das coisas finitas, embora não seja desigual em relação a nenhuma delas. Pois como conviria a desigualdade ao infinito, se lhe não convém o mais nem o menos? Por essa razão, o infinito não é maior, menor ou desigual em relação a qualquer coisa que se apresente. E também não é, por causa disso, igual ao finito, porque está, pelo infinito, acima de todo o finito. E porque está acima de todo o finito pelo infinito, isto é, por si próprio, o infinito é então completamente absoluto e incontraível.

Ó quão excelso és, Senhor, acima de tudo, e como és humilde, porque estás em tudo. Se a infinidade fosse contraível a algo de denominável, como é a linha, a superfície ou a espécie, atrairia a si aquilo a que fosse contraído. Que o infinito seja contraível implica contradição porque não seria contraído, mas atrairia. Com efeito, se disser que o infinito é contraído à linha, como quando digo que a linha é infinita, então a linha é atraída ao infinito. Na verdade, a linha deixa de ser linha quando não tem quantidade nem fim. A linha infinita não é linha, mas é, na infinidade, infinidade. E assim como nada pode ser acrescentado ao infinito, assim o infinito não pode ser contraído a algo, de modo a ser diferente do infinito. A infinita bondade não é bondade, mas infinidade. A infinita quantidade não é quantidade, mas infinidade. E assim se passa em relação a tudo. Tu és o grande Deus, cuja grandeza não tem fim. E, assim, vejo que és a medida não mensurável de tudo, como és o fim infinito de tudo. Por isso, Senhor, porque és infinito, és sem princípio nem fim, és princípio sem princípio e fim sem fim, és princípio sem fim e fim sem princípio, e princípio de um modo tal que és fim e fim de um modo tal que és princípio; e não és nem princípio nem fim, mas, acima do princípio e do fim, és a própria infinidade absoluta sempre bendita.

## DEUS TUDO COMPLICA SEM ALTERIDADE

Vejo, Senhor, pela infinidade da tua misericórdia, que és a infinidade que tudo abraça. Por isso, nada há fora de ti. Mas em ti todas as coisas não são diferentes de ti. Ensinas-me, Senhor, como a alteridade que não é em ti, também não é nem pode ser em si. E a alteridade, que não é em ti, também não faz com que uma criatura seja diferente de outra, embora uma não seja a outra. O céu não é, pois, a terra, embora seja verdade que o céu é céu e a terra é terra. Por isso, se procurar a alteridade, que não é em ti nem fora de ti, onde a encontrarei? E se ela não é, como é que a terra é uma criatura diferente do céu? Na verdade, sem a alteridade isto não pode ser concebido. Mas falas em mim, Senhor, e dizes-me que não há um princípio positivo da alteridade e que ela, assim, não é. Na verdade, como seria a alteridade sem princípio, se não fosse ela própria o princípio e a infinidade? A alteridade não é, todavia, princípio de ser. Com efeito, a alteridade diz-se a partir do não ser. É porque uma coisa não é outra<sup>1</sup> que

---

<sup>1</sup> *Aliud.*

se diz outra<sup>1</sup>. Por isso, a alteridade não pode ser princípio de ser, porque se diz a partir do não ser. E não tem princípio de ser, porque é a partir do não ser. A alteridade não é, pois, alguma coisa. Mas a razão pela qual o céu não é a terra está em que o céu não é a própria infinidade que abraça todo o ser.

- 59 Daí que, na medida em que a infinidade é a infinidade absoluta, resulta que uma coisa não pode ser outra. De igual modo a essência de Sócrates abraça todo o ser socrático e nesse simples ser socrático não há nenhuma alteridade ou diversidade. Na verdade, de todas as coisas que são em Sócrates é o ser socrático a unidade individual de tal maneira que nesse único ser se complica o ser de todas as coisas que são em Sócrates, isto é, na própria simplicidade individual em que nada se encontra de outro ou diferente. Mas nesse único ser são e estão complicadas todas as coisas que têm o ser socrático e fora dele não são nem podem ser, ainda que, com isso, nesse ser extremamente simples, o olho não seja ouvido, a cabeça não seja coração, o olhar não seja ouvido e os sentidos não sejam razão. E isto não acontece devido a algum princípio de alteridade, mas, uma vez posto o ser extremamente simples de Sócrates, resulta que a cabeça não é pé, porque a cabeça não é o ser extremamente simples de Sócrates. Daí que o seu ser não abraça todo o ser socrático. E assim vejo, sendo tu, Senhor, quem me ilumina, que, porque o simples ser socrático é totalmente incomuni-

---

<sup>1</sup> *Alterum.*

cável e não contraível ao ser de qualquer membro, então o ser de um membro não é o ser de outro, mas esse ser simples de Sócrates é o ser de todos os membros de Sócrates, no qual toda a variedade e alteridade de ser, que acontece nos membros, é a simples unidade, assim como a pluralidade das formas das partes é unidade na forma do todo.

Assim, igualmente, ó Deus, se comporta o teu ser, que é a infinidade, de modo absoluto, em relação a todas as coisas que são. Mas digo de modo absoluto, entendendo-o como forma absoluta de ser de todas as formas contraídas. Daí que a mão de Sócrates, quando se separa de Sócrates, embora depois da amputação já não seja a mão de Sócrates, permanece todavia ainda num certo ser do cadáver. Isto deve-se ao facto de que a forma de Sócrates, que dá o ser, não dá simplesmente o ser, mas o ser contraído, isto é, socrático, do qual o ser da mão é separável, e que, não obstante, pode permanecer sob outra forma. Mas se a mão fosse alguma vez separada do ser totalmente não contraído, que é infinito e absoluto, cessaria totalmente de ser, porque seria separada de todo o ser. Graças te dou, Senhor, Deus meu, que amplamente me mostras quanto te posso captar, e como és a própria infinidade que complica o ser de todas as coisas na virtude extremamente simples que não seria infinita se não fosse infinitamente unida. Com efeito, a virtude unida é mais forte. A virtude unida que é assim unida de modo a não poder ser mais unida é infinita e onipotente. Tu és o Deus onipotente, porque és a simplicidade absoluta, que é a infinidade absoluta.

A INFINIDADE ACTUAL É UNIDADE E NELA  
A REPRESENTAÇÃO<sup>1</sup> É VERDADE

Sustém ainda o teu pobre servo totalmente des-  
pido de saber, salvo na medida em que permites que  
te fale a ti, seu Deus. Vejo nesta face pintada a repre-  
sentação<sup>2</sup> da infinidade. Na verdade, o olhar não é  
limitado em relação ao objecto ou ao lugar, sendo  
assim infinito. Não está, com efeito, mais voltado  
para um que para outro que o contemple. E ainda  
que o seu olhar seja, assim, infinito, parece, toda-  
via, ser limitado por quem quer que olhe, porque  
assim quem quer que o contemple olha de modo  
determinado como se fosse ele o único [a fazê-lo] e  
nenhum outro. Apareces-me, por isso, Senhor, como  
o poder ser absoluto e infinito formável e limitável  
por toda a forma. Dizemos, pois, que a potência for-  
mável da matéria é infinita, porque nunca se esgota  
totalmente. Mas respondes em mim, luz infinita, que  
a potência absoluta é a própria infinidade, que está

---

<sup>1</sup> *Figura.*

<sup>1</sup> *Figuram.*

para lá do muro da coincidência em que o poder ser feito coincide com o poder fazer, em que a potência coincide com o acto. A matéria prima, ainda que esteja em potência para infinitas formas, não pode, contudo, tê-las em acto, mas a potência é limitada por uma, retirada a qual é limitada por outra.

Assim, se o poder ser da matéria coincidissem com o acto, ela própria seria tanto potência como acto. E assim como esteve em potência para infinitas formas, assim seria formada em acto infinitas vezes. A infinidade em acto é, porém, sem alteridade, e não pode ser infinidade sem ser unidade. Não podem, pois, ser infinitas formas em acto, mas a infinidade actual é unidade. Por isso, tu, Deus, que és a própria infinidade, és um Deus uno em que vejo ser em acto todo o poder ser. Com efeito, o poder desligado de qualquer potência contraída à matéria prima ou a qualquer potência passiva é o ser absoluto. É por isso que qualquer coisa que seja no ser infinito é o próprio ser infinito na sua máxima simplicidade. Assim, o poder ser tudo no ser infinito é o próprio ser infinito. De modo semelhante, também ser tudo em acto no ser infinito é o próprio ser infinito. Por essa razão, o poder ser absoluto e o ser absoluto em acto não são em ti, Deus meu, senão o mesmo que tu, Deus meu infinito. Tu, Deus meu, és todo o poder ser. O poder ser da matéria prima não é o poder absoluto; desse modo, não pode ser convertido com o acto absoluto. Por isso, a matéria prima não é em acto o que pode ser, como tu, Deus. O poder ser da matéria prima é material e, assim,

contraído e não absoluto. Igualmente contraído é o poder ser sensível ou racional. Mas o poder ser totalmente não contraído coincide com o absoluto simplesmente, isto é, com o infinito.

- 63 Por isso, quando tu, meu Deus, me surges como se fosses a matéria prima formável, por receberes a forma de quem quer que te intua, elevas-me então para ver como aquele que te intui não te dá a forma, mas em ti se intui a si, porque de ti recebe aquilo que é. E assim aquilo que pareces receber daquele que te intui és tu que o dás, como se fosses o espelho vivo da eternidade, que é a forma das formas. Quando alguém olha para esse espelho, vê a sua forma na forma das formas, que é o espelho. E julga que a forma que vê nesse espelho é a representação<sup>1</sup> da sua forma, por assim acontecer no espelho material polido; ainda que o contrário disso seja verdade, porque aquilo que vê no espelho da eternidade não é a representação, mas a verdade da qual o próprio sujeito que vê é a representação. Por isso, a representação em ti, Deus meu, é a verdade e o modelo de tudo e de cada coisa que é ou pode ser.

- 64 Ó Deus, digno de ser admirado por todos os espíritos, parece às vezes que és sombra, tu que és luz. Com efeito, quando vejo como o olhar do teu ícone parece mudar com a minha mudança e como a tua face parece mudada porque eu mudei, surges-

---

<sup>1</sup> *Figuram.*

-me como se fosses a sombra que acompanha a mudança daquele que se move. Mas porque sou eu que sou a sombra viva e tu a verdade, julgo, a partir da mudança da sombra, que a verdade mudou. Por isso, Deus meu, és sombra de um modo tal que és verdade. E és a minha imagem e de quem quer que seja de um modo tal que és o modelo. Senhor Deus, que iluminas os corações, a minha face é face verdadeira, porque tu, que és a verdade, ma deste. E a minha face é imagem, porque não é a própria verdade, mas a imagem da verdade absoluta. Complico, pois, no meu conceito, a verdade e a imagem da minha face e vejo coincidir nela a imagem com a verdade facial, de tal maneira que, na medida em que é imagem, nessa mesma medida é verdadeira. Mostras-me então, Senhor, como em relação à mudança da minha face a tua face mudou e simultaneamente se manteve sem mudar. Mudou porque não abandonou a verdade da minha face, manteve-se sem mudar porque não acompanhou a mudança da imagem.

Daí que, assim como a tua face não abandona a verdade da minha face, assim também não acompanha a mudança da imagem alterável. Com efeito, a verdade absoluta é inalterabilidade. A verdade da minha face é mutável, sendo assim verdade de modo tal que é imagem. A tua, porém, é imutável, sendo assim imagem de modo tal que é verdade. A verdade absoluta não pode abandonar a verdade da minha face. Pois se a verdade absoluta a abandonasse, não poderia subsistir a minha própria face,

que é a verdade mutável. É assim que tu, Deus, por causa da tua bondade infinita, pareces mutável, porque não abandonas as criaturas mutáveis; mas, porque és a bondade absoluta, não és mutável, uma vez que não acompanhas a mutabilidade.

Ó altura profundíssima, Deus meu, que não abandonas e ao mesmo tempo não acompanhas as criaturas. Ó piedade inexplicável, ofereces-te àquele que te vê, como se dele recebesses o ser e conformas-te a ele de tal maneira que ele te ama tanto mais quanto mais semelhante a ele pareces. Não podemos, pois, odiar-nos a nós próprios. Por isso, amamos aquilo que participa do nosso ser e o acompanha. E abraçamos a nossa semelhança, porque nos representamos, a nós, na imagem em que nos amamos a nós próprios.

**66**       Mostras-te, Deus, como se fosses uma criatura nossa, por causa da humildade da tua infinita bondade, para assim nos atraíres a ti. Atrais-nos a ti por todos os modos possíveis de atracção, pelos quais a criatura racional livre pode ser atraída. E em ti, ó Deus, coincide o ser criado com o criar. Com efeito, a semelhança, que parece ser criada por mim, é a verdade que me cria, para que assim capte, pelo menos, quanto devo estar ligado a ti, uma vez que em ti coincide o ser amado com o amar. Se, pois, me devo amar em ti na minha semelhança, sou então obrigado maximamente a isso, quando vejo que tu me amas como criatura e tua imagem. E como poderia um pai não amar o filho que é filho de um modo tal que é pai? E se é muito amável aquele que é

filho na estima e pai no conhecimento, não o serás tu em grau máximo que na estima superas o filho e no conhecimento o pai? Tu, Deus, quiseste que o amor filial fosse fundado na estima e queres ser estimado como mais semelhante que o filho e ser conhecido como mais íntimo que o pai, porque és o amor que complica a afeição<sup>1</sup> tanto filial como paterna. Sejas, por isso, meu dulcíssimo amor, Deus meu, bendito pela eternidade.

---

<sup>1</sup> *Dilectionem.*

## CAPÍTULO XVI

SE DEUS NÃO FOSSE INFINITO, NÃO SERIA  
O FIM DO DESEJO

Não cessa o fogo de arder nem o amor do desejo que conduz a ti, ó Deus, que és a forma de tudo o que é desejável e a verdade que é desejada em qualquer desejo. Porque comecei a saborear, pelo teu melífero dom, a tua suavidade incompreensível, que tanto mais grata se me torna quanto mais infinita aparece, vejo que, por isso, tu, Deus, és desconhecido de todas as criaturas, para que nesta sacratíssima ignorância tenham um repouso maior, como se se tratasse de um tesouro inumerável e inesgotável. É, com efeito, invadido de uma alegria muito maior quem encontra um tal tesouro que sabe totalmente inumerável e infinito, do que quem encontra um numerável e finito. Por isso, esta sacratíssima ignorância da tua grandeza é o alimento mais desejável do meu intelecto, sobretudo quando encontro tal tesouro no meu campo, de tal maneira que esse tesouro é meu.

68 Ó fonte das riquezas! Queres ser compreendido como algo que eu possua e permanecer incom-

preensível e infinito, porque és o tesouro das delícias cujo fim ninguém pode desejar. Como pode o desejo desejar<sup>1</sup> não ser? Pois, quer a vontade deseje ser, quer deseje não ser, o próprio desejo não pode descansar, mas é arrastado para o infinito. Desces, Senhor, a fim de seres compreendido e permaneces inumerável e infinito, e se não permaneceres infinito, não serás o fim do desejo. És pois, infinito, a fim de seres o fim de todo o desejo. Com efeito, o desejo intelectual não se move para aquilo que pode ser maior ou mais desejável, mas para aquilo que não pode ser maior nem mais desejável. Ora, tudo para cá do infinito pode ser maior. Por isso, o fim do desejo é infinito. Tu, Deus, és, pois, a própria infinidade, a única coisa que desejo em todo o desejo e não posso aproximar-me mais da ciência dessa infinidade, já que sei que ela é infinita.

Por isso, quanto mais incompreensível te compreendo, Deus meu, tanto mais te atinjo, porque mais atinjo o fim do meu desejo. Assim, qualquer coisa que me ocorra que tente mostrar-te compreensível, rejeito-a porque me engana. O meu desejo, em que tu brilhas, conduz-me a ti, porque rejeita tudo o que é finito e compreensível. Na verdade, em tais coisas ele não pode descansar, porque é por ti que é conduzido a ti. Mas tu és princípio sem princípio e fim sem fim. Deste modo, o desejo é conduzido

---

<sup>1</sup> *Appetitus posset appetere.*

ao fim sem fim, que é infinito, pelo princípio eterno de que recebe o seu ser desejo. É por isso que o facto de eu, mísero homem, me não contentar contigo, Deus meu, se te souber compreensível, resulta de eu por ti ser conduzido a ti, incompreensível e infinito.

**70** Vejo-te, Senhor, Deus meu, num certo arrebatamento mental, porque se a visão não se sãcia com o olhar nem o ouvido com o que ouve, então menos ainda o intellecto com o que é entendido. Por isso, aquilo que o intellecto entende não o sacia nem é o seu fim. Nem o pode saciar aquilo que não entende totalmente, mas apenas aquilo que entende não entendendo. Realmente, o inteligível que ele conhece não o sacia, nem o sacia o inteligível que ele desconhece totalmente. Mas o inteligível que ele conhece como sendo tão inteligível que nunca possa ser plenamente entendido, só este o pode saciar. Assim também aquele que tem uma fome insaciável não se sacia com o pouco alimento que pode engolir, nem com o alimento que não chega a ele, mas só com o alimento que chega a ele e que, embora engolindo-o continuamente, jamais pode ser plenamente engolido, já que é de tal maneira que não diminui à medida que é engolido, por ser infinito.

DEUS NÃO PODE SER VISTO PERFEITAMENTE  
A NÃO SER COMO UNITRINO

Mostraste-te, Senhor, a mim dum modo tão amável que não podes ser mais amável. Com efeito, és infinitamente amável, Deus meu. Por isso, jamais poderias ser amado por alguém como és digno de ser amado<sup>1</sup> a não ser por quem te ame infinitamente<sup>2</sup>. E se não houvesse alguém que amasse infinitamente<sup>3</sup>, não serias infinitamente digno de ser amado<sup>4</sup>. Efectivamente, a tua amabilidade, que é o poder ser infinitamente amado, deve-se ao facto de que haja o poder amar infinitamente. Do poder amar infinitamente e do poder ser infinitamente amado provém o nexa infinito do amor entre o amante infinito e o infinito amável. Mas o infinito não é multiplicável. Por isso, tu, Deus meu, que és o amor, és amor amante e amor amável e nexa do amor amante e do amor amável. Vejo em ti, Deus meu, o amor

---

<sup>1</sup> *Sicut amabilis es.*

<sup>2</sup> *Ab infinito amante.*

<sup>3</sup> *Esset infinite amans.*

<sup>4</sup> *Esses infinite amabilis.*

amante e por isso, porque vejo em ti o amor amante, vejo em ti o amor amável e porque vejo em ti o amor amante e o amor amável vejo o nexo de um e de outro amor. E isto não é senão o que vejo na tua absoluta unidade, na qual vejo a unidade que une<sup>1</sup>, a unidade unível e a união de ambas.

72 Mas seja o que for que veja em ti, isso és tu, Deus meu. Por isso és o amor infinito, que, sem o amante, o amável e o nexo de ambos não pode ser visto por mim como amor perfeito e natural. Com efeito, como posso conceber o amor sumamente perfeito e natural, sem o amante, o amável e a união de ambos? Que o amor seja amante, amável e nexo de ambos, experimento-o no amor contraído e que isso é da essência do amor perfeito. Mas aquilo que pertence à essência do amor perfeito contraído não pode faltar ao amor absoluto, do qual o amor contraído recebe o que de perfeição comporta. Mas quanto mais simples o amor, tanto mais perfeito. Tu, porém, Deus meu, és o amor sumamente perfeito e simples. Por isso, tu és a própria essência perfeitíssima, simplicíssima e naturalíssima do amor. Daí que em ti, como amor, não seja uma coisa o amante, outra o amável e outra o nexo de ambos, mas o mesmo, que és tu próprio, Deus meu. E é porque em ti coincide o amável com o amante e o ser amado com o amar, que, então, o nexo da coincidência é o nexo essencial. Com efeito, nada é em ti que não seja a tua própria essência.

---

<sup>1</sup> *Unitatem unientem.*

73

Aquelas coisas que me ocorrem como sendo três, ou seja o amante, o amável e o nexo, são a própria essência simplicíssima absoluta. Por isso, não são três mas uma só. Essa tua essência, Deus meu, que me ocorre como sendo sumamente simples e sumamente una, não é sumamente natural e sumamente perfeita sem as três coisas atrás designadas. Na verdade, a essência é trina e, contudo, nela não são três coisas, porque é sumamente simples. Por essa razão, a pluralidade das três coisas antes referidas é de tal maneira pluralidade que é unidade e a unidade é de tal maneira unidade que é pluralidade. A pluralidade das três coisas é pluralidade sem número plural. Efectivamente, o número plural não pode ser unidade simples porque é número plural. Assim, a distinção de três não é numérica porque ela é essencial. Pois o número distingue-se essencialmente do número. E porque a unidade é trina, ela não é unidade de um número singular. Efectivamente, a unidade de um número singular não é trina.

74

Ó Deus admirabilíssimo, que não és singular em número nem plural em número, mas és, acima de toda a pluralidade e singularidade, unitrino e triuno. Por isso, vejo no muro do Paraíso, no qual estás, Deus meu, que a pluralidade coincide com a singularidade e que habitas muito além [do muro] e extremamente longínquo. Ensina-me, Senhor, como posso conceber como possível aquilo que vejo ser necessário. Surge-me, realmente a impossibilidade de que a pluralidade de três, sem os quais te não posso conceber como amor perfeito e natural, seja

uma pluralidade sem número. Como alguém que diga um, um, um, diz um três vezes, não diz três mas um e este um três vezes. Não pode, todavia, dizer um três vezes sem três, ainda que não diga três. Na verdade, quando diz um três vezes, repete o mesmo e não numera. Numerar é alterar o um, mas repetir o um e o mesmo três vezes é plurificar sem número.

75 Daí que a pluralidade que por mim é vista em ti, Deus meu, é alteridade sem alteridade, porque é uma alteridade que é identidade. Quando, com efeito, vejo que o amante não é o amável e que o nexo não é o amante nem o amável, não vejo, assim, que o amante não seja o amável, como se o amante fosse um e o amável outro, mas vejo que a distinção entre o amante e o amável está dentro do muro da coincidência da unidade e da alteridade. Por isso, a distinção que está dentro do muro da coincidência, em que o distinto e o indistinto coincidem, antecede qualquer alteridade e diversidade que possa ser entendida. O muro delimita, pois, a potência de todo o intelecto, ainda que os olhos observem, mais além, o Paraíso; mas aquilo que vêem, não o podem dizer nem entender. Trata-se do seu amor secreto e do tesouro escondido, que, ainda que encontrado, permanece escondido. Encontra-se, com efeito, dentro do muro da coincidência do escondido e do manifesto.

76 Mas não posso desviar-me da suavidade da visão, sem que refira ainda, de algum modo, a mim

próprio, a revelação da distinção entre o amante, o amável e o nexo. Na verdade, o seu dulcíssimo saborear parece, de algum modo, possível de pré-saborear na representação<sup>1</sup>. Concedes-me, assim, Senhor, que em mim veja o amor, porque me vejo como amante. E, na medida em que vejo que me amo a mim próprio, vejo-me como amável e vejo que sou o nexo naturalíssimo de ambos. Eu sou amante, eu sou amável, eu sou o nexo. Um só é o amor sem o qual não pode haver nenhuma das três coisas. Sou um só, eu que sou o amante, eu mesmo que sou amável, eu mesmo que sou o nexo que brota do amor com que me amo. Eu sou um só e não três coisas.

Admitamos, por isso, que o meu amor seja a 77  
minha essência como em ti, Deus meu. Haveria então, na unidade da minha essência, a unidade das três coisas referidas. E, na trindade das três coisas referidas, a unidade da essência. E seriam na minha essência contraidamente do modo como vejo serem em ti verdadeira e absolutamente. Além disso, o amor amante não seria o amor amável nem o nexo. Isto experimento-o na prática seguinte. Em virtude do amor amante, que estendo a outra coisa para além de mim, como se o fizesse a algo de amável exterior à minha essência, segue-se o nexo, pelo qual sou ligado a essa coisa tanto quanto isso pode resultar de mim. Essa coisa não está unida a mim por tal

---

<sup>1</sup> *Figura.*

nexo porque não me ama. Daí que ainda que eu a ame a tal ponto de o meu amor amante se estender sobre ela, o meu amor amante, no entanto, não arrasta consigo o meu amor amável. Não me torno, pois, amável para ela. E de mim não cuida, ainda que a ame fortemente, assim como o filho, por vezes, não cuida da mãe que com tanta ternura o ama.

- 78 E assim experimento que o amor amante não é o amor amável nem o nexo, mas vejo que se distingue o amante do amável e do nexo. Contudo, esta distinção não pertence à essência do amor, porque não posso amar-me a mim, ou a outra coisa diferente de mim, sem amor. Assim, o amor é de uma essência ternária. E vejo igualmente a essência simplicíssima das três coisas referidas, ainda que entre si se distingam. Exprimi, Senhor, um certo antegosto da tua natureza, através de uma comparação. Tem piedade de mim, misericordioso, porque tento representar o gosto irrepresentável da tua doçura. Com efeito, se a doçura do fruto desconhecido permanece irrepresentável por qualquer pintura ou representação, e inexprimível por qualquer palavra, quem sou eu, mísero pecador, que tento revelar-te a ti, que não és revelável, representar-te de um modo visível a ti que és invisível, e que presumo tornar saboreável a tua doçura infinita e totalmente inexprimível, a qual nunca mereci saborear, tornando-a, com aquilo que exprimo, mais pequena do que grande?

- 79 Mas tão grande é a tua bondade, Deus meu, que até permites aos cegos falar da luz e proclamar os

louvores daquilo de que nada sabem nem podem saber se lhes não for revelado. A revelação, todavia, não alcança o gosto. Os ouvidos da fé não alcançam a doçura saborável. Mas tu, ó Deus, revelaste-me que nem o ouvido ouve nem ao coração do homem desce a infinidade da tua doçura que preparaste para os que te amam. Isto nos revelou Paulo, o teu grande apóstolo, que, para além do muro da coincidência, foi arrebatado ao Paraíso, onde só de modo manifesto podes aparecer, tu que és a fonte das delícias. Esforcei-me por me submeter ao arrebatamento, confiante na tua infinita bondade, a fim de te ver a ti, que és invisível, e ter uma visão revelada irrevelável. Mas sabes onde cheguei. Eu, porém, não sei, e basta-me a tua graça com a qual me dás a certeza de que és incompreensível e me elevas à firme esperança de chegar ao gozo de ti, se te escolher como guia.

SE DEUS NÃO FOSSE TRINO, NÃO HAVERIA  
FELICIDADE

Oxalá, Senhor, abrissem os olhos da mente todos aqueles que os desfrutam por dádiva tua, e vissem comigo como tu, Deus zeloso, sendo o amor amante, não podes odiar ninguém! Na verdade, em ti, Deus amável, que complicas todas as coisas amáveis, amas tudo o que é amável, para assim verem comigo com que laço o nexos estás unido a todas as coisas. Tu, Deus amante, amas de tal maneira todas as coisas que amas cada uma delas; estendes o teu amor a todas. Muitos há, porém, que não te amam, preferindo outras coisas a ti. Mas se o amor amável não fosse distinto do amor amante, serias de tal modo amável aos olhos de todos, que nada poderiam amar além de ti e todos os espíritos racionais teriam necessidade do amor a ti. És, todavia, tão nobre, meu Deus, que queres que em liberdade o ser das almas racionais te ame ou não. Por isso, do facto de amares não decorre que sejas amado. É por esse motivo que tu, Deus meu, estás unido a todas as coisas pelo nexos do amor, porque derramas o teu amor

sobre todas as tuas criaturas. Mas nem todo o espírito racional está unido a ti, porque não projecta o seu amor na tua amabilidade, mas noutra coisa a que está muito unido e ligado. Desposaste toda a alma racional com o teu amor amante, todavia nem toda a esposa te ama como esposo, mas frequentemente um outro ao qual está ligada. Mas, Deus meu, como é que pode atingir o seu fim a tua esposa, a alma humana, se tu não fosses amável de tal maneira que amando-te, assim, amor amável, possa atingir o nexo e a união da suprema felicidade?

Quem é, pois, que pode negar que sejas um Deus trino, quando vê que tu não serias um Deus nobre, nem natural e perfeito, que não existiria o espírito do livre arbítrio, nem o próprio poderia chegar ao gozo de ti e à sua felicidade, se não fosses trino e uno? Na verdade, porque és o intelecto inteligente, o intelecto inteligível e o nexo de ambos, pode então o intelecto criado atingir em ti, Deus, seu inteligível, a união contigo e a felicidade. E igualmente porque és o amor amável pode a vontade amante criada obter em ti, Deus, seu amável, a união e a felicidade. Com efeito, aquele que te recebe a ti, Deus, luz receptível racional, poderá chegar a uma tal união contigo que esteja unido a ti como o filho ao pai. Vejo, Senhor, graças à tua luz, que a natureza racional não pode chegar à união contigo, senão porque és amável e inteligível. Daí que a natureza humana não seja susceptível de se unir a ti, Deus amante, pois não és assim o seu objecto, mas é susceptível de se unir a ti como seu Deus

amável, uma vez que é o amável que é o objecto do amante. Do mesmo modo é o inteligível que é o objecto do intellecto. Dizemos, porém, que a verdade é o que é objecto. É por isso que a ti, Deus meu, por seres a verdade inteligível, se pode unir o intellecto criado.

82 Vejo, assim, que a natureza humana racional só pode unir-se ao inteligível e ao amável da tua natureza divina e que o homem que te capta a ti como Deus receptível passa ao nexu que, pela sua estreiteza, pode receber o nome de filiação. Na verdade, não conhecemos nexu mais estreito que o da filiação. Se este nexu da união é o máximo, pois maior não pode haver, — isso acontecerá necessariamente porque, tu, Deus amável, não podes, ser mais amado pelo homem — tal nexu atinge, então, a filiação mais perfeita, de modo a que essa filiação seja a perfeição que complica toda a filiação possível, pela qual todos os filhos alcançam a última felicidade e a perfeição. Neste filho altíssimo está a filiação como a arte no mestre ou a luz no sol. Nos outros, em contrapartida, está como a arte nos discípulos ou a luz nas estrelas.

## JESUS É A UNIÃO DE DEUS E DO HOMEM

Dou-te graças inefáveis a ti, Deus, vida e luz da minha alma. Na verdade, vejo agora a fé que tem a Igreja Católica, graças à revelação dos Apóstolos: de como tu, Deus amante, geras a partir de ti o Deus amável e que tu, Deus amável gerado, és o mediador absoluto. Por ti, com efeito, é tudo aquilo que é e pode ser. Tu, Deus que quer ou amante, complicas em ti, Deus amável, todas as coisas. Pois tudo o que tu, ó Deus que quer, queres ou concebes, é complicado em ti, Deus amável. E nada pode ser senão aquilo que queres que seja. Por isso, todas as coisas têm no teu conceito amável a causa ou a razão de ser. E nenhuma outra causa há de todas as coisas a não ser porque assim te agrada. E nada agrada ao amante como amante a não ser o amável. Por isso tu, Deus amável, és filho de Deus pai amante. Em ti, com efeito, está toda a complacência do pai. Assim, todo o ser criável é complicado em ti, Deus amável. Por isso tu, Deus amante, porque de ti provém o Deus amável como o filho do pai, na medida em que és o Deus Pai amante, do teu filho, Deus

amável, és pai de todas as coisas que são. Na verdade, o teu conceito é o teu filho e todas as coisas são nele. E a união de ti e do teu conceito é o acto e a operação emergente, nos quais é o acto e a explicação de todas as coisas.

84 Por isso, assim como de ti, Deus amante, é gerado o Deus amável, sendo essa geração concepção, assim procede de ti, Deus amante, e do teu conceito amável por ti gerado o teu acto e o teu conceito; é este o nexó que liga e que é Deus, o qual te une a ti e o teu conceito do mesmo modo como o acto de amar une o amante e o amável no amor. E este nexó chama-se espírito. O espírito é, pois, como o movimento que procede do movente e do móvel. Daí que o movimento seja a explicação do conceito do movente. Por isso, tudo é explicado em ti, Deus Espírito Santo, assim como é concebido em ti, Deus Filho. Vejo, pois, porque tu, Deus, assim me iluminas, como todas as coisas são em ti, Deus Filho de Deus Pai, como na razão, no conceito, na causa ou no modelo, e como o filho é o meio de todas as coisas por ser a razão. Com efeito, através da razão e da sabedoria, tu, Deus Pai, operas todas as coisas. E o espírito ou movimento efectiva o conceito da razão<sup>1</sup>, assim como experienciamos que a arca na mente do artista se efectiva através da força motriz que existe nas suas mãos.

---

<sup>1</sup> *Ponit conceptus rationis in effectu.*

Vejo, depois, Deus meu, que o teu filho é o meio de união de todas as coisas, a fim de que todas repousem em ti mediante o teu filho. E vejo que Jesus bendito, filho do homem, está excelsamente unido ao teu filho e que o filho do homem não pôde unir-se a ti, Deus Pai, senão mediante o teu filho, mediador absoluto. Quem se não sente arrebatado às alturas quando olha, com atenção, estas coisas? Com efeito, tu, Deus meu, mostras-me a mim, miserável, isso que é oculto, a fim de intuir que o homem não pode entender-te como pai, senão no teu filho, que é o inteligível e o mediador, e que entender-te a ti é unir-se a ti. Pode, pois, o homem unir-se a ti pelo teu filho, que é o meio da união. E a natureza humana altíssimamente unida a ti, seja qual for o homem em que tal aconteça, não pode unir-se ao meio mais do que está unida. Pois sem meio não pode unir-se a ti. Por isso está unida ao meio de modo máximo, sem que, no entanto, se torne meio. Daí que, ainda que não possa tornar-se meio, uma vez que sem meio não pode unir-se a ti, está, porém, assim unida ao meio absoluto, porque entre ela e o teu filho, que é o meio absoluto, nenhuma mediação pode haver. Com efeito, se alguma coisa pudesse mediar entre a natureza humana e o meio absoluto, então ela não estaria altíssimamente unida a ti.

Ó bom Jesus, vejo em ti que a natureza humana está altíssimamente ligada a Deus Pai pela altíssima união com que está unida ao Deus Filho, mediador absoluto. Por isso a filiação humana, uma vez que és filho do homem, está altíssimamente unida à filia-

ção divina em ti, Jesus, a fim de que possas ser chamado com mérito filho de Deus e filho do homem. Porque em ti nada está como mediação entre o filho do homem e o filho de Deus. Na filiação absoluta, que é o filho de Deus, é complicada toda a filiação a que a tua filiação humana, Jesus, está unida. Por isso, subsiste a tua filiação humana na divina, não só complicadamente, mas como o atraído está no que o atrai, o unido no que une e o substanciado no substanciante. Não é, pois, possível a separação do filho do homem do filho de Deus em ti, Jesus. Com efeito, a separabilidade resulta de a união poder ser maior. Mas onde a união não pode ser maior, nada pode haver como mediação. A separação, pois, não terá lugar onde nada pode haver como mediação entre as coisas que estão unidas. Mas onde o que está unido não subsiste naquilo que une, a união não é altíssima. A união é maior onde o que está unido subsiste no que une do que onde o que está unido subsiste separadamente. A separação é efectivamente o afastamento da união máxima. Vejo assim em ti, meu Jesus, como a filiação humana, pela qual és filho do homem, subsiste na filiação divina, pela qual és filho de Deus, assim como na união máxima o que está unido [subsiste] no que une. A ti, Deus [seja dada] glória nos séculos.

COMO SE DEVE ENTENDER EM JESUS A UNIÃO  
DA NATUREZA DIVINA E HUMANA

Mostras-me, luz que jamais vem a faltar, que a máxima união pela qual a natureza humana está unida no meu Jesus à tua natureza divina não é de modo algum semelhante à união infinita. Na verdade, a união pela qual tu, Deus Pai, estás unido ao Deus teu Filho é o Deus Espírito Santo. E, assim, é uma união infinita. Ela chega, pois, à identidade absoluta e essencial. Não é assim no caso em que a natureza humana está unida à divina. Na verdade, a natureza humana não pode passar à união essencial com a divina, assim como o finito não pode unir-se infinitamente com o infinito; passaria à identidade com o infinito e assim deixaria de ser finito quando nele se verificasse o infinito. Por isso, esta união, pela qual a natureza humana está unida à natureza divina, não é senão a atracção da natureza humana à divina num grau elevadíssimo, de tal maneira que a própria natureza humana como tal não possa ser atraída dum modo mais elevado. É, pois, máxima esta união da sua natureza humana com a divina,

porque não pode ser maior, mas não é máxima e infinita de um modo simples, como é a união divina.

88 Assim, vejo pela benignidade da tua graça, em ti, Jesus, filho do homem, o filho de Deus, e em ti, filho de Deus, o Pai. Mas em ti, filho do homem, vejo o filho de Deus, porque és de tal maneira filho do homem que és filho de Deus. E na natureza atraída finita vejo a natureza atraente infinita. Vejo no filho absoluto o pai absoluto. Com efeito, o filho não pode ser visto como filho, se o pai não for visto. Vejo em ti, Jesus, a filiação divina, que é a verdade de toda a filiação, e vejo igualmente a filiação humana mais alta, que é a imagem mais próxima da filiação absoluta. Assim como aquela imagem, entre a qual e o modelo não pode haver como mediação nenhuma outra imagem mais perfeita, subsiste muito próximo na verdade de que é imagem, assim vejo que a tua natureza humana subsiste na divina. Vejo, pois, na tua natureza humana todas as coisas que vejo na divina, mas vejo que está humanamente na natureza humana aquilo que é a própria verdade divina na natureza divina. As coisas que vejo serem humanamente em ti, Jesus, são uma semelhança da natureza divina. Mas a semelhança está ligada ao modelo sem um meio, de tal modo que não pode ser nem ser pensada mais semelhante na natureza humana ou racional.

89 Vejo o espírito racional humano estreitissimamente unido ao espírito divino, que é a razão absoluta, e vejo assim o intelecto humano unido ao inte-

lecto divino e todas as coisas no teu intelecto, Jesus. Entendes, pois, ó Jesus, todas as coisas, como Deus, e este entender é ser todas as coisas. Entendes todas as coisas como homem e este entender é ser semelhança de todas as coisas. Com efeito, a coisa não é entendida pelo homem senão na semelhança. Uma pedra não está no intelecto humano como na causa ou na sua razão própria, mas como na espécie e na semelhança. Em ti, Jesus, está unido o entender humano ao próprio entender divino, assim como a imagem perfeitíssima [está unida] à verdade exemplar. E, se considerar, na mente do artífice, a forma ideal da arca e a espécie da arca feita, com o máximo de perfeição de acordo com a ideia, pelo próprio mestre, [vejo] então que tal como a forma ideal é a verdade da espécie e está unida a ela, como a verdade [está unida] à imagem, num único mestre, do mesmo modo vejo em ti, Jesus, mestre dos mestres, altísimamente unidas a ideia absoluta de todas as coisas e a espécie das suas semelhanças.

Vejo-te, bom Jesus, dentro do muro do Paraíso porque o teu intelecto é a verdade e ao mesmo tempo a imagem. E tu és Deus e ao mesmo tempo criatura, infinito e ao mesmo tempo finito. E não é possível seres visto para cá do muro. És, pois, a união da natureza divina criante com a natureza humana criada.

Vejo, no entanto, esta diferença entre o teu intelecto humano e o de qualquer outro homem: nenhum homem sabe todas as coisas que podem ser sabidas pelo homem, porque o intelecto de nenhum homem

está tão ligado ao modelo de todas as coisas como semelhança da verdade que não possa estar mais estreitamente ligado e constituir-se mais em acto. E, por isso, não entende tantas coisas que não possa entender mais pelo acesso ao modelo das coisas, do qual recebe toda a actualidade todo o existente em acto. O teu intellecto, porém, entende em acto tudo o que é inteligível pelo homem porque em ti a natureza humana é perfeitíssima e está sumamente ligada ao seu modelo. Por causa desta união, o teu intellecto humano supera todo o intellecto criado no que diz respeito à perfeição do entender. Por isso, todos os espiritos racionais são, de longe, inferiores a ti, e tu, Jesus, existes como mestre e luz de todos eles. Tu és a perfeição e a plenitude de todos e por ti, como por um mediador, se aproximam da verdade absoluta. Tu és a via para a verdade e ao mesmo tempo a própria verdade. Tu és a via para a vida do intellecto e ao mesmo tempo a própria vida. Tu és o odor do alimento da alegria e ao mesmo tempo o gosto que alegra. Sê, pois, dulcíssimo Jesus, sempre bendito.

## SEM JESUS NÃO É POSSÍVEL A FELICIDADE

Jesus, fim do universo, em que repousa, como na última perfeição, toda a criatura, tu és completamente desconhecido de todos os sábios deste mundo, porque afirmamos que em relação a ti são sumamente verdadeiros os contraditórios, sendo simultaneamente criador e criatura, o que atrai e o que é atraído, finito e infinito. Afirmam que é loucura acreditar que isto seja possível. Por isso, recusam o teu nome e não captam a tua luz com a qual nos iluminaste. Mas, embora se julguem sábios, permanecem eternamente loucos, ignorantes e cegos. Mas se acreditassem que tu és o Cristo, Deus e homem, se recebessem e discorressem sobre as palavras do Evangelho como de um mestre tão grande, veriam, enfim, com clareza que todas as coisas, em comparação com a luz oculta na simplicidade das tuas palavras, são completamente trevas densíssimas e ignorância. Por isso, só os crentes humildes conseguem esta revelação vivificante e cheia de graça. Com efeito, é no teu sacratíssimo evangelho, que é alimento celestial, que está escondida, como no maná,

toda a doçura do desejo, a qual não pode ser saboreada senão por quem a crê e a toma por alimento. Mas, se alguém a crê e a recebe, experiencia, com toda a verdade, que desceste do céu e só tu és o mestre da verdade.

92      Ó bom Jesus, tu és a árvore da vida no Paraíso das delícias. Com efeito, ninguém poderia alimentar-se com a vida desejável senão através do teu fruto. És, ó Jesus, o alimento proibido a todos os filhos de Adão, que, expulsos do Paraíso, procuram de que viver na terra em que trabalham. Por isso, é necessário que todo o homem se dispa do homem velho da presunção e se revista do homem novo da humildade, que está de acordo contigo, se espera saborear o alimento da vida dentro do Paraíso das delícias. Uma só é a natureza do novo e do velho homem, mas ela é animal no velho Adão, e espiritual em ti, novo Adão, porque em ti, Jesus, está unida a Deus que é espírito. Daí que seja necessário que todo o homem, tanto pela natureza humana comum a ele e a ti, como num só espírito, se una a ti, Jesus, a fim de que assim, na sua natureza comum a ti, Jesus, se possa aproximar de Deus Pai, que está no Paraíso. Ver, por isso, Deus Pai e ver-te a ti, Jesus, seu Filho, é estar no Paraíso e na glória sempiterna. Porque quem está fora do Paraíso não pode ter tal visão, dado que nem Deus Pai, nem tu, Jesus, podeis ser encontrados fora do Paraíso. Assim, atingiu a felicidade todo o homem que está unido a ti, Jesus, como o membro à sua cabeça.

Ninguém pode chegar ao Pai senão o que for atraído pelo Pai. O Pai atraiu a tua humanidade, Jesus, por intermédio do seu filho, e por intermédio de ti, Jesus, o Pai atrai todos os homens. Por isso, assim como a tua humanidade, Jesus, está unida ao filho de Deus Pai, como meio através do qual o Pai a atraiu, assim também a humanidade de qualquer homem está unida a ti, Jesus, como único meio pelo qual o Pai atrai todos os homens. Tu és, pois, Jesus, aquele sem o qual é impossível que alguém atinja a felicidade. Tu és, Jesus, a revelação do Pai. Na verdade, o Pai é invisível para todos os homens, sendo apenas visível para ti, seu Filho, e para aquele que, depois de ti e através de ti e da tua revelação, o mereça ver. És, por isso, aquele que une todo o [ser] feliz e todo o [ser] feliz subsiste em ti como o unido subsiste no que une. Nenhum sábio deste mundo pode captar a verdadeira felicidade quando te ignora. Ninguém pode ver alguém feliz senão contigo, Jesus, dentro do Paraíso. Em relação ao [ser] feliz são verdadeiros os contraditórios, tal como em relação a ti, Jesus, estando ele unido a ti num único espírito natural e racional. Todo o espírito feliz subsiste, pois, no teu, como o que é unificado subsiste no que unifica. Todo o espírito feliz vê o Deus invisível e une-se em ti, Jesus, ao Deus inacessível e imortal. E, assim, em ti o finito une-se ao infinito e ao que não é susceptível de união. E é captado o incompreensível numa fruição eterna que é a felicidade gozosa e jamais esgotável. Tem piedade, Jesus, tem piedade, permite-me ver-te de um modo descoberto e a minha alma será salva.

## CAPÍTULO XXII

## COMO JESUS VÊ E OPERA

Não podem os olhos da mente saciar-se enquanto te virem, Jesus, porque tu és a realização de toda a beleza mental. E neste ícone faço conjecturas sobre o teu olhar perfeitamente admirável e extasiante, Jesus bendito acima de todos. Na verdade, enquanto tu, Jesus, caminhavas neste mundo sensível, serviste-te dos olhos da carne semelhantes aos nossos e com eles vias, de um modo não diferente de como nós, homens, vemos, uma coisa depois da outra. Nos teus olhos encontrava-se, pois, um certo espírito que era a forma do órgão, como a alma sensível está no corpo de um animal. Existia nesse espírito uma nobre força discretiva, através da qual vias, Senhor, distinta e separadamente, este objecto colorido de uma maneira e outro doutra; e de um modo ainda mais alto eras, com base nas figuras faciais e nos olhos dos homens que vias, um verdadeiro juiz das paixões da alma, da ira, da alegria e da tristeza; e compreendias mesmo, de modo mais subtil, a partir de poucos sinais, o que se ocultava na mente do homem. Nada há, com efeito, que seja

concebido na mente que não seja marcado de algum modo na face e sobretudo nos olhos, mensageiros do coração.

Na verdade, em todos estes indícios atingias o interior da alma de um modo muito mais verdadeiro que qualquer espírito criado. Com efeito, a partir de um qualquer sinal, por mais pequeno que fosse, vias todo o pensamento do homem, como aqueles que são inteligentes prevêem, com base em poucas palavras, todo o longo discurso previamente concebido, ainda a desenvolver, e como os doutos quando percorrem com os olhos, em pouco tempo, um livro inteiro, expõem as intenções do autor como se o tivessem lido. Superavas, Jesus, neste género de visão, todas as perfeições, velocidade e penetração de todos os homens passados, presentes e futuros. E esta visão era humana, já que se não realizava sem os olhos da carne; foi, todavia, extasiante e admirável. Na verdade, se se encontram homens que, depois de uma longa e subtil investigação, lêem o pensamento de um escritor sob caracteres inventados de novo e sinais ainda não vistos, tu, Jesus, tudo vias sob todos os sinais e figuras. 95

Se por vezes se lê que um dado homem vê o pensamento de quem o interroga a partir de determinados sinais dos olhos, ainda que cante mentalmente uma qualquer melodia, melhor que todos tu, Jesus, descobrias todo o pensamento a partir de qualquer sinal dos olhos. Eu vi uma mulher surda que, a partir do movimento dos lábios da sua filha, 96

que via, compreendia tudo como se a ouvisse. Se isto é assim possível, à custa de uma longa prática, no caso dos surdos, dos mudos e dos religiosos que falam entre si por sinais, mais perfeitamente tu, Jesus, que sabias em acto tudo o que é possível saber-se, como mestre dos mestres, formavas um juízo verdadeiro sobre o coração e o pensamento de qualquer homem, com base nas mudanças e nos sinais mínimos, invisíveis para nós.

97 Mas a esta tua visão humana perfeitíssima, embora, como finita, contraída a um órgão, estava unida a visão absoluta e infinita, pela qual vias, como Deus, simultaneamente todas as coisas e cada uma delas, tanto as ausentes como as presentes, tanto as passadas como as futuras. Vias assim, Jesus, os acidentes visíveis com os olhos humanos, mas a substância das coisas com o olhar divino absoluto. Jamais alguém feito carne, além de ti, Jesus, viu a substância ou a quiddidade das coisas. Só tu viste de um modo sumamente verdadeiro a alma, o espírito e o que quer que seja que existisse no homem. Na verdade, assim como a força intelectual está unida no homem à virtude animal visiva a fim de que o homem não só veja como animal, mas também discorra e julgue como homem, assim em ti, Jesus, o olhar absoluto está unido à virtude intelectual humana que, no olhar animal, é a discricção. A força visiva animal no homem subsiste não em si mas na alma racional enquanto forma do todo. Assim em ti, Jesus, também a força visiva intelectual não subsiste em si, mas na virtude visiva absoluta.

Como é admirável o teu olhar, Jesus dulcíssimo! Experimentamos, por vezes, como nos damos conta com os olhos de alguém que passa, mas porque não estivemos atentos para distinguirmos quem era, uma vez interrogados desconhecemos o nome do conhecido que passou, embora saibamos que alguém passou. Vimo-lo, pois, como seres animais, mas não o vimos como seres humanos, porque não aplicámos a força discretiva. Descobrimos, a partir disto, as naturezas das forças; ainda que estejam unidas numa única forma de homem, permanecem, todavia, distintas e têm distintas operações. Vejo assim em ti, Jesus, que és um só, de um modo algo semelhante, a natureza intelectual humana unida à natureza divina e que igualmente fizeste muitas coisas como homem e, como Deus, muitas outras, admiráveis, acima do homem. Vejo, Jesus de piedade, que a natureza intelectual é absoluta em relação à sensível, e que nunca é, como a sensível, finita e ligada a um órgão como a força visiva sensível está ligada aos olhos, mas improporcionalmente mais absoluta, acima da intelectual, é a força divina. Com efeito, o intelecto humano, para ser posto em acto, tem necessidade dos fantasmas e não podem ter-se os fantasmas sem os sentidos e os sentidos não subsistem sem o corpo. Por causa disso, a força do intelecto humano é contraída e pequena, tendo necessidade do que antes se referiu. Porém, o intelecto divino é a própria necessidade que não depende nem necessita de nada, mas do qual todas as coisas necessitam e sem o qual não podem ser.

Considero atentamente como uma coisa é a força discursiva, que, raciocinando, discorre e procura, outra a que julga e entende. Vemos, com efeito, o cão discorrer e procurar o seu senhor, distingui-lo e ouvir o seu chamamento. Este discurso está, na natureza da animalidade, segundo o grau de perfeição específica própria dos cães. Encontram-se ainda outros animais, com o discurso mais lúcido segundo uma espécie mais perfeita. E, no homem, este discurso aproxima-se muito da virtude intelectual, como ponto supremo da perfeição sensível e ponto mais baixo da intelectual. A força sensível animal tem, pois, muitos graus de perfeição, inumeráveis sob a intelectual, como nos mostram as espécies de animais. Com efeito, não há nenhuma espécie em que não caiba em sorte o grau de perfeição que lhe é próprio. Cada um dos graus tem ainda uma latitude dentro da qual vemos os indivíduos da espécie participar variamente da espécie. Mas a natureza intelectual tem igualmente inumeráveis graus abaixo da divina. Daí que, assim como na intelectual são complicados todos os graus da perfeição sensível, assim também na divina todos os graus da perfeição intelectual, sensível e de todas as outras perfeições.

Vejo assim em ti, meu Jesus, toda a perfeição. Na verdade, porque és o homem perfeitíssimo, vejo unir-se em ti o intelecto à virtude racional ou discursiva, que é o ponto mais alto da [virtude] sensitiva. E vejo assim o intelecto na razão como que no seu lugar, tal como um ser situado no lugar em que se situa; como uma candeia na sala, a qual ilumina

mais ou menos a sala, todas as paredes e todo o edifício, de acordo com o grau maior ou menor da respectiva distância. Vejo, depois, que ao intelecto, no seu ponto supremo, está unido o verbo divino e que o intelecto é o próprio lugar em que o verbo é captado, tal como experimentamos em nós que o intelecto é o lugar em que é captada a palavra do mestre, como se a luz do sol se unisse à candeia aludida. O verbo de Deus ilumina, pois, o intelecto como a luz do sol [ilumina] este mundo. Por isso, em ti, meu Jesus, vejo a vida sensível iluminada pela luz intelectual, vejo a luz intelectual como a luz que ilumina e como a luz iluminada, vejo a divina como aquela que apenas ilumina. E vejo, com efeito, naquela luz intelectual a fonte da luz, isto é, o verbo de Deus, que é a verdade que ilumina todo o intelecto. Por isso, só tu és o altíssimo entre todas as criaturas, já que és de tal maneira criatura que és o criador bendito.

JESUS MORREU E PERMANECEU EM UNIÃO  
COM A VIDA

Ó Jesus, que és o alimento mais saboroso da mente, quando te intuo dentro do muro do Paraíso, apareces-me admirável. Tu és efectivamente o verbo de Deus humanado e o homem deificado. Não és, todavia, como que composto de Deus e de homem. Entre os componentes é necessária a proporção, sem a qual não pode haver composição. Do finito ao infinito não há qualquer proporção. E não és também coincidência da criatura com o criador, do modo pelo qual a coincidência faz com que um seja o outro; na verdade a natureza humana não é divina, nem vice-versa. Com efeito, a natureza divina não é mutável ou alterável numa outra natureza, porque é a própria eternidade; e uma outra natureza qualquer também não passa para uma natureza diferente por causa da união com a divina, como acontece quando a imagem se une à sua verdade. Não se pode, pois, dizer que ela se altera, mas antes que se afasta da alteridade, porque se une à sua verdade própria, que é a própria inalterabilidade.

E nem sequer, Jesus dulcíssimo, se pode dizer que sejas uma união média entre a natureza divina e a humana, porque entre elas não pode ser posta qualquer natureza intermédia que participe de ambas. Efectivamente, a natureza divina não é participável, porque é absolutamente simplicíssima. E também não serias então, Jesus bendito, Deus ou homem. Mas vejo, Senhor Jesus, que és uma unidade hipostática<sup>1</sup> una acima de qualquer intellecto, porque tu, Cristo, és uno, do modo como vejo a tua alma humana una. Nela vejo, como na alma de qualquer homem, ter existido a natureza sensível corruptível que subsistia na natureza intellectual incorruptível. Também essa alma não foi composta de algo corruptível e de algo incorruptível, como o sensível também não coincide com o intellectual. Mas vejo que a alma intellectual é unida ao corpo pela virtude sensível que vivifica o corpo. E se a alma intellectiva deixasse de vivificar o corpo, sem por isso, se apartar do corpo, então tal homem morreria, porque cessaria a vida. O corpo, todavia, não seria separado da vida, porque o intellecto é a sua vida; o mesmo acontece quando um homem procura atentamente através do olhar discernir alguém que venha, e se distrai, no entanto, da sua observação, absorto por outras considerações, embora sem ter deixado de dirigir para esse alguém os olhos; então os olhos não se separam da alma, ainda que estejam separados da atenção discretiva da alma. Porque se,

---

<sup>1</sup> *Unum suppositum.*

absorto, não só deixasse de ter vivificação [própria da faculdade] discretiva, mas também vivificação [própria da faculdade] sensitiva, os olhos estariam mortos, pois não estariam vivificados. Não estariam, todavia, separados da forma intelectual, que é a forma que dá o ser, assim como a mão paralisada permanece unida à forma que une todo o corpo.

**103**        Encontram-se homens que sabem retraindo o espírito vivificante e aparecem mortos e privados de sensibilidade, como conta o bem-aventurado Agostinho. Neste caso, pois, a natureza intelectual permaneceria unida ao corpo, porque tal corpo não assumiria outra forma diferente da primeira, sempre teria a mesma forma e permaneceria o mesmo corpo. E a força vivificante não deixaria de existir, mas permaneceria em união com a natureza intelectual, ainda que se não estendesse em acto ao corpo. Vejo que um tal homem está verdadeiramente morto, porque carece da vida vivificante — pois a morte é efectivamente a privação da vida vivificante — e, todavia, tal corpo morto não estaria separado da sua vida, que é a sua alma.

**104**        Deste modo, Jesus clementíssimo, intuo a vida absoluta, que é Deus, unida inseparavelmente ao teu intelecto humano e, por ele, ao teu corpo. Na verdade, essa união é de tal maneira que não pode ser maior. A união separável é, pois, muito inferior à união que não pode ser maior. Assim, jamais foi verdade, nem será, que a natureza divina se tenha separado da tua natureza humana e do mesmo modo [se

não separou] da alma nem do corpo, que é aquilo sem o qual não pode ser a natureza humana. E, no entanto, é verdade pura que a tua alma deixou de vivificar o corpo e que verdadeiramente sofreste a morte, sem contudo te teres separado jamais da verdade da vida.

Se aquele sacerdote que Agostinho recorda teve algum poder de retirar a vida do corpo, atraindo-a à alma, como se a candeia que ilumina a sala estivesse viva e atraísse ao centro da sua luz os raios através dos quais iluminava a sala, sem que com isso fosse afastada da sala — e este atrair não é senão o deixar de irradiar —, que admira que tu, Jesus, sendo a luz viva e a mais livre, tenhas tido o poder de colocar e retirar a alma vivificante? Quando a quiseste retirar, sofreste a morte e, quando a quiseste colocar, ressuscitaste por virtude própria. Diz-se, porém, que a natureza intelectual é a alma humana quando vivifica ou anima o corpo. E diz-se que a alma é retirada, quando o intelecto humano deixa de vivificar. Com efeito, quando o intelecto cessa a sua tarefa de vivificar, e com isso se separa do corpo, nem por isso é simplesmente separado. 105

Inspiras-me, Jesus, estas coisas a fim de te mostrares a mim, que sou o mais indigno dos homens, tanto quanto te posso captar, e a fim de contemplar em ti que a natureza humana mortal se revestiu da imortalidade para que todos os homens da mesma natureza humana possam alcançar em ti a ressurreição e a vida divina. O que há, pois, de mais doce, o 106

que há de mais alegre que conhecer esta verdade? Que em ti, Jesus, vemos tudo o que pertence à nossa natureza, tu que és o único que tudo pode, que dás com a máxima liberalidade e não censuras. Ó piedade e misericórdia inexprimível! Tu, Deus, que és a própria bondade, não pudeste satisfazer a tua infinita clemência e magnanimidade senão dando-te a nós, nem isso pôde ser feito de modo mais conveniente e possível a nós, que recebemos, do que assumindo a nossa natureza, já que não podemos aceder à tua. Assim vieste até nós e és chamado Jesus salvador sempre bendito.

## CAPÍTULO XXIV

107

### JESUS É O VERBO DA VIDA

Contemplo-te, meu Jesus, devido ao teu dom óptimo e máximo, enquanto pregas palavras de vida e semeias largamente a semente divina no coração dos que te escutam. E vejo que se afastam aqueles que não perceberam tais palavras que são espírito, e que permanecem os discípulos que começaram já a saborear a doçura da doutrina que vivifica a alma. Por todos estes, Pedro, o supremo príncipe de todos os apóstolos, confessou como tu, Jesus, tens palavras de vida e se admirou que aqueles que procuram a vida se afastem de ti. Paulo, arrebatado, ouviu de ti, Jesus, palavras de vida, e então nem a perseguição, nem a espada, nem a fome do corpo puderam separá-lo de ti. Jamais algum daqueles que saborearam as palavras da vida te pôde abandonar.

Quem pode separar o urso do mel, depois de ele ter saboreado a sua doçura? Quão grande é a doçura da verdade que proporciona a vida mais deleitosa, para lá de qualquer doçura corporal. Com efeito, ela é a doçura absoluta donde emana tudo o

108

que é desejado em qualquer gosto. O que há de mais forte que o amor, do qual tudo o que é amável recebe aquilo que faz com que seja amado? Se o nexo do amor contraído é por vezes tão grande que o temor da morte não o pode romper, qual é então o nexo daquele que saboreou o amor de que deriva todo o amor? Não me admira que a crueldade dos sofrimentos tenha sido considerada como nada pelos teus soldados, aos quais te ofereceste como vida pré-saboreável.

109 Ó Jesus, amor meu, semeaste a semente da vida no campo dos crentes e regaste-a com o testemunho do [teu] sangue. Através da morte corpórea revelaste que a verdade é a vida do espírito racional. A semente cresceu na terra boa e deu fruto.

Revela-me, Senhor, como a minha alma é o respiradouro da vida em relação ao corpo, no qual inspira a vida e a irradia, e não é vida em relação a ti, Deus, mas uma espécie de potência para a vida. E, porque não podes deixar de conceder o que te é pedido, se te é pedido com uma fé cheia de atenção, infundes-me a ideia de que na criança há uma alma que tem a vida vegetativa em acto; cresce pois a criança. E tem a vida sensitiva em acto; sente pois a criança. E tem a vida imaginativa, mas não em acto. E tem a força raciocinadora, cujo acto está ainda mais distante. E tem a força intelectual, mas numa potência mais remota. Experienciamos assim que a alma una é primeiro em acto em relação às potências inferiores e mais tarde em relação às superiores, por o homem ser animal antes de ser espiritual.

Do mesmo modo experienciamos que, nas vísceras da terra, há uma certa força mineral, que pode ser chamada espírito, e que ela está em potência para se tornar mineral de pedra ou em potência para se tornar mineral de sal e de alúmen, ou para se tornar mineral de metal e que são vários os tais espíritos, de acordo com a variedade de pedras, sais ou metais; todavia, um só é o espírito do mineral do ouro, o qual sempre e continuamente cada vez mais depurado pela influência do sol ou do céu se fixa num ouro tal que não pode ser corrompido por nenhum outro elemento. E nele resplandece o máximo da luz celeste incorruptível; na verdade, assemelha-se muito à luz corpórea do sol. O mesmo experienciamos acerca do espírito vegetal sensível. Com efeito, o espírito sensível no homem conforma-se muito com a virtude motriz e influenciadora do céu, e, sob a influência do céu, cresce continuamente até se pôr em acto perfeito. Ele é, todavia, tirado da potência do corpo. Assim, a sua perfeição cessa com a falta de perfeição do corpo de que depende.

Há, depois, o espírito intelectual, que no acto da perfeição não depende do corpo, mas está unido a ele através da virtude sensitiva. Este espírito, porque não depende do corpo, não está sujeito à influência dos corpos celestes nem depende do espírito sensível. Tal como não depende da virtude motora dos céus; mas assim como os motores das esferas celestes estão sujeitos ao primeiro motor, do mesmo modo também este motor, que é o intelecto. Mas, porque está unido ao corpo por meio da [vir-

tude] sensitiva, não realiza a perfeição sem os sentidos. Com efeito, tudo o que chega a ele proveniente do mundo sensível dirige-se a ele por meio dos sentidos. Daí que nada pode estar no intelecto que antes não tivesse estado nos sentidos. Mas quanto mais puros e perfeitos forem os sentidos, mais clara a imaginação e melhor o discurso, tanto menos impedido e mais perspicaz será o intelecto nas suas operações intellectuais.

112

Mas o intelecto alimenta-se com o verbo da vida, sob cuja influência é constituído, tal como os motores das esferas; de modo diferente, porém, tal como também os espíritos, que estão sujeitos às influências do céu, se realizam de modo diferente. E [o intelecto] não se realiza senão por acidente pelo espírito sensível, assim como a imagem não realiza a verdade do modelo, embora estimule a procurá-la, tal como a imagem do crucifixo não infunde a devoção, mas estimula a memória para que a devoção seja infundida. E porque o espírito intelectual não é necessariamente determinado pela influência do céu, mas é completamente livre, então não se realiza a não ser que se submeta pela fé à influência do verbo de Deus, tal como o espírito livre, por seu direito, não se realiza se não se submeter pela fé à palavra do mestre; é necessário, com efeito, que confie no mestre e o ouça. Realiza-se, no entanto, o intelecto pelo verbo de Deus e cresce e torna-se continuamente mais capaz, mais apto e mais semelhante ao verbo. E esta perfeição, que assim provém do verbo, do qual recebe o ser, não é uma perfeição corruptí-

vel, mas é deiforme, assim como a perfeição do ouro não é corruptível, mas celestiforme.

É necessário que todo o intellecto se submeta, pela fé, ao verbo de Deus e ouça com a maior atenção a doutrina interna do sumo mestre e se realize, ouvindo o que nele diz o Senhor. Foi por isso que tu, Jesus, mestre único, pregaste que era necessária a fé a todo aquele que se quisesse aproximar da fonte da vida e mostraste que o influxo da virtude divina estava presente de acordo com o grau de fé. Só ensinaste duas coisas, Cristo salvador, a fé e o amor. Pela fé o intellecto aproxima-se do verbo, pelo amor une-se a ele. Na medida em que se aproxima, nessa medida aumenta em virtude. E na medida em que ama, nessa mesma medida se fixa na sua luz. Mas o verbo de Deus está dentro dele e não é necessário procurá-lo fora dele, porque o encontra dentro e poderá aproximar-se [dele] pela fé. E o poder aproximar-se ainda mais poderá obtê-lo com preces. Efectivamente, o verbo aumentará a fé pela comunicação da sua luz. 113

Dou-te graças, Jesus, por ter chegado a isto com a tua luz. Com efeito, na tua luz vejo, luz da minha vida, o modo como tu, verbo, infundes a vida em todos os crentes e aperfeçoas todos os que te amam. Que doutrina é mais breve e mais eficaz que a tua, bom Jesus? Não persuades senão a crer e não ensinas senão a amar. Que há de mais fácil que acreditar em Deus? Que há de mais doce do que amá-lo? Quão suave é o teu jugo e quão leve é o teu peso, 114

mestre único! Prometes todo o bem desejado aos que seguem esta doutrina. Asseguras que nada é difícil para os crentes e que nada é recusável àquele que ama. São estas as promessas que fazes aos teus discípulos. E são sumamente verdadeiras, porque tu és a verdade, e não podes prometer senão o que é verdadeiro. Mas não prometes senão a ti próprio, tu que és a perfeição de todo o perfectível. A ti louvor, a ti glória, a ti acção de graças pelos séculos dos séculos.

## JESUS É A CONSUMAÇÃO

Mas o que é que infundes, Senhor, no espírito do homem que aperfeiçoas? Não será o teu espírito bom que é totalmente em acto a virtude de todas as virtudes e a perfeição de tudo o que é perfeito, já que é ele que tudo opera? Pois assim como a força do sol que, descendo ao espírito vegetal, o move a fim de se realizar e tornar um bom fruto por meio da árvore boa, graças ao gratíssimo e naturalíssimo amadurecimento do calor celestial; assim também o teu espírito, ó Deus, desce ao espírito intelectual do homem bom e, mediante o calor da caridade divina, amadurece a potência virtual a fim de que se realize e se torne num fruto que lhe seja sumamente grato. Experienciamos, Senhor, que o teu espírito simples, infinito em virtude, é captado de múltiplos modos. Na verdade, é captado de um modo em um [espírito] em que produz o espírito profético, doutro modo em um outro em que produz o intérprete especialista, e em um outro no qual ensina a ciência; e assim em outros modos diferentes. Vários são, com efeito, os seus dons, os quais são perfeições do espí-

rito intelectual, assim como o calor do sol realiza em várias árvores diferentes frutos.

**116** Vejo, Senhor, que o teu espírito não pode faltar a nenhum espírito, porque é o espírito dos espíritos e o movimento dos movimentos e é aquele que enche todo o mundo. Mas ele dispõe todas as coisas que não têm espírito intelectual através da natureza intelectual, que move o céu e pelo seu movimento todas as coisas que a ele estão sujeitas. Todavia, só a si próprio reservou a disposição e a distribuição no que se refere à natureza intelectual. Efectivamente, desposou esta natureza em que escolhe descansar como se fosse a sua morada e o céu da verdade. Assim, em mais lado algum pode a verdade ser captada por si mesma, a não ser na natureza intelectual. Tu, Senhor, que operas todas as coisas por ti próprio, criaste este universo por causa da natureza intelectual, à maneira dum pintor, que tempera as diversas cores, a fim de se poder pintar a si próprio com o objectivo de ter uma imagem de si na qual se deleita e repousa a sua arte; porque é uno e não multiplicável, multiplica-se pelo menos como pode na semelhança mais próxima.

**117** Cria, no entanto, muitas figuras porque a semelhança da sua virtude infinita não pode explicar-se de modo mais perfeito senão em muitas figuras. Todos os espíritos intelectuais são úteis ao espírito de quem quer que seja. Na verdade, se não fossem inumeráveis, tu, Deus infinito, não poderias ser conhecido do melhor modo. Qualquer espírito inte-

lectual, pois, vê em ti, meu Deus, algo que se não revelasse aos outros, eles não te atingiriam a ti, seu Deus, do melhor modo que lhes é possível. Revelam-se mutuamente os seus segredos os espíritos cheios de amor. E com isso aumenta o conhecimento do amado, o desejo dele, e inflama-se a doçura da alegria.

Senhor Deus, sem o teu filho Jesus, que ungeste à frente dos seus consortes, e que é o Cristo, não terias realizado o íntegro cumprimento da tua obra; no seu intellecto repousa a perfeição da natureza criável: na verdade, ele é a última e mais perfeita semelhança de Deus que não é multiplicável e não pode haver senão uma única [imagem] suprema. Todos os outros espíritos intellectuais são, no entanto, semelhanças por intermédio deste espírito e, quanto mais perfeitos, tanto mais semelhantes a ele são. E todos repousam nesse espírito como no último grau da perfeição da imagem de Deus, de cuja imagem receberam a semelhança e um certo grau de perfeição.

Assim é por teu dom, meu Deus, que tenho todo este mundo visível, toda a escritura e todos os espíritos dos teus ministros como ajuda para avançar no teu conhecimento. Tudo me impele a voltar-me para ti. Todas as escrituras não tentam fazer outra coisa senão revelar-te e todos os espíritos intellectuais não se exercitam senão a procurar-te e a revelarem o que de ti descobrem.

Deste-me, acima de todas as coisas, Jesus e mestre, o caminho, a vida e a verdade, a fim de que

absolutamente nada me pudesse faltar. Confortas-me com o teu Espírito Santo. Por ele me inspiras as escolhas da vida, os desejos santos. Atrais-me pelo antegosto da doçura da vida gloriosa para te amar como um bem infinito. Arrebatas-me para me elevar acima de mim próprio e antever o lugar da glória para que me convidas. Mostras-me muitas iguarias de extraordinário sabor que me atraem pelo seu óptimo odor. Deixas-me ver o tesouro das riquezas da vida, da alegria e da beleza. Descobres-me a fonte de que flui tudo o que é desejável, tanto em natureza, como em arte. Não guardas nenhum segredo. Não ocultas a fonte do amor, nem da paz, nem do repouso. Tudo me ofereces a mim, o mais miserável, que criaste a partir do nada.

Porque me demoro então? Porque não corro atraído pelo odor dos perfumes do meu Cristo? Porque não entro na alegria do meu Senhor? O que me retém? Se me retém a ignorância de ti, Senhor, e o prazer vazio do mundo sensível, não continuarão a reter-me. Quero, Senhor, porque permites que o queira, abandonar o que é deste mundo, já que o mundo me quer abandonar. Caminho rapidamente para o fim, já quase completei a minha caminhada; chego ao momento de me despedir dele, porque anseio pela coroa. Atrai-me, Senhor, porque ninguém poderá chegar a ti se não for atraído por ti, a fim de que atraído seja desligado deste mundo e me una a ti, Deus absoluto, na eternidade da vida gloriosa. Amen.

## ÍNDICE

|  |      |
|--|------|
| PREFÁCIO DA TRADUÇÃO PORTUGUESA.....   | [1]  |
| INTRODUÇÃO À TRADUÇÃO PORTUGUESA ..... | [79] |

### A VISÃO DE DEUS

|               |       |
|---------------|-------|
| Prefácio..... | [139] |
|---------------|-------|

#### CAPÍTULO I

|   |       |
|---|-------|
| A perfeição do que aparece verifica-se em relação a Deus perfeitíssimo..... | [144] |
|---|-------|

#### CAPÍTULO II

|   |       |
|---|-------|
| O olhar absoluto abraça todos os modos..... | [146] |
|---|-------|

#### CAPÍTULO III

|  |       |
|--|-------|
| As coisas que se afirmam de Deus não diferem realmente ..... | [148] |
|--|-------|

#### CAPÍTULO IV

|   |       |
|---|-------|
| A visão de Deus diz-se providência, graça e vida eterna | [150] |
|---|-------|

## CAPÍTULO V

Ver é saborear, procurar, ter misericórdia e actuar..... [154]

## CAPÍTULO VI

A visão frontal..... [158]

## CAPÍTULO VII

Qual é o fruto da visão frontal e como se adquire..... [163]

## CAPÍTULO VIII

A visão de Deus é amar, causar, ler e ter em si todas as coisas..... [168]

## CAPÍTULO IX

A visão de Deus é igualmente universal e particular e qual a via que a ela conduz ..... [172]

## CAPÍTULO X

Deus é visto para lá da coincidência dos contraditórios e o ver é ser ..... [177]

## CAPÍTULO XI

Em Deus vê-se a sucessão sem sucessão ..... [182]

## CAPÍTULO XII

Onde se vê o invisível, o incriado é criado..... [185]

### CAPÍTULO XIII

|  |       |
|--|-------|
| Deus é visto como infinidade absoluta..... | [189] |
|--|-------|

### CAPÍTULO XIV

|   |       |
|---|-------|
| Deus tudo complica sem alteridade ..... | [195] |
|---|-------|

### CAPÍTULO XV

|   |       |
|---|-------|
| A infinidade actual é unidade e nela a representação é verdade..... | [198] |
|---|-------|

### CAPÍTULO XVI

|   |       |
|---|-------|
| Se Deus não fosse infinito, não seria o fim do desejo.. | [204] |
|---|-------|

### CAPÍTULO XVII

|  |       |
|--|-------|
| Deus não pode ser visto perfeitamente a não ser como unitrino..... | [207] |
|--|-------|

### CAPÍTULO XVIII

|   |       |
|---|-------|
| Se Deus não fosse trino, não haveria felicidade ..... | [214] |
|---|-------|

### CAPÍTULO XIX

|  |       |
|--|-------|
| Jesus é a união de Deus e do homem ..... | [217] |
|--|-------|

### CAPÍTULO XX

|   |       |
|---|-------|
| Como se deve entender em Jesus a união da natureza divina e humana..... | [221] |
|---|-------|

CAPÍTULO XXI

Sem Jesus não é possível a felicidade..... [225]

CAPÍTULO XXII

Como Jesus vê e opera..... [228]

CAPÍTULO XXIII

Jesus morreu e permaneceu em união com a vida..... [234]

CAPÍTULO XXIV

Jesus é o verbo da vida ..... [239]

CAPÍTULO XXV

Jesus é a consumação ..... [245]

Esta 4.<sup>a</sup> Edição Revista da tradução portuguesa de  
A VISÃO DE DEUS de Nicolau de Cusa foi composta,  
impressa e brochada para a *Fundação Calouste  
Gulbenkian*, nas oficinas da Imprensa Portuguesa.

A tiragem é de 500 exemplares

Fevereiro de 2012

Depósito Legal: 338738/12

ISBN: 978-972-31-1427-0

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO  
CALOUSTE GULBENKIAN

---

**Textos Clássicos**

*Próxima publicação:*

Textos Filosóficos

– *Marco Túlio Cícero*

**Cultura Portuguesa**

*Próxima publicação:*

Gramática da Linguagem Portuguesa

– *Fernão de Oliveira*

**Manuais Universitários**

*Próxima publicação:*

Psicologia Social, 9.ª Edição Revista

– *Coord. Jorge Vala e Benedicta Monteiro*

*Capa de Sebastião Rodrigues*

EDIÇÕES  
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

---

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian. ■ NICOLAU DE CUSA (1401-1464) – Nasceu em Cusa, na Alemanha, e foi Bispo e Cardeal da Igreja de Roma. Fez a sua formação em Heidelberg, em Pádua (onde contactou com o primeiro humanismo) e em Colónia. Homem e pensador de elevada estatura e densidade na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, junta a uma actividade eclesial intensa uma profunda capacidade especulativa que faz dele um dos maiores vultos do pensamento alemão. Encarregado de várias missões na Alemanha e nos Países Baixos, como legado pontifício, e com um bispado em Brixen bastante atribulado pelos conflitos que o opuseram ao Duque Segismundo de Áustria, chegou a ocupar um lugar de destaque na hierarquia eclesiástica como Vigário Geral do Estado Pontifício. Mas, ao mesmo tempo, deixou-nos uma obra de invulgar profundidade, na qual, para além de temas matemáticos e cosmológicos, aborda, com uma marcada influência neoplatónica, grandes questões filosóficas, místicas e teológicas. Entre as suas obras destacam-se *A Doutra Ignorância*, *As Conjecturas*, *O Idiota*, *A Visão de Deus* e *A Caça da Sabedoria*, mas as suas preocupações ecuménicas levaram-no igualmente a escrever um diálogo intitulado *A paz da fé*, autêntico hino à concórdia entre os povos. Morre em 1464, em Todt. Considerado um dos antecipadores da moderna metafísica do sujeito, o seu pensamento influenciará Giordano Bruno, ecoará no romantismo alemão e, por vias indirectas, em alguns dos expoentes do idealismo. ■ MIGUEL BAPTISTA PEREIRA (1929-2007) – Doutor em Filosofia (1968) foi Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra onde leccionou Antropologia Filosófica, História da Filosofia e História da Cultura e orientou seminários sobre temas de Hermenêutica Filosófica. Publicou dezenas de trabalhos sobre temas de Filosofia Contemporânea. ■ JOÃO MARIA ANDRÉ (1954) – Doutor em Filosofia (1992) com uma tese intitulada *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, é Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde tem leccionado Filosofia Moderna, Filosofia da Natureza e Filosofia da Ciência. Especialista em Filosofia do Renascimento, área sobre a qual têm incidido os seus principais trabalhos, é autor, entre outros, dos livros *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder* (1987), *Pensamento e afectividade* (1999) e *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens em tempos de globalização* (2005). Traduziu já para português, além de *A visão de Deus*, *A doutra ignorância* (2003) e *A paz da fé* (2002), de Nicolau de Cusa.

ISBN 978-972-31-1427-0



9 789723 114270