

O amor no pensamento de Nicolau de Cusa

Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira¹

Resumo

Este estudo tem por objetivo fazer uma pequena apresentação da tese de doutorado em Filosofia que se intitula *Amor, Caritas e Dilectio: Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa*. A apresentação consta de três partes nas quais são apresentadas, brevemente, a hipótese da tese (Introdução); o marco teórico (Os textos de apoio); e os resultados alcançados (Considerações finais).

Palavras-chave: amor, ética, interpretação.

Love in Nicholas from Cusa's thought

Abstract

This study aims at making a doctorate – doctorship – thesis presentation entitled “Amor, Caritas Et Dilectio: elements for a love’s hermeneutics in Nicholas from Cusa’s thought, so to say, love, charity and delectation and so on. Its presentation consists in three which, briefly, are presented the thesis hypothesis (introduction), the theoretical frame the support, basis texts and the achieved, obtained (the final considerations).

Key words: Love – Ethics - Interpretation

Introdução

O estudo que ora se publica é o resumo da dissertação de doutorado em Filosofia que se intitula *Amor, Caritas e Dilectio: Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa*². É composta de três partes, tendo, ao todo, oito capítulos. Na introdução da tese, depois de se mostrar, com várias citações dos textos de Nicolau de Cusa, que o tema do amor se apresenta de forma recorrente na sua obra, afirma-se que o ponto de partida da pesquisa é o da possibilidade de estabelecer uma hermenêutica do amor no pensamento cusano. Para isso, seguem-se três linhas de investigação que correspondem às três divisões do trabalho: 1. uma análise preliminar do uso dos termos *amor*, *caritas* e *dilectio* nos textos cusanos (que corresponde à parte I: *Uma hermenêutica do amor*); 2. a relação que Nicolau de Cusa estabelece entre amor e conheci-

mento (que corresponde à parte II: *As relações entre amor e conhecimento*); 3. o uso da linguagem simbólica para expressar o amor (que corresponde à parte III: *A simbologia do amor*).

Entretanto, antes de mostrar a distribuição dos capítulos a partir desta divisão, procura-se esclarecer o olhar assumido ao perspectivar o amor e não outro tema no horizonte de possibilidades que oferece a filosofia cusana. Em primeiro lugar, o assunto chamou a atenção por sua constante presença em muitos escritos teológico-filosóficos do pensador alemão. Em segundo lugar, também atraiu a atenção um fato que se coloca no sentido oposto da primeira constatação, os poucos estudos existentes, até o momento, sobre a referida temática.

Unindo essas duas observações (dois níveis de leitura: primária e secundária), percebe-se que temas como, por exemplo, o do conhecimento de Deus, o da *visio dei*, o da Trindade, o da unidade, etc. foram bastante investigados pelos especialistas de Nicolau de Cusa, entretanto, muito pouco foi abordado sobre esses temas na sua relação com o amor. Dessa forma, e partindo do pressuposto de que a maioria dos temas ou dos conceitos cusanos (pelo menos os abordados nesta tese) já foram amplamente estudados e explicitados, a postura assumida foi a de abordar o amor relacionando-o a alguns temas ou conceitos que aparecem no pensamento de Nicolau de Cusa, sem, todavia, a necessidade de explicá-los por si sós. Logo, quando se abordam temas como o da coincidência dos opostos, o da douta ignorância, o do par *complicatio-explicatio*, o do infinito, etc., procura-se explicitá-los apenas na sua relação com o amor. Um segundo aspecto da postura assumida diz respeito à interpretação da obra cusana, ou seja, focam-se os textos com o propósito de deles extrair uma possível interpretação cusana sobre o amor e esse propósito merece um melhor esclarecimento. O objetivo maior da investigação é o de estabelecer uma hermenêutica do amor na filosofia cusana, não obstante, focar o olhar sobre o amor e perspectivar o pensamento cusano a partir daquele não deve ser entendido como uma postura meramente afetiva, nem tampouco deve ser visto como a posição de alguém que desconhece ou que é incapaz de reconhecer a importância do intelecto nos escritos de Nicolau de Cusa. Com isso, não deve ser extraída desta pesquisa uma postura unilateral que pareça afirmar que somente

o amor é importante na filosofia cusana. Se o ponto de vista assumido é o do amor e das suas implicações, sem, no entanto, haver grandes considerações sobre o intelecto, não é porque se considera essa faculdade como pouco importante e sim porque muito já foi publicado sobre ela. Deste modo, espera-se que tal investigação possa contribuir, ainda que modestamente, para novas reflexões sobre o tema do amor, considerando que ele deve ser visto como um elemento importante e necessário no dinamismo filosófico impresso por Nicolau de Cusa aos seus escritos.

Feitos estes esclarecimentos, passa-se, então, à exposição dos objetivos dos capítulos. Na parte I (*Uma hermenêutica do amor*), encontram-se os dois primeiros capítulos. O primeiro, mais histórico, procura situar os termos *amor*, *caritas* e *dilectio* fazendo, ainda, um pequeno recuo até *éros* e *agápe*. Busca, também, entender o porquê da ausência de Nicolau de Cusa não apenas nos estudos sobre o amor, mas, de forma semelhante, nos estudos acerca da Filosofia Medieval. O segundo capítulo concentra-se em alguns textos cusanos e examina as ocorrências e os significados de *amor*, *caritas* e *dilectio*. Ainda que seja uma incursão preliminar ao tema do amor, tal abordagem pretende verificar se, para Nicolau de Cusa, há uma equivalência entre aqueles termos ou se ele os compreende como diferentes. Dessa forma, pode-se dizer que o objetivo maior desta primeira parte do texto é oferecer uma primeira aproximação ao tema, apoiando-se, por um lado, numa análise histórica e, por outro, no exame do assunto a partir dos próprios escritos cusanos.

A parte II (*As relações entre amor e conhecimento*) da tese compreende quatro capítulos e, nela, tenta-se dar conta do amor no contexto das relações entre *affectus* e *intellectus*. O terceiro capítulo se apoia em *De docta ignorantia* e analisa a ausência (nos dois primeiros livros do referido escrito) e a presença do amor (no terceiro livro) na tentativa de oferecer, no exame do texto como um todo, um sentido do amor que se mostra na interação entre viver, compreender e amar. O quarto capítulo concentra-se, mais especificamente, nas relações entre amor e conhecimento e investiga o amor a partir da relação deste com o conhecimento no âmbito das discussões de uma possível *cognitio experimentalis dei*. Nesse contexto, parece ser

possível mostrar que o amor, para Nicolau de Cusa, desempenha um papel fundamental, como sugerem as *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*. Em meio às relações entre amar e conhecer, passa-se ao quinto capítulo, que tem como base o *De visione dei*. Este capítulo oferece não apenas uma complementação acerca da discussão anterior, mas também faz ver, numa maior amplitude, que as relações entre o amor e o conhecimento não se limitam a uma discussão somente epistemológica, mas vão além e conduzem a visão sobre o amor para o campo da ética, onde talvez seja exequível refletir em termos de uma *poiética* do amor. Ainda nas relações entre amar e conhecer, o sexto capítulo segue com a investigação sobre o tema, não obstante, o texto de base usado, a *Carta a Albergati*, afasta-se cronologicamente do contexto das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* e do *De visione dei*, o que leva a crer que se trata de um texto relevante, posto que, além de dar importância ao amor, ali encontra-se a expressão *scientia amoris* cujo significado contribui para o equilíbrio que procurou ser apresentado entre o *affectus* e o *intellectus* em toda esta parte da tese. Mesmo assim, como foi mostrado nesses capítulos (IV-VI), encontra-se o cruzamento de vários campos filosóficos que, em última análise, deve espelhar o horizonte do amor no pensamento cusano, que, por sua vez, não pode restringir-se apenas ao campo gnosiológico, mesmo quando é abordado do ponto de vista das relações entre conhecer e amar.

Por fim, os dois últimos capítulos, que se situam na parte III do trabalho esforçam-se em dar conta da plenitude do sentido do amor através de algumas expressões e metáforas, exprimindo, dessa forma, a ideia de uma simbologia do amor. Nesta parte, utilizam-se, majoritariamente, os Sermões. No sétimo capítulo, abordam-se alguns temas que parecem importantes na filosofia cusana, sobretudo na sua relação com o amor: a trindade, o desejo, a beleza e a virtude. Com o tratamento dessas questões, quer-se evidenciar a importância do amor, já que essas categorias são apresentadas como outras expressões deste tema. Dando seguimento à simbologia do amor, com o oitavo capítulo, encerra-se o presente estudo chamando a atenção para os discursos metafóricos e as metáforas do amor. Num primeiro momento, explicita-se um tipo de discurso em específico, aquele que Nicolau de

Cusa faz em alguns Sermões e que é denominado, nesta tese, por “as metáforas da fonte e da terra”. Com este discurso metafórico, pensa-se poder encontrar uma pregação, com alguma especificidade, sobre o amor. Num segundo momento, põem-se em relevo duas imagens, também dos Sermões cusanos, e procura-se mostrá-las como metáforas do amor. Trata-se das imagens do fogo e da luz. Com esta parte da tese tenciona-se destacar o uso da linguagem simbólica feito pelo filósofo alemão, porém, aqui, faz-se esta explicitação na sua relação direta com o tema do amor e, com isso, espera-se poder mostrar, uma vez mais, o modo como essa simbologia marca com certa especificidade o discurso cusano sobre o amor.

1 Os textos de apoio (bibliografia primária)

Feita a apresentação geral da tese, expõem-se, agora, as fontes primárias nas quais se apoiou a pesquisa. Para além dos *Sermões*, escolheu-se quatro outros escritos para sustentar o presente trabalho: o *De docta ignorantia*; as *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*; o *De visione dei*; e a *Carta a Albergati*. Outros escritos complementaram este marco teórico, como por exemplo, o *De coniecturis*, os três diálogos de o *Idiota*, bem como outros textos Cusanos que também contribuíram para a consecução do trabalho³. De toda forma, a opção pelos *Sermões* e pelos outros textos referenciados no início deste parágrafo não foi por acaso. Pode-se, aqui, elencar alguns motivos. São textos redigidos em épocas diferentes do pensamento cusano, por exemplo, o *De docta ignorantia* é de 1440 e foi feito, segundo o próprio Nicolau de Cusa, depois de uma iluminação divina, quando regressava da Grécia, pelo mar, para onde fora com a missão de preparar um concílio que deveria unir a igreja de Roma e as igrejas Orientais. Essa sua difícil missão – conciliar as diferenças institucionais e religiosas – parece refletir na redação do seu primeiro livro de cunho filosófico, onde estabelece boa parte dos seus teoremas e conceitos que marcarão o seu vocabulário filosófico e que não mais deixarão de ser retomados nos escritos posteriores, sendo, também, interpretados de diferentes maneiras pelos seus contemporâneos⁴.

Ora, enquanto o *De docta ignorantia* buscava respostas para a questão do conhecimento, o *De visione dei*, escrito em 1453, procurava, de forma profundamente místico-religiosa, repensar a relação do homem com Deus. O contexto do *De visione dei* também é um contexto de conflitos, conflitos gerados pela interpretação de a *Mystica theologia* do pseudo-Dionísio, em cuja polêmica o filósofo de Cusa é convocado a participar e participa não só com o texto do *De visione dei*, mas também com as *Cartas* endereçadas ao Mosteiro de Tegernsee que foram escritas de 1452 a 1456. Sete anos depois, já distante da atmosfera conflituosa dos anos 50, nosso filósofo escreve uma outra carta, a *Carta a Nicolau Albergati*⁵ e, mesmo considerando o fato de se tratar de um texto destinado a um noviço e com isso discorrer sobre conselhos e orientações a um recém-ordenado, a *Carta* em si tem a sua relevância, não só porque ali Nicolau de Cusa retoma parte da sua filosofia, como também porque foi escrita um ano antes da sua morte, sendo também por isso considerada um legado teológico-filosófico do Cusano. Por fim, há os textos que englobam todos os anos das atividades religiosa e filosófica de Nicolau de Cusa: os *Sermões*. O primeiro é de 1430, *Verbum caro factum est*, sendo anterior ao *De docta ignorantia*, e o último, *CCXCIII, Sermo Montis Oliveti*, é do mesmo ano da *Carta a Albergati*, 1463. Analisados do ponto de vista cronológico, pode-se afirmar que os *Sermões* acompanham, paralelamente, os escritos filosóficos do pensador de Cusa. Além disso, constituem uma documentação importante, senão indispensável, para a compreensão da importância do amor na filosofia cusana.

Dessa forma, a escolha dos textos para sustentar a tese da existência de uma hermenêutica do amor em Nicolau de Cusa – existência que se mostra na importância que este pensador conferiu àquele tema ao longo da sua obra teológico-filosófica – se deu por motivos histórico-cronológicos e filosóficos. Ao se escolher um texto de 1440, alguns dos anos 50, outro de 1463 e mais alguns que se cruzam ao longo desses anos, quer-se mostrar que a temática do amor, com mais ou menos intensidade ou com mais ou menos explicitação, manteve-se como uma constante ao longo da construção do pensamento cusano. Presença constante que, mesmo em contextos diferentes⁶, faz sobress-

sair a importância do tema como uma espécie de equilíbrio necessário ao sistema ali construído. Por sua vez, os motivos filosóficos dizem respeito, de uma maneira geral, à questão do conhecimento, ou seja, do conhecimento do conhecimento em *De docta ignorantia* ao conhecimento de Deus em *De visione dei*, passando pela distinção e união do *affectus* e do *intellectus* nas *Cartas* até a pregação do homem (Nicolau de Cusa) sobre os homens, o tema do amor mostrou-se como uma espécie de re-condução e de re-orientação de toda multiplicidade à unidade originária, não sendo ao acaso, portanto, que o próprio amor tenha sido apresentado pelo filósofo moselano como vínculo de união e concórdia.

Considerações finais

Com o intuito de mostrar os resultados alcançados, retomaram-se as três divisões gerais do trabalho. Assim, no que se refere à parte I, onde foi feita uma pequena incursão ao amor nos *Sermões* e em outros textos cusanos, quis-se apenas fazer uma primeira aproximação ao tema do amor e, desse modo, confirmar o uso, por parte do Cusano, dos verbos *amare* e *diligere* e dos substantivos *amor*, *caritas* e *dilectio*. Pensou-se, inicialmente, que se poderia encontrar aplicações diferentes para cada um dos termos, porém, o que se conseguiu verificar foi que apesar de algumas diferenças encontradas, tanto nos *Sermões* quanto nos outros escritos, essas pequenas variações não são suficientes para afirmar que o filósofo em epígrafe manuseia cada uma das palavras latinas referentes ao amor com a intenção de interpretá-las de formas diferentes. Logo, o resultado final do segundo capítulo aponta, numericamente, se assim se pode expressar, para um maior uso de *caritas* e *dilectio* nos *Sermões* e, inversamente, para uma utilização maior de *amor* nos outros textos abordados, incluindo a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*, o *De visione dei* e a *Carta a Albergati*.

De qualquer forma, o levantamento numérico realizado ajudou a fazer a seguinte reflexão: a mudança de registro verificada nos *Sermões*, em relação aos outros textos, não permite compreender, com clareza, a preferência por *caritas* e *dilectio*; por outro lado, pode

sugerir – e é preciso frisar que é apenas uma sugestão – que tal preferência deu-se pela influência do contexto bíblico-pastoral das Pregações⁷. Ora, mesmo considerando a importância destas no conjunto da sua obra, mesmo atentando para a riqueza filosófica ali contida, também não podemos esquecer que os *Sermões* foram redigidos para serem pregados na igreja⁸ e, dessa forma, não é estranho neles encontrar uma maior ocorrência de *caritas* e *dilectio* do que de *amor*, pois, como foi mostrado, das 114 vezes em que aparece *agápe* no Novo Testamento, 90 foram vertidas para *caritas* e 24 para *dilectio*. Consequentemente, parece fazer sentido pensar que Nicolau de Cusa, ao preparar a sua pregação, fosse influenciado por este contexto e, naturalmente, pelos objetivos da sua atividade pastoral. Por outro lado, mesmo levando-se em conta que há uma predominância de *caritas* e de *dilectio* no texto bíblico, sobretudo no Novo Testamento, não podemos desconsiderar o fato de que nos *Sermões* o verbo *amare* e o substantivo *amor* também são uma presença constante⁹.

Já no que se refere aos outros textos de Nicolau de Cusa, há uma inversão do uso dos termos, ou seja, *amare* e *amor* prevalecem sobre *diligere*, *caritas* e *dilectio*. Nestes escritos, um, em específico, chamou a atenção pela abundância do uso dos dois primeiros termos. Trata-se do *De visione dei*, sobre o qual, embora não se tenha conseguido encontrar uma diferença significativa entre o uso de *amor* e *caritas*, pensa-se ser possível, nessas considerações finais, emitir um novo parecer acerca das 219 aparições de *amare* e *amor* contra apenas as 36 de *diligere*, *caritas* e *dilectio*. O raciocínio é semelhante ao do parágrafo anterior quando foram abordados os *Sermões*, isto é, o predomínio de *amor* pode estar relacionado com o contexto no qual estava inserido Nicolau de Cusa quando da redação do *De visione dei*¹⁰. Ora bem, é do conhecimento de todos os estudiosos cusanos o contexto e o motivo da elaboração do referido opúsculo: o debate acerca da interpretação de a *Mystica Theologia* do pseudo Dionísio. É conhecida, também, a influência que esse autor exerceu sobre Nicolau de Cusa. A Biblioteca do Cusano em Bernkastel-Kues atesta essa influência, como se pode ver nos Códices 43, 44 e 45, bem como testemunha, de igual maneira, a leitura atenta dos textos dionisianos, como se pode ver através das observações feitas pelo próprio Cusano

à margem daqueles textos no Códice 96. De qualquer forma, mesmo levando-se em consideração que a *Mystica Theologia* não aborda o tema do amor, não é demais supor que Nicolau de Cusa tenha revisto todos os textos de Dionísio¹¹ para melhor participar da polêmica sobre aquela obra, dando, inclusive, o seu ponto de vista sobre o tema. Ora, o Areopagita foi um dos grandes responsáveis pela reintegração de *éros* no contexto religioso-cristão e, como foi mostrado na tese, ele não só considera *éros* e *agápe* como equivalentes, mas também faz um verdadeiro louvor a *éros* como um nome que convém perfeitamente a Deus. Ora, *éros*, normalmente, é traduzido por *amor*, logo, se atentarmos para o *De visione dei* podemos supor que o predomínio de *amor* pode ocorrer por influência dos textos de Dionísio, sobretudo, através do louvor de *éros* como um nome adequado para Deus. Acrescente-se a isto, também, a preponderância do uso de *amor* nas *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*, as quais fazem parte do mesmo contexto da redação de o *De visione dei*.

Na sequência destas considerações, o que se pode dizer acerca das pequenas diferenças encontradas entre *amor*, *caritas/dilectio* é que elas não pesam, de forma significativa, no conjunto dos textos cusanos. Quer isso dizer que as análises que foram feitas, ao longo do estudo, sobre as nuances que surgiam à medida que apareciam excertos que traziam *amor* e *caritas* ou *amor* e *dilectio* ou mesmo *amor*, *caritas* e *dilectio*, só serviram para corroborar a ideia de que a diferença entre *caritas/dilectio* e *amor* é muito mais uma diferença de amplitude do que de importância. Se, por um lado, concorda-se com Bormann quando afirma que toda *caritas/dilectio* é *amor*, mas nem todo *amor* é *caritas/dilectio*, essa concordância só pode ocorrer em contextos específicos¹². Além disso, se se comparam os “contextos específicos” em que as diferenças foram encontradas com o contexto geral dos escritos que foram elencados, constata-se que as diferenças ocorrem não só poucas vezes, como também, em termos de significado, não se sobrepõem às muitas ocorrências em que os três termos são mostrados como equivalentes. Acrescente-se a tudo isto o *De visione dei*, que apresenta um verdadeiro monumento ao amor (através da palavra *amor*) e se pode afirmar, com uma margem de segurança razoável, que *amor* é tão importante quanto *caritas* e *dilectio* nos textos cusanos;

no entanto, enquanto estes designam Deus e não são usados, por exemplo, para expressar o “amor mundano”, *amor* é usado tanto para expressar esse tipo de amor quanto para expressar Deus. Logo, *amor* é de uma amplitude muito maior do que *caritas* e *dilectio*, sendo, portanto, tão nobre e digno quanto esses.

Quanto à parte II deste trabalho, o resultado a que se chegou é que, nas relações entre amar e conhecer, na filosofia cusana, o máximo a que se chega é o ao reconhecimento dos respectivos limites tanto do *affectus* quanto do *intellectus*, tomados isoladamente, na busca de Deus, não permitindo, portanto, que o amor seja confundido com um simples sentimento voluntarista, nem tampouco o intelecto seja tomado no sentido puro de um certo racionalismo que, em última instância, pensa poder dar conta de todas as questões que se impõem aos seres tão complexos como são os humanos. Aliás, não seria mesmo a intenção de uma filosofia, que se assume no seu aspecto místico como tarefa de realização humana, colocar-se no limite que separa o divino do humano? Ora, se o *intellectus* é louvado e se mostra como uma instância extremamente importante na busca que o homem faz de Deus, a experiência desse, exatamente por ser uma *cognitio experimentalis dei*, exige mais do que a força do intelecto, visto que ali se impõe o que Kremer chamou de «metafísica do conhecimento e da vontade» («Erkenntnis- und Willensmetaphysik»), ou seja, sem o desejo não se compreende e sem o intelecto não se deseja, como mostra um dos *Sermões* cusanos. Logo, não basta apenas querer, é preciso ter consciência dessa vontade e isso exige uma tomada de atitude por parte daquele que quer, sendo necessário reconhecer que Deus, para Nicolau de Cusa, ultrapassa todos os conceitos, até mesmo o da *coincidentia oppositorum*.

Diante disso, a complementação do *affectus* pelo *intellectus* e deste por aquele¹³ parece ser, se não a via mais apropriada em termos de uma experiência mística¹⁴, pelos menos a mais sensata do ponto de vista de uma “douta ignorância” que busca alcançar a coincidência dos opostos para, a partir daí, ter um pré-saboreamento da divindade e assim, talvez, chegar ao limite em que o finito parece tocar o infinito. Por isso, incluiu-se, na parte II dessa tese, o *De visione dei*. Com ele, pensou-se ser possível não só complementar os conteúdos

das *Cartas aos irmãos de Tegernsee*, mas também explicitar a importância da experiência nas relações entre amar e conhecer e, uma vez mais, chamar a atenção para a importância do amor, posto que a experiência do olhar no referido escrito se reveste de uma experiência do amor. O *De visione dei*, por sua vez, proporcionou uma série de possibilidades a serem exploradas a partir da hipótese desse texto como uma poética do amor.

A experiência que propõe o filósofo alemão é, numa primeira leitura, uma experiência do olhar, no entanto, ao refletir melhor sobre este, percebe-se que ali estão contidos todos os outros sentidos, não sendo de estranhar, portanto, que ali também possam estar contidas todas as instâncias, já que se trata de uma metáfora do olhar divino. Além disso, aprofundando o sentido da metáfora, encontrou-se naquela experiência, narrada tão didaticamente por Nicolau de Cusa, uma multiplicidade de temas que, nas suas relações, levou-se a concluir que a experiência do olhar em *De visione dei* é, antes e acima de tudo, uma experiência do amor. Se se levar em conta a intrínseca relação que se procurou explicitar entre olhar, não abandonar e cuidar, sugerida pelo experienciar da *visio dei*, percebe-se que a visão de Deus, sob todos os aspectos, derrama sobre as suas criaturas o seu infinito amor, sem, entretanto, exigir do homem algo em troca. Trata-se de uma autêntica metafísica do dom, em que Deus, metaforizado pelo olhar do quadro, dá-se na sua inteireza, na sua plenitude e na sua gratuidade através de um olhar que jamais fecha os olhos e, também, por isso aparece como o olhar de quem ama. O ápice desse experienciar do amor é a visão face a face, o cruzamento em que o amor finito parece conseguir tocar o amor infinito: mística do dom ou do encontro em que olhar de olhos nos olhos exige uma total entrega, que, ao contrário de um êxtase místico-afetivo, só se mostra possível com um mergulho no nosso próprio eu, no reconhecimento da nossa própria identidade e, com ele, na tomada de consciência da nossa própria ignorância diante do Absoluto. Doutra ignorância gerada na visão do encontro do amante e do amado.

Entretanto, quando se pensou só poder extrair desta experiência do amor uma espécie de “segredo” entre o homem e Deus, imergindo cada vez mais num secreto e oculto silêncio, deparou-se

com a ideia da subjetividade e, com esta, do autoconhecimento. E, quando se pensou que a experiência proposta no *De visione dei* levaria apenas à dimensão da unidade e da individualidade, eis que se confronta com a alteridade. Dessa forma, se os homens atentam para o amor, no horizonte onde se cruzam os vários olhares, é possível que se construa, aos poucos, uma ética do amor e nessa construção se revele o que é próprio do humano.

A forte relação entre o amor e a ética pôde ser comprovada, também, através do levantamento que foi feito das expressões do amor nos *Sermões*. O que se nota, em relação às 15 definições apresentadas na tese é que aos poucos se consegue perceber a elaboração de uma hermenêutica do amor que oferece, também, elementos para a construção de uma *ethica amoris*. Ora, dois dos conceitos encontrados no *Sermão CCXX* ilustram bem essa ideia, pois a caridade é definida como «amor do amor» e como «forma de todas as formas amáveis». Por conseguinte, o amor une-se, ainda mais, às ideias de forma e de virtude fazendo recair todo o peso das formulações não só no plano ético, mas, sobretudo, fornecendo elementos para a possibilidade de se pensar uma ética do amor na pregação cusana. Não bastassem todas essas fórmulas que expressam, de algum modo, o poder difusivo do amor na sua união com a *forma*, a *virtus* e a *operatio*, no *Sermão CV* encontra-se uma definição de Deus que unifica todas as fórmulas elencadas no trabalho e reforça, ainda mais, a ideia de uma ética do amor: «Deus é a complicação da virtude de todo o amor». Se Deus é a complicação da virtude de todo amor, tudo que é criado e a *explicatio* daquela. Sendo a *complicatio* perfeita e incorruptível, o amor ali contido deve ser o exemplar a ser seguido, já que ele atua em todas as coisas realizando um vínculo de união e de concórdia.

Este vínculo pode ser visto como o louvor celebrado na *Carta a Albergati* pela conjugação da *scientia laudis* com a *scientia amoris*, expressando-se, nessa união, também uma ética da participação, posto que o louvor é uma celebração do homem que, consciente de ser *imago viva dei*, participa, à sua maneira e na sua finitude, do que há de mais divino. A relação da *scientia laudis* com a *scientia amoris* oferece-nos, igualmente, um louvor do próprio amor, pois, se por um lado, a ciência do louvor é congênita ao intelecto, por outro

lado, louva-se aquilo que se ama e quanto maior for o amor, mais se louva o divino e mais se é convertido a este que é amor e virtude. O próprio texto da Carta diz que se se amam as virtudes imortais, amase a Deus e participa-se da divindade. Ora, destacou-se, também, a ideia do amor como a maior das virtudes e, das quinze definições que foram elencadas nos *Sermões*, pelos menos cinco delas têm relação direta com a ideia de virtude e podem ser resumidas na seguinte expressão: «a caridade é a forma, o fim e a vida das virtudes» culminando na última definição apresentada que diz ser «a caridade a forma das virtudes incorruptíveis». De tal maneira, o louvor do amor que se encontra na *Carta a Albergati* não se limita somente a este texto, mas estende-se à filosofia cusana como um todo, embora, nem sempre se encontre aquele louvor de forma tão explícita como ocorre nesta Carta. De toda forma, ao se passar do louvor à virtude, entra-se, naturalmente, na última linha de investigação que procurou dar conta de uma simbologia do amor.

Na parte III da tese, encontra-se o que se denominou «outras expressões do amor», ou seja, procurou-se mostrar que a hermenêutica do amor na filosofia cusana também aparece no tratamento de outros temas, como por exemplo, a trindade. Através da abordagem deste tema, constatou-se que ao pensar a trindade, o Cusano pensa, igualmente, o amor. Se isso se verificou, em toda sua extensão, no *De visione dei*, em que a Trindade é expressa pelas expressões *amor amantis*, *amor amabilis* e *nexus amoris amantis et amabilis*; em *De docta ignorantia* e em *De coniecturis* tal resultado revelou-se, sobretudo, através da terceira pessoa da trindade expressa, no primeiro texto, por *spiritus sanctus sive amor* ou *conexio* e, no segundo texto, por *conexio*, sendo este termo complementado pelas expressões *unitas*, *aequalitas* e *lumen amoris*. Logo, se, por um lado, a trindade é reveladora do amor, por outro, o amor manifesto naquela revela-se profundamente importante nas relações entre os homens, posto que, como nexo ou conexão, estabelece uma ordem entre as diferenças, unindo-as através de *um vínculo fortíssimo e duríssimo que é a raiz do amor*. Vinculação designada *igualdade*¹⁵ num outro escrito de Nicolau de Cusa, pela qual todas as coisas são e conservam-se.

Nessa unidade latente em todas as coisas e em todos os seres, o amor, manifesto na relação entre a unidade e a multiplicidade na trindade, conduziu o estudo até o tema do desejo. Ali, tentou-se mostrar não só o desejo como uma outra expressão do amor, mas também a intrínseca ligação existente entre desejar e amar, que pôde ser vista, também, com a consideração feita sobre os nomes dos desejos, o infinito, o *homo viator* e a sabedoria como alimento do espírito. O que se pode acrescentar, nestas considerações finais, é que o desejo, do ponto de vista da finitude humana, expressa o amor de forma mais completa e mais explícita do que a trindade, o que é natural, posto que é um tema que tem mais afinidade com o amor¹⁶. Ademais, também se pode afirmar, com mais segurança, que o desejo é um certo amor e que este é um certo desejo¹⁷ e, levando em conta outros escritos, além dos *Sermões*, verificou-se que o amor é explicado como vontade (que não deixa de ser um outro nome para o desejo), chegando mesmo a aparecer a expressão que diz ser «o desejo um vivo amor»¹⁸.

Por fim, o desejo como expressão do amor levou a pesquisa, naturalmente, à questão da beleza. Quer dizer, a uma ética em que a beleza é reconhecida como uma fulguração do amor absoluto, que, por sua vez, deve ser imitada pelos homens através do livre exercício das virtudes, promovendo, assim, o aperfeiçoamento de cada um dos homens que pode resplandecer de forma bela, harmônica e feliz, se eles forem capazes de reconhecer, também, que a variedade – e, nesta, as diferenças – deve ser não somente respeitada, como, igualmente, louvada. Dessa forma, as livres ações humanas aperfeiçoam-se no encontro com a diversidade e os homens realizam-se na coincidência do belo com o amor, gerando uma (est)ética da existência, ou seja, um modo de vida belo, pleno e feliz da melhor forma que pode ser alcançada pelos homens.

Depois da exploração dessas outras expressões do amor, encontra-se na pregação cusana, ainda no terreno da simbologia, mais duas formas de manifestação daquele tema: o discurso metafórico e as metáforas. Ali se experimenta o confronto, inevitável, entre a plenitude infinita do sentido do amor e a linguagem que, por mais metafórica que possa ser e por mais simbólica que possa mostrar-se, sempre aparece como um limite quando se tenta expressar o que ultrapassa os homens.

Não obstante, e recuperando a metáfora do muro do Paraíso que aparece em *De visione dei*, o limite não é apenas o que separa, é também o que une e, do ponto de vista da linguagem, é mais do que o que não se consegue dizer, é também o que se diz, ou seja, o limite da linguagem – acompanhado do recurso ao metafórico – é a expressão máxima do que pode o falar dos homens. Neste esforço para dar conta dos sentidos do amor, pensa-se que os discursos metafóricos explicitados na pregação cusana, bem como as metáforas destacadas, manifestam, de alguma forma, que a interpretação cusana do amor também se refugia, no sentido de ali se resguardar, no campo do simbólico. Dessa forma, acredita-se que com os discursos sobre a fonte e sobre a terra e, também, com as metáforas do calor/fogo e da luz conseguiu-se mostrar, uma vez mais, a presença do amor nos textos cusanos.

Neste sentido, a hermenêutica do amor no pensamento cusano diz que o mundo, criação do infinito amor absoluto, é a morada dos homens e, como tal, lugar em que o confronto com as diferenças ou com o outro deve ser transformado em encontro, senão de amor (no sentido pleno), pelo menos, de tolerância e de respeito, sentimentos que também espelham a lei do amor. Dessa forma, e utilizando-se da simbologia do amor, como o sol ilumina a terra, espera-se que o amor («lux lucis») possa iluminar o caminho dos homens nos encontros presentes e futuros.

Notas

- ¹ Professora de Filosofia Medieval da Universidade Estadual da Paraíba.
- ² A referida dissertação foi apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em março de 2009, tendo sido aprovada por unanimidade com distinção e louvor. O júri foi composto pelos professores doutores João Maria André (orientador-arguente, Universidade de Coimbra); Mariano Álvarez-Gómez (arguente-principal, Universidade de Salamanca); José Meirinhos (arguente, Universidade do Porto); Leonel dos Santos (Universidade de Lisboa); António Martins e Mário Santiago de Carvalho (ambos da Universidade de Coimbra).
- ³ Com exceção das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee*, todos os outros textos utilizados fazem parte da Edição Crítica de Heidelberg.
- ⁴ Lembremos, somente para ilustrar, a interpretação de Bernardo de Waging e a de João Wenck de Herrenberg.

- ⁵ Jovem italiano que deveria ser ordenado em junho de 1463.
- ⁶ Embora as diferenças sejam sustentadas por um substrato comum.
- ⁷ Isso, realmente, não passa de uma sugestão que, entretanto, pode gerar novas reflexões sobre o amor em Nicolau de Cusa.
- ⁸ Não importa que a passagem bíblica que serve de mote para o *Sermão* seja quase esquecida no desenvolvimento do mesmo, sendo retomada apenas no final. Também não se trata de desconsiderar a erudição de Nicolau de Cusa, nem tampouco as referências filosóficas explícitas ou implícitas que ele faz nos *Sermões*, abundantemente esclarecidas no aparato crítico da Edição de Heidelberg. Trata-se apenas de reconhecer um fato: o Cusano, ao lado da sua atividade filosófica, também exerceu uma intensa atividade pastoral e, ao contrário do que se possa pensar, este reconhecimento em nada diminui o valor filosófico dos seus escritos.
- ⁹ Por isso, é bom lembrar que, embora haja uma predominância de *caritas* e de *dilectio* no cômputo geral dos *Sermões*, há, também, um maior equilíbrio entre *amor* e aqueles dois termos, o que reforça, ainda mais, a impossibilidade de cogitarmos com certeza o porquê da preferência cusana por *caritas* e *dilectio* na sua pregação.
- ¹⁰ No entanto, a nossa hipótese, aqui, talvez seja mais plausível do que a que levantamos acerca dos *Sermões* pelos motivos a seguir descritos. É possível delimitar um espaço de tempo mais curto para o contexto do *De visione dei*, ou seja, em vez de um período que vai de 1431 até 1464 (redação dos *Sermões*) temos apenas o ano de 1453 (redação do *De visione dei*). Além disso, também diferentemente dos *Sermões*, em o *De visione dei* predomina, marcadamente, *amor* sobre *caritas* e *dilectio*. Se quisermos, ainda, complementar o contexto do *De visione dei*, podemos acrescentar a esse a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee* (1452-1456) e o *De pace fidei* (também de 1453). Ora, em todos estes textos há um forte predomínio de *amor*, não ocorrendo, no entanto, o mesmo com os *Sermões* dos anos de 1452 a 1454 (um ano antes e um ano depois da redação do *De visione dei*).
- ¹¹ Na *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*, ele faz referência também a outros textos do pseudo Dionísio.
- ¹² Aliás, a assertiva de Bormann está situada no contexto do *De docta ignorantia*.
- ¹³ Acreditamos que todas as *Cartas* a que fizemos referência demonstram muito bem esta ideia. E nossa conclusão em relação a essas cartas é, simplesmente, a de que o conhecimento coincide com o amor.
- ¹⁴ Pensamos, aqui, em termos de uma concepção de experiência mística no sentido puramente afetivo (posto que este surge, de algum modo, contra a “aridez” escolástica) em que a vontade da alma é a única força capaz de unir o homem a Deus, no sentido quase literal de um arrebatamento ou um êxtase místico; uma espécie de perda, momentânea, da identidade; um tipo de desfalecimento em que se mergulha no abismo que deveria separar o homem

de Deus. Esse tipo de concepção de o «experienciar místico» seria inconcebível na mística cusana. Todavia, se ele afasta-se do puro sentimento, afasta-se, também, como chamou atenção Cassirer, das categorizações aristotélico-escolásticas.

- ¹⁵ Referimo-nos ao escrito *De aequalitate*, no qual na maioria das vezes em que aparecem os termos *amor*, *caritas* ou *dilectio* estão relacionados ou à ideia de nexo/conexão ou definem a própria igualdade. Além disso, a ideia de que as coisas são e conservam-se no amor já aparece em alguns *Sermões* anteriores a este escrito, voltando a ser referida na *Carta a Albergati* que lhe é posterior.
- ¹⁶ Além disso, da mesma forma que se pode falar de uma «ética do amor» no Cusano, também parece ser possível falar de uma «ética do desejo».
- ¹⁷ Mesmo quando o Cusano refere-se ao desejo carnal, já que, também, nem todo amor é espiritual.
- ¹⁸ Esta expressão encontra-se em *De possess.*

Endereço para contato:

mar.simonem@gmail.com

