

CONHECER E AMAR NA CARTA A ALBERGATI DE NICOLAU DE CUSA

KNOWLEDGE AND LOVE IN THE NICOLAU DE CUSA'S
LETTER TO ALBERGATI

Maria Simone Marinho Nogueira

Universidade Estadual da Paraíba/ *Principium*/CNPq

Correspondência

Hall de Entrada do CEDUC II – UEPB
Av. Floriano Peixoto, 1461, Centro
Campina Grande – PB, CEP 58402-000

Resumo:

Propomos, para este artigo, apresentar a Carta de Nicolau de Cusa endereçada a *Nicolau Albergati*. Esta Carta é considerada por muitos uma espécie de testamento filosófico-religioso de Nicolau de Cusa, não só porque foi escrita quase no fim da sua vida, como também porque retoma muitos dos temas dos seus escritos teológico-filosóficos. Neste texto procuramos refletir as relações entre conhecer e amar, destacando, também as relações entre *scientia amoris* e *scientia laudis*.

Palavras-Chave:

Conhecer, Amar, Nicolau de Cusa.

Abstract:

In this article, it is proposed to present the Letter of Nicholas of Cusa to Nicholas Albergati. This Letter is considered by many as some kind of philosophical-religious testament of Nicholas of Cusa, not only because it has been written almost at the end of his life, but also because it resumes of the subjects from his theological-philosophical writings. In this text, we intend to consider the relations amidst to know and to love, highlighting also the relations amidst *scientia amoris* and *scientia laudis*.

Keywords:

Knowledge, Love, Nicholas of Cusa.

A filosofia de Nicolau de Cusa (1401-1464) apresenta uma riqueza de temas que vão desde a sua ideia mais emblemática, a da *coincidentia oppositorum*, passando pela regra da desproporção (entre o finito e o infinito), pelo simbolismo matemático, até a questão da *concordia* e do diálogo, para citar apenas alguns temas que lhe são recorrentes e que podem ser lidos em forma de tratados, diálogos, sermões e missivas, sendo estes dois últimos estilos ainda pouco explorados pelos seus estudiosos. Neste sentido, propomos, para este artigo, apresentar a Carta endereçada a Nicolau Albergati¹, procurando refletir as relações entre conhecer e amar. Esta Carta é datada de 11-6-1463 (pouco mais de um ano antes da morte do Cusano) e nela, dentre outros temas, Nicolau de Cusa reflete sobre o amor e mostra-o como centro de três momentos: processão, conservação e retorno, isto é, todas as coisas vêm dele, são conservadas por ele e a ele retornam². Além disso, ele afirma que se falta ao espírito/intelecto a ciência/saber do amor aquele é ignorante e sem alegria, logo, é preciso conhecer o amor e isso só é possível amando, ou seja, no próprio exercício do ato de amar.

Assim, a *Carta a Albergati*, a exemplo da *Correspondência com os Irmãos de Tegernsee*³, torna a expor a questão do amor – agora afastado da conturbada querela mística dos anos 50 – unida ao tema do louvor, todavia, sem deixar de lado as relações entre conhecer e amar. Esta Carta é considerada por muitos uma espécie de testamento filosófico-religioso de Nicolau de Cusa (Cf. BREDOW, 1955:103)⁴, não só porque foi escrita quase no fim da sua vida, como já indicamos, como também porque

¹ Em 5 de Junho de 1463, o Cusano prega o seu Sermão *CCXCIII*, na Abadia de Montoliveto, por ocasião da ordenação de um jovem noviço italiano, chamado Nicolau Albergati. Alguns dias depois, redige a carta retomando e ampliando o conteúdo do sermão. Segundo Bredow, a carta pode ser lida como um complemento do Sermão: «Anderseits wissen wir, daß Nikolaus bei seinen Notizen für die Predigten rein spekulative Erörterungen mit dem Vermerk „non aedificat“ versah und nicht zum Vortrag bestimmte. Der Zweck des Briefes als Ergänzung zur Predigt schloß gewisse, rein philosophisch interessante Fragen aus». (NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung - Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)* In: G. von Bredow (Hrsg.), Carl Winter Heidelberg, Universitätsverlag, 1955, p. 105).

² Utilizaremos a seguinte edição da referida carta: *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung - Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. Salvo indicação em contrário, a tradução dos passos citados é nossa.

³ Conjunto de cartas destinadas ao Mosteiro de Tegernsee (entre os anos de 1452 e 1456). Nesta troca de missivas, Nicolau de Cusa coloca-se no centro da acesa discussão sobre a predominância do *affectus* ou do *intellectus* para o correto entendimento da *Teologia Mística* de pseudo-Dionísio. A edição que utilizamos é: VANSTEENBERGHE, E. *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au Xve siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIV, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915.

⁴ Mas, apesar dessa declaração, esclarece: «Wenn wir den Brief „Vermächtnis“ nannten, so haben wir damit schon eine Bewertung vorgenommen. Er ist eine Zusammenfassung des philosophischen Anliegens, das den Cusaner sein Leben hindurch getragen hat. Das bedeutetet zweierlei: einmal das Anklingen alter Motive, zum anderen ihre Verflechtung zu einem großen Finale. Aber dieses Bild ist nicht richtig, denn es handelt sich nicht um einen großen Schlußsatz wie in einer Symphonie, sondern um einen Brief. Wir haben in ihm kein neues Alterswerk, das den bekannten (Possesst, Non aliud, Ludus globi, Venatio sapientiae, Apex theoriae) an die Seite rückte, sondern eine Botschaft, das Facit des philosophisch betrachtenden Lebens». Idem, p. 104.

retoma muitos dos temas dos seus escritos teológico-filosóficos. Apesar de não pertencer ao grupo das Cartas endereçadas ao Mosteiro de Tegernsee, o tema das relações entre amor e conhecimento se faz presente, e, se assim podemos dizer, de maneira mais “serena”. A última Carta do grupo estabelecido por Vansteenbergh data do ano de 1456, sendo assim, a Missiva a Albergati foi redigida sete anos depois. Além da distância temporal, o contexto filosófico é outro, ou seja, Nicolau de Cusa não está mais no centro da discussão apaixonada sobre o estatuto do afeto e do intelecto na via para Deus, e, deste modo, pôde repensar com mais maturidade a importância dessas duas instâncias.

Esta Missiva, em comparação às outras, é mais extensa: possui 73 parágrafos e alguns são muito especificamente destinados, como não poderiam deixar de ser, a Albergati, no sentido de mostrar sua missão enquanto ordenado. Outros, no mesmo direcionamento, tecem considerações de ordem muito teológica que não ousamos discutir aqui. No entanto, todos os temas abordados estão interligados por uma rigorosidade quase lógica, se assim o podemos dizer. No entanto, limitar-nos-emos aos parágrafos que tocam mais de perto o tema deste artigo. Logo, podemos começar mostrando que nos primeiros parágrafos da Carta, o nosso filósofo afirma ser Deus o eterno criador de todas as coisas, que cria uma natureza intelectual, o homem, capaz de conhecimento e de reconhecimento. Mostra, também, numa hierarquia muito típica da obra cusana, o homem como fim de toda natureza sensível e inferior e Deus como fim de toda natureza intelectual. Apresenta, assim, a importância do *intellectus*, na medida em que, por meio dele, o homem é capaz do conhecimento de Deus.

Todavia, todas as instâncias – animal, sensível, intelectual, espiritual – estão unidas pelo laço amoroso do criador: «Logo, o criador une todas as coisas sensíveis, o céu e a terra e o que está neles, por um laço amoroso de natureza racional, a fim de que sirvam ao homem, no qual está a imagem viva de Deus»⁵. Assim, depois de mostrar a união de tudo pelo “abraço” do criador, desenvolve o tema do homem como imagem viva de Deus⁶; por outro lado, o homem só pode ser uma tal imagem

⁵«Constringit igitur creator omnia sensibilia, caelum et terram et quae in eis sunt, amoroso nexu rationali naturae, ut serviant homini, in quo est viva dei imago». NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit.*, p. 28.

⁶Este tema já foi deveras discutido pelos estudiosos cusanos, por isso, limitamo-nos a explorá-lo somente no que toca ao tema deste artigo. No momento, apenas para ilustrar, sugerimos alguns estudos onde é explorado: G. von BREDOW, «Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)», in: *MFCG* (13), 1978, pp. 58-67 (Die Referate des Symposiums in Trier von 6.-8. Oktober 1977 und weitere Beiträge); no mesmo volume W. DUPRÉ, «Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues», pp. 68-87 e R. STEIGER, «Die Lebendigkeit des Erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues», pp. 167-181; também, J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens – Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff-Verlag, 1989, pp. 37-58 (Der Menschen als lebendiges Bild Gottes); ainda, G. SANTINELLO, «L'uomo «ad imaginem et similitudinem» nel Cusano», in: *Doctor Seraphicus* (37), Viterbo, 1990, pp. 85-97; e J. M. ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, mais especificamente o Cap. VIII, e, do mesmo autor, «O homem como microcosmo – da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da antropologia de Ficino», in: *Philosophica – Filosofia do Renascimento* (14), Lisboa, 1999, pp. 7-30. Também o Cap. 1 da parte 2 da obra de C. RICCATI, “Processio,, et “explicatio,,. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*,

quando for capaz não só de conhecer aquele exemplar, mas, sobretudo, de reconhecer-se nele. Conforme Santinello: «Os dois motivos, pelos quais na natureza intelectual a *imago é viva*, são convergentes: para que a inteligência saiba que é imagem é necessário que lhe esteja presente, de algum modo, o exemplar; e tal presença a torna *viva*, quer dizer, capaz de transcender-se em direção ao exemplar, mesmo que dele permaneça sempre distinta».⁷ Ou seja, não basta somente contemplar o criador (assim como não basta, como aparece em *De visione dei*, somente ver Deus), é necessário reconhecer-se como um ser complexo que, na sua complexidade, é capaz de perceber a similitude existente entre o nosso espírito intelectual que cria, pelo *logos* humano, imagens à semelhança do *logos* divino que cria essências, mantendo, assim, mesmo no reconhecimento da semelhança, a distinção entre criador e criatura. Deste modo, a hierarquia posta no início da Carta permanece, pois, como diz Nicolau de Cusa numa outra parte daquele texto, a verdade da rosa não se encontra nela, pelo simples fato de esta não conhecer. Sua verdade está na nossa natureza racional. Por sua vez, a verdade do intelecto criado não está no intelecto criado, mas no incriado, no *logos* divino, fundamento de todas as coisas.⁸

Estamos chamando atenção para a hierarquia existente na argumentação cusana porque entendemos que esta reflete a ideia do homem como imagem viva de Deus. Esta auto-reflexão é importante para que o homem não pense que pode ultrapassar os limites do seu conhecimento, ou seja, se ele é o ponto máximo da criação divina, é-o somente em relação às outras coisas criadas. No entanto, o reconhecimento da imagem viva de Deus dá ao homem, sempre, a possibilidade de tornar-se o mais semelhante possível ao modelo divino e, assim, o Cusano oferece-nos uma outra representação desta ideia na *Carta a Alberghati*: ali é mostrado que se o pintor faz um auto-retrato, este está pronto e acabado, todavia, se ele pudesse retratar a imagem intelectual da sua própria capacidade de pintar, esta se tornaria mais perfeita, e, portanto, mais afim do artista divino.⁹ Ora, percebemos aqui o dinamismo da filosofia cusana, já que se conformar ao criador implica uma práxis experimental que não pode ser aperfeiçoada senão no constante exercício de si mesmo. A manifestação deste exercício mostra-se através das imagens que criamos (frutos da imitação divina) e da nossa relação com o mundo criado, com o mundo que criamos e, neste, com os seres criados com os quais criamos as nossas relações¹⁰.

Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 149-199. Por fim, um estudo mais recente sobre tema, H. SCHWAETZER, «*Viva imago Dei – Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus*», in: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 113-132.

⁷ SANTINELLO, G., «L'uomo «ad imaginem et similitudinem... op. cit., p. 93.

⁸ NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit., p. 34.*

⁹ Idem, p. 28.

¹⁰A ideia de que o homem cria, enquanto imita a natureza, é exposta (na sua relação natureza-arte/exemplar-imagem) da seguinte forma por André: «Resulta daqui que a relação do homem com a natureza pela mediação da arte é de mútua implicação e, de alguma forma, de interação dialéctica,

Outro exemplo dessas relações já nos foi dado no *Idiota de mente*, também através da imagem do pintor que é retomada na *Carta a Albergati*, como mostramos acima. No *Idiota de mente* o Cusano afirma: se um pintor fizesse duas imagens de si mesmo, sendo a primeira morta, mas muito semelhante a ele, e a segunda viva e a ele pouco semelhante, mas fosse capaz de mover-se no sentido de tornar-se cada vez mais semelhante ao artista, ninguém duvidaria de que esta segunda seria muito mais perfeita, posto que imita a arte do pintor, ou seja, a busca da perfeição¹¹. Na *Carta a Albergati*, uma das formas de buscar esta perfeição, isto é, conformar-se ao artista divino, dá-se por meio do louvor: «Daí, posto que a ciência do louvor é, naturalmente, congênita ao nosso intelecto, a essência do louvor é a participação de Deus; pois, todas as coisas que são apresentadas sobre ele, são complicadas no louvor de Deus»¹². A partir deste ponto, Nicolau de Cusa inicia uma verdadeira *scientia laudis*, a qual é congênita ao homem enquanto ser criado com intelecto, e, portanto, com capacidade para conhecer Deus e reconhecer-se como imagem viva deste que cria para mostrar o próprio louvor e a própria glória.

Desta forma, continua o nosso filósofo na *Carta a Albergati*, quanto mais o homem se esforçar para imitar as coisas dignas de louvor, mais louva Deus e mais se torna semelhante a ele. Ora, qual é a virtude mais digna de ser louvada, aquela que é imortal e que representa, deste modo, o próprio Deus, senão a virtude do amor? Neste mesmo sentido escreve Bredow: «Não há dúvida, de que o espírito não realiza esta transformação por si mesmo, pois se trata aqui de uma nova forma de existência de comunhão com Deus. Ela é capaz de elevação e não deve, então, ser interpretada como um tornar-se idêntico com o amor absoluto».¹³ A *scientia laudis*, neste ponto da

mas o que funda essa interação dialéctica é, ainda e mais uma vez, a ideia de “imago” que implica a visão da arte humana como uma contracção da arte divina e a interpretação do operar artístico humano como uma explicação da sua força intelectual, *imagem* da explicação da força criadora divina. É por isso que não há coisas naturais privadas de arte nem coisas artificiais privadas de natureza. E é também por isso que a inteligência, ao mesmo tempo que é arte, é também natureza, tal como as formas naturais têm uma profunda dimensão artística». ANDRÉ, J. M. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 16.

¹¹ Cf. «[...] quasi si pictor duas imagines faceret, quarum una mortua videretur actu sibi similior, alia autem minus similis viva, scilicet talis, quae se ipsam ex objecto eius ad motum incitata conformiorem semper facere posset, nemo haesitat secundam perfectiorem quasi artem pictoris magis imitantem – sic omnis mens, etiam et nostra, quamvis infra omnes sit creata, a deo habet, ut modo quo potest sit artis infinitae perfecta et viva imago». *Idiota de mente*, h V, Cap. XIII, 149: 5-12, p. 203-204. O texto de o *Idiota de mente* que estamos utilizando é o da Edição Crítica de Heidelberg. Acerca do significado da *viva imago* em *De mente*, veja-se: A. EISENKOPF, «Das Bild des Bildes - Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in *Idiota de mente*», pp. 49-74 e A. RUZIKA, «Das Bildsein des Geistes in *Idiota de mente*», pp. 75-94, ambos os textos encontram-se em *Spiegel und Porträt... op.cit.*.

¹² «Unde cum naturaliter scientia laudis sit intellectui nostro conata, est substantia laudis dei participatio; omnia enim, quae de ipso verificantur, in laude dei complicantur». NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit.*, p. 30.

¹³ BREDOW, G. Von, *op. cit.*, p. 72.

Carta, une-se a uma *scientia amoris*, no duplo genitivo das duas expressões¹⁴, e celebram a concórdia do *affectus* e do *intellectus* na busca do ser humano de conformar-se ao artista eterno e na tentativa de transformar sua vida numa obra de arte digna de ser contemplada e imitada. Imitação que acontece através do amor, pois une o homem a Deus, unindo também, por imitação, o homem aos outros seres criados, posto que, como escreve Nicolau de Cusa, o laço amoroso do criador une todas as coisas.

É interessante notar que até então, neste texto, Nicolau de Cusa havia privilegiado somente o *intellectus* e a sua capacidade de conhecer Deus e reconhecer-se nele. Porém, agora, parece privilegiar o *affectus*, colocando todo o peso da sua argumentação no amor. Ora bem, se na argumentação anterior o homem conformava-se a Deus pela sua capacidade intelectual, agora é o amor que torna o homem semelhante ao infinito amor, ou seja, ao criador, pois: «Por isso, se amamos as virtudes imortais, amamos Deus que é amor e virtude, somos conformados a ele, que é caridade, e somos unidos pelo amor. E quanto «maior» for o amor tanto mais semelhante ao infinito amor de Deus, e mais somos unidos àquele e tanto mais claramente somos convertidos ao absoluto eterno amor»¹⁵.

O amor, por sua vez, assim como a *scientia laudis* é-nos natural e sem ele não podemos ser felizes. O Cusano coloca o amor, ontologicamente, como fundador e faz derivar o intelecto dele, já que afirma: «Com efeito, na vida intelectual, a imagem viva não é o que é, senão por causa de Deus que é amor, de quem é imagem, do qual depende inteiramente o seu ser»¹⁶. No entanto, mesmo fazendo derivar do amor o conhecimento, a interdependência das duas instâncias humanas está tão imbricada que nos parece impossível afirmar a supremacia de uma sobre a

¹⁴Não é a primeira vez que Nicolau de Cusa joga com o duplo genitivo de uma expressão. Já o fez, por exemplo, em *De visione dei*. Aqui importa perceber que tanto a expressão *scientia laudis* quanto a expressão *scientia amoris* carregam consigo um genitivo objetivo e subjetivo, ou seja, a *scientia laudis* pode ser compreendida como um saber ou uma ciência do louvor, em que o próprio louvor é mostrado como possuindo uma ciência (genitivo subjetivo), ou, do ponto de vista objetivo, em que o louvor é o objeto confrontado pelo homem, dando, assim, origem a uma ciência sobre o louvor, sendo o mesmo raciocínio válido para a *scientia amoris*.

¹⁵«Ideo si diligimus virtutes immortales, deum qui amor et virtus est diligimus, ei conformamur et ei qui est caritas per amorem conectimur. Et quanto «maior» fuerit dilectio, tanto infinito dei amori magis similes ei magis unimur et in absolutum aeternum amorem clarius convertimur». NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit.*, p. 30. Sobre essa conformação do amor de si ao amor de Deus e antecipando as ideias da dependência do amor humano a partir do divino, bem como as relações de amar e ser amado expostas nos parágrafos seguintes da Carta (§ 12-13), escreve Álvarez-Gómez: «El amor del hombre a sí mismo sólo es posible en cuanto que reconoce a Dios como el amor esencial en cuya virtud subsiste todo lo creado. Tenemos una inclinación fundamental a amar a Dios porque somos únicamente en virtud de su ser. Amar a Dios como amor absoluto e infinito implica reconocer que amarle a él y por tanto amarse a sí mismo sólo es posible en cuanto que somos amados por él». (ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. – «Añoranza y conocimiento de Dios». In: IDEM, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2004, p. 101).

¹⁶«Imago enim viva vita intellectuali non est id quod est nisi propter deum qui amor, cuius est imago, a quo esse suum penitus dependet». ». NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit.*, p. 30.

outra no movimento em direção a Deus. Talvez, por isso, Bredow diga que na *scientia amoris* é dada a perfeição do conhecimento. Neste sentido, o parágrafo 14 da *Carta a Albergati* afirma: «Por isso, todo o espírito racional que se separa do amor do seu Deus, que é sua verdade e exemplar, cai na morte eterna. E, por outro lado, se é retirado de qualquer homem o intelecto, ele cai, necessariamente, na bestialidade, na ignorância de si próprio e na morte da razão. Seria melhor que não existisse do que existir, assim, miseravelmente»¹⁷. O espírito racional precisa do amor, mas o homem também precisa da razão, pois uma razão sem amor cai na morte eterna e um homem sem razão cai na bestialidade, ou seja, passa a ter uma existência miserável e não uma existência feliz.

Ora bem, no parágrafo 24 é-nos dito que Deus concedeu ao homem os meios necessários para atingir uma tal existência, no entanto, quis o intelecto tornar-se semelhante a Deus através do seu saber e do seu inteligir. Porém, o caminho estabelecido por Deus para chegar até ele foi o da obediência, ou, o que quer dizer o mesmo, o da inocência. O tom inicial da Carta, onde foi louvado o intelecto para conformação com Deus, muda completamente a partir daqui. Completamente porque se Nicolau de Cusa começou por louvar o intelecto, depois passou a louvar o amor para poder “concluir”, numa espécie de silogismo, com a união entre amor e intelecto; no entanto, no parágrafo 24 o saber e o inteligir aparecem como obstáculos na busca de Deus. Ora, é toda uma outra semântica que é composta aqui, agora Nicolau de Cusa fala de obediência, de inocência, de amor e de cuidado. Chega mesmo a afirmar que: «Assim como a inocência, naturalmente, atrai tudo para o seu amor e para a [sua] conservação e [...] torna os pais solícitos para que tenham cuidado com os filhos, [...] do mesmo modo, Deus recebeu o homem inocente sob o seu cuidado, o colocou no Paraíso, o alimentou e, por fim, o conduziu à visão da glória»¹⁸.

Num estudo sobre Nicolau de Cusa, Gabriel Verd diz que, apesar do caráter indizível de Deus, o Cusano não fecha, totalmente, o caminho para Deus e, assim, pautando-se em *De sapientia* e em *De filiatione dei*, enumera e apresenta alguns

¹⁷«Ideo omnis spiritus rationalis cadens ab amore dei sui, qui est eius veritas et exemplar, in aeternam mortem ruit. Ac si de aliquo homine subtraheretur intellectus, ille necessario rueret in bestialitatem et sui ipsius ignorantiam et rationis mortem, cui melius esset non esse quam sic misere esse». ». NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit.*, p. 30-32.

¹⁸«Sicut enim innocentia ad sui amorem et conservationem naturaliter omnia trahit et sollicitos facit parentes, ut [...] curam habeant filiorum, [...] ita deus in suam curam recepit innocentem hominem, posuit in paradiso, ut aleret et demum duceret ad visionem gloriae». ». NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit.*, p. 36. Beierwaltes faz um comentário sobre o homem enquanto imagem viva de Deus e a partir dela comenta, também, a liberdade, o amor e o cuidado: «En calidad de *viva imago Dei*, mediante este acto de su amor el hombre recrea en sí mismo figurativamente (*in aenigmate*) y en libertad la unidad absoluta vidente-amorosa. Haciendo esto, corresponde al *amor Dei*, que para él es constituyente y “vivificante”: él es, antes que nada, en tanto que visto o amado por Dios, pues la mirada o el ver del propio Dios es su amor. Así como el ver de Dios – idéntico a su ser – “le asiste” fundando y conservando de este modo el ser del hombre, así también su amor, en tanto que fundamento cooriginal de su ser, en él “cuida”, “se aproxima” y “enciende”: el amor de Dios que lo funda, es *su propio amor a Él*». (BEIERWALTES, W. – «Elementos místicos en el pensamiento del Cusano». In: IDEM, *Cusanus-Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. A. Ciria, Pamplona: Eunsa, 2005, p. 277).

caminhos como, por exemplo, as teologias afirmativa, negativa e mística. Todavia, complementa o autor: «Tudo isto, no entanto, não basta se nosso coração não é puro e humilde, para que a verdade queira apressar-nos primeiro, atraindo-nos “*per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi seipsum ostendat*”(De quaerendo Deum, I 199v)».¹⁹ Ora, um coração puro e humilde significa um coração obediente e inocente, como afirma o filósofo alemão nos parágrafos 24-25 da *Carta a Albergati*²⁰. Já Mestre Eckhart, ao se questionar sobre a superação dos obstáculos que se nos impõem no caminho do retorno para Deus, afirma (no *Sermão 21*) que é preciso ter um coração puro, conforme está estabelecido em Mateus 5, 8. No entanto, não se deve pensar que o uso dos termos obediência, inocência e amor expresse a ideia de uma via meramente afetiva²¹; ao contrário, seria mais correto afirmar, como Bredow, que aqueles termos devem fazer parte do caminho do investigador na direção de uma ciência do louvor.²² Porém, um tipo de saber é posto como obstáculo para a realização daquela ciência e é preciso compreender de que saber se trata.

O saber que o nosso filósofo coloca como impedimento na busca de Deus não é o que é natural ao ser humano e que, por isso, impele-o ao louvor do artista divino; é, antes, o saber soberbo (*scientia superba*)²³ eleito pelo abuso da liberdade que o introduz no caminho da ciência humana. Deste modo, louva, com aquele saber, a ciência humana como se fosse a própria ciência divina e esquece que esta última é a ciência digna de ser louvada porque funda todas as outras. É este saber arrogante que Nicolau de Cusa aponta como obstáculo no caminho para o infinito, saber que está afastado da obediência das leis divinas, e que, portanto, trai a inocência (inocência que impele todas as coisas ao amor), traindo, assim, os limites do conhecimento humano. Nesta tentativa de ultrapassar seus próprios limites, o homem esquece que o corpo está subordinado à inteligência e que a inteligência deriva de Deus, devendo, assim,

¹⁹ G. VERD. “Dios transcendente e imanente en Nicolas de Cusa”. In: *Miscelanea comillas*, Madri, v. LIII, p. 174, pp. 163-195, 1970, p. 174.

²⁰Para o tema da obediência em Nicolau de Cusa, veja-se: N. HEROLD, «...als ob in Gehorsam die Freiheit zugrunde ginge...» «Die »Doctrina oboedientiae« in den Predigten des Nikolaus von Kues», in: *MF CG* (31), 2006, pp. 167-209. Embora limite-se aos Sermões, o item 1.4 (pp. 181-186) aborda o referido tema no *Sermão CCXCIII*, ou seja, o Sermão de Montoliveto, cujo conteúdo Nicolau de Cusa retoma e amplia na *Carta a Albergati*; o item 2.3 (pp. 191-194) oferece-nos alguns aspectos filosóficos da doutrina da obediência, unindo, posteriormente, aqueles aspectos ao tema da vida e do amor (cf. 2.4, pp. 194-197). Por fim, como não poderia deixar de ser, aborda a questão da obediência no seio da liberdade e do homem enquanto imagem de Deus, cf. p. 197 e sqq.

²¹Talvez fosse mais correto pensar como Jaspers, quando coloca o amor, na filosofia cusana, como critério último: «Liebe das letzte Kriterium. - Was ist der Antrieb in dieser gefährlichen Spekulation? Wohin fällt der Mensch, der sich in sie hineinwirft? Wie entringt er sich den Täuschungen? Allein durch die Liebe. Mit diesem so grenzenlos vieldeutigen und trotz allem Mißbrauch nicht gewichtlos gewordenen, sondern immer noch in die Mitte treffenden Wort nennt Cusanus das letzte Kriterium. Dieses Kriterium bedeutet in Antrieb und Ziel, in Führung und Halt die Liebe Gottes. Von ihr ist alle Liebe Ab-bild. Oder in der Liebe zu Gott findet alle Liebe ihre Vollendung». (JASPERS, K. *Nicolaus Cusanus*, München: R. Piper & Co. Verlag, 1964, p. 53).

²² BREDOW, G. Von., *op. cit.*

²³Esta parte do texto de Bredow intitula-se, exatamente, «Die Wissenschaft des Stolzes».

tender para o seu louvor e não para o louvor do homem. Afastado da inocência, ou talvez pudéssemos dizer, afastado da douta ignorância, a criatura esquece que ao louvar o criador, louva, porque tem consciência disto, a própria criação.²⁴

Esta reflexibilidade, típica do dinamismo impresso na filosofia cusana, é bem apresentada no parágrafo 12 desta Carta, onde o amor é exposto como sendo o centro de três momentos: processão, conservação e retorno. Vejamos o que nos diz o texto:

Entretanto, ainda que todas as coisas subsistam por causa do amor, todavia, só a natureza intelectual, amando Deus, porque é amor, conhece como amor o próprio Deus e degusta a suavidade daquele, e esta é a vida eterna. Daí, do mesmo modo que todas as coisas converteram-se no ser desde o amor, que é Deus, assim todas as coisas são conservadas e para Deus retornam pelo amor. Além disso, o intelecto estando na ignorância, sem alegria e sem amor não vive. E porque o intelecto que carece da ciência do amor está na ignorância dele, é necessário que o intelecto, se deve viver na alegria eterna, a que não pode carecer do amor, conheça o amor, o qual não pode conhecer a não ser amando²⁵.

Mais uma vez, Nicolau de Cusa dá ao amor o peso que lhe é devido. Este *pondus amoris* faz com que ele se torne o fundamento de tudo, ou faz com que ele crie todas as coisas e, assim, num movimento de processão, faz com que todas as coisas existam a partir dele em graus escalonados, cabendo à natureza espiritual/intelectual um lugar privilegiado na escala da criação. Por sua vez, este mesmo amor é responsável pela conservação de todas as coisas criadas, não somente na medida em que é a raiz de tudo quanto existe, mas também, na medida em que proporciona a todas as coisas os meios necessários para a sua conservação. Por fim, como uma espécie de movimento circular, todas as coisas criadas tendem, naturalmente, a retornar à sua fonte originária, como um movimento necessário para a conservação de todo ser criado. Assim, como diz o próprio texto, todas as coisas vêm ao ser no amor, pelo amor são conservadas e pelo amor retornam a Deus.

Não obstante, apesar da força fundadora do amor, a natureza intelectual se faz necessária no conhecimento de Deus, pois, se é verdade que as coisas subsistem no amor, é verdade, também, conforme o texto da Carta, que só a natureza intelectual, amando Deus, o conhece e pode degustar a suavidade daquele. Impossível querer

²⁴ NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit.*, p. 35-38.

²⁵ «Per amorem autem licet omnia subsistant, tamen sola intellectualis natura amando deum, cum sit amor, amor deum ipsum cognoscit et eius suavitatem degustat, et haec est vita aeterna. Unde sicut ex amore qui deus est omnia in esse transiverunt, sic per amorem omnia conservantur et in deum redeunt. Intellectus autem in ignorantia et sine laetitia et amore non vivit. Et quoniam carens scientia amoris est in eius ignorantia, necesse est quod intellectus, si debet vivere in laetitia aeterna, quae non potest carere amore, cognoscat amorem, quem non nisi amando cognoscere potest». NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit.*, p. 30.

separar o *affectus* do *intellectus*, pois se o amor é fundador, isto lhe dá uma primazia ontológica frente ao intelecto; contudo, por si só, não basta somente possuir o amor porque este é apenas um dos aspectos que compõe a complexidade humana e porque não há posse do amor sem conhecimento. Por isso, um outro aspecto, o intelectual, se faz necessário, pois dá ao homem a capacidade não só de conhecer, como também de reconhecer-se como ser-amante e ser-pensante, portanto, reconhecer-se como imagem viva de Deus que é, ao mesmo tempo, *purus affectus*, *purus bonus* e *purus intellectus*. Da mesma forma, também não basta só a dimensão intelectual para conhecer Deus, porque, já o mostramos, ela pode tender para o saber arrogante, destruindo a obediência e traindo a inocência, e, assim, em vez de chegar à visão da glória de Deus, é impedida para as cinzas da sua natureza por valer-se somente do seu saber.²⁶

Logo, na mesma tendência das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* e também reforçando a possibilidade de uma ética do amor, a *Carta a Albergati* une conhecimento e amor na busca de Deus. Une tão fortemente estas duas instâncias que chega a defini-las numa única expressão: *scientia amoris*. Segundo André, esta expressão é a que melhor traduz a relação entre conhecimento e amor, e acrescenta que esta relação deve estar pressuposta em todo diálogo que se quer autêntico.²⁷ Portanto, o espírito a que falta a ciência do amor, diz o nosso místico, é ignorante e vive privado de alegria e de amor, ou melhor, não vive. É necessário, deste modo, que conheça o amor, mas, como conhecê-lo? Mais uma vez, a sua resposta vai no sentido de uma práxis experimental, quer dizer, conhece-se o amor amando, ou seja, no exercício do ato de amar, cujo modelo está no artista divino, refletido no seu mandamento maior, o mandamento do amor, e, também, cuja práxis está na vida e na morte do seu único filho. Deste modo, a *Carta a Albergati* celebra uma *scientia laudis*, celebrando, ao mesmo tempo, uma *scientia amoris* na qual o ser humano reconhece-se como imagem viva de Deus, recriando, nas suas relações com o outro (a partir da sua relação com Deus), a união entre *affectus* e *intellectus* numa práxis experimental, na qual reconhece a dependência necessária entre amor e conhecimento, na busca da perfeição da sua obra mais valiosa: a vida.

Apesar de esta grande celebração ser feita com todos os meios dos quais dispõe o ser humano, e, mesmo afirmando que os aspectos ontológico, antropológico, ético e, agora, acrescentamos, também epistemológico, se cruzam numa relação necessária entre amar e conhecer que deve culminar num louvor da obra de arte divina, o

²⁶Cf. «Sed homo habens a natura liberum arbitrium, ut deo libere per electionem sine coactione et necessitate oboediret et crederet, suo arbitrio abutens a se ipso dirigi voluit per viam scientiae. Voluit enim scire et non credere, excutiens oboedientiam et innocentiam prodens suo se submisit consilio. Ad terram igitur, unde venit homo et a qua in hortum deliciarum innocens translatus fuit a deo, reversus reperit se deceptum. Nam dum ad visionem gloriae dei, quae praestat immortalitatem, in scientia proficiendo se perventurum speraret, in mortem et in cinerem unde erat reversus est». NIKOLAUS VON KUES. *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel... op. cit.*, p. 36.

²⁷ Cf. J. M. ANDRÉ. “Conocer es dialogar: las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa”. In: MACHETTA, J; D’AMICO, C. (Eds.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, pp. 15-38, 2005.

estatuto das instâncias do *affectus* e do *intellectus* ainda provoca posicionamentos diversos por parte dos estudiosos cusanos²⁸. Mesmo assim, aqueles que têm uma leitura mais intelectualista não só desta Carta, mas também das outras que não abordamos aqui, não deixam de mostrar a importância do *affectus* na reflexão de uma teologia mística por parte de Nicolau de Cusa. Para concluir, não podemos negar, apoiando-nos no texto aqui abordado, o lugar eminente que o bispo de Brixen dá ao intelecto no movimento dos homens para Deus; todavia, também não podemos deixar de perceber a importância dada ao afeto neste mesmo movimento. Todas as citações que fizemos não nos permitem pensar a prioridade de uma instância sobre a outra²⁹, ao contrário, só nos autoriza a admitir uma relação intrínseca e interdependente entre *affectus* e *intellectus* ou entre amor e conhecimento. Neste direcionamento, talvez, possamos concluir este texto fazendo nossas as palavras de Beierwaltes quando escreve:

²⁸ Referimo-nos aqui, tão somente, às Cartas que pertencem ao grupo de Tegernsee e a *Carta a Albergati*. Quanto ao estatuto do *affectus* e do *intellectus*, Hopkins, por exemplo, afirma: «In mystical theology, he answered in a manner reminiscent of Gerson, knowledge must accompany love [...] This judging, or deeming, is the intellectual. Or “cognitive” component that is necessary for love». J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa’s – dialectical mysticism*. Text, translation and interpretative study of *De visione dei*, Minneapolis, Banning Press, 1996., p.16. Cuozzo, por sua vez, assegura que: «*Fides ed intellectus*, amore e conoscenza, teologia mistica e ricerca filosofia si richiamano tra loro indefinitamente, essendo l’una condizione e presupposto dell’altra [...]». G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*. Torino, Trauben, 2002, p. 267. Hoye, apesar de dedicar algumas páginas do seu livro à intelectualidade da teologia mística, alega, logo depois de dizer que o princípio agustiniano («daß man nicht lieben kann, was man über haupt nicht kennt») é várias vezes citado por Nicolau de Cusa: «Es versteht sich von selbst, daß damit die Liebe keineswegs abgelehnt werden sollte; beide gehören zusammen. „Es gibt keine Liebe des Guten ohne jede Erkenntnis des Guten; und es gibt keine Erkenntnis ohne Liebe“». W. J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2004, pp. 46-47. Por sua vez, C. D’AMICO, «Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la *Teología Mística* de Dionisio Areopagita». In: L. A. de BONI e R. PICH, (Orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, pp. 731-743, p. 743, assevera: «...el pensamiento cusano, inscripto definitivamente en la tradición neoplatónica, encuentra una misma intuición en la teología mística de Dionisio y en su docta ignorancia entendiendo a ambas como vías de acceso intelectual y no afectivo». Por outro lado, um maior equilíbrio entre *affectus* e *intellectus* pode ser encontrado no estudo de H. BENZ, *Individualität und Subjektivität – Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*. Münster, Aschendorff Verlag, 1999, especificamente o § 2 do Cap. 3, pp. 317-345.

²⁹ Klaus Kremer, num estudo intitulado *Das kognitive und affective Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, assevera um a priori cognitivo na ética cusana (Kap. 2: kognitive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen), mas não afirma com a mesma segurança haver um a priori afetivo (Kap. 3: gibt es auch ein affectives Apriori bei der Erfassung des Sittlichen?). Mesmo assim, o tom inconclusivo com o qual encerra seu estudo, deixa em aberto tal hipótese e, assim, pensamos que o caminho para tal investigação não está fechado, embora este não seja o nosso objetivo aqui. Vejamos as palavras finais do texto de Kremer: «Die Frage schließlich, ob Cusanus parallel zum kognitiven Apriori bei der Erfassung des Sittlichen auch mit einem affectiven Apriori operiert, muß ich nach den vorliegenden Erkenntnissen doch mit einem Nein beantworten. Ich kann bisher keinen Beleg dafür anführen. Die bei der Konzeption dieses Symposiums im Herbst 1996 sich für mich als höchstwahrscheinlich herauskristallisierende Vorstellung, Cusanus setzte bei der Erkenntnis des Sittlichen nicht nur einen kognitiven, sondern zugleich auch einen affectiven »Vorbegriff« ein, hat sich bei der Ausarbeitung dieses Referates nicht (oder soll ich sagen: noch nicht) verifizieren lassen». (KREMER, 2000:138), grifo nosso.

Em relação à pergunta pela contribuição do Cusano ao debate acerca do conceito correto de uma *theologia mystica*, há que ser consciente de que o acordo conceitual sobre os traços fundamentais do in-finito, tal como o Cusano o realiza, está enlaçado ou tem que estar enlaçado de modo objetivamente inseparável com a inclinação amorosa e com a união com este in-finito mesmo, na medida em que a “mística” queira considerar-se como a possibilidade suprema (*apex theoriae!*) de todas as forças do homem e, portanto, da unidade consciente de suas capacidades e necessidades (*desideria*) intelectuais e afetivas.³⁰

Todas as forças humanas, portanto, unem-se ao louvor celebrado na *Carta a Albergati* pela conjugação da *scientia laudis* com a *scientia amoris*, expressando-se, nessa união, também uma ética da participação³¹, 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 nosso intelecto, por outro lado, louvamos aquilo que amamos e quanto maior for o nosso amor, mais louvamos Deus e mais somos convertidos a este que é amor e virtude. O próprio texto da Carta diz que se amamos as virtudes imortais amamos Deus e participamos da divindade. De tal maneira, estamos convencidos que 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 encontremos aquele louvor de forma tão explícita como ocorre nesta Carta. De toda forma, ao passarmos, aqui, do louvor à virtude, entramos, naturalmente, numa outra via de investigação do pensamento cusano e que não abordamos explicitamente neste artigo, a ideia de uma ética do amor.

Autora convidada, artigo recebido em 10/11/2011

³⁰ BEIERWALTES, W. «Elementos místicos en el pensamiento del Cusano». In: IDEM, *Cusanus-Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. A. Ciria, Pamplona: Eunsa, 2005, p. 277.

³¹ Assim também parece pensar Casarella quando escreve: «En resumen, la ética de *scientia laudis* es una ética de participación de una imagen que es y debe ser autoconsciente de su capacidad de ser imagen. Por su existencia el hombre participa en la alabanza y amor que Dios es. Elemento de concordia, o sea, la representación de armonía entre la imagen y el ejemplar no es sólo una posibilidad abstracta sino una *tarea*. La expresividad de la imagen es aún más visible en el uso de su libertad de asimilar las virtudes del Absoluto. No hay armonía en el mundo, en la vida práctica, o tampoco en la sociedad sin su creación activa por el hombre microcosmo». (CASARELLA, P. – «*Sacra ignorantia*: sobre la doxología filosófica del Cusano». In: J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Coords.), *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Tomo I (Actas do Congresso Internacional em Coimbra e Salamanca, de 5 a 9 de novembro de 2001, Coimbra), Faculdade de Letras, 2001, p. 63.).