
ARTIGO

*A teologia mística de Nicolau de Cusa:
discussões sobre a idéia de Absoluto na tradição cristã*

Cláudio Monteiro Duarte

Este artigo pretende discutir alguns aspectos da tradição mística cristã, mormente as várias concepções da idéia de Absoluto em alguns expoentes daquela tradição, centrando-se na obra do teólogo do século XV Nicolau de Cusa. Para tal, além da discussão dos autores ocidentais, serão feitos alguns paralelos com a tradição budista. Trataremos o fenômeno religioso em seus próprios termos, ou seja, respeitando-o como visões de mundo válidas e coerentes, portadoras de razão e potencial explicativo do mundo, não apenas como manifestações "de época", fruto das contingências sociais e econômicas. Antes as veremos como facetas fundamentais e duradouras da cultura humana, contribuindo para organizar coletividades durante séculos, fonte de uma visão sacralizada da vida. Um fenômeno que responde, a nosso ver, a necessidades profundas do espírito humano, encontrando-se enraizada na psique humana, tal como defendem autores do porte de Mircea Eliade e C. G. Jung.

Mas, pela maioria dos cientistas sociais, os fenômenos religiosos são considerados irracionais e indignos de atenção, a não ser como ilustração de instâncias supostamente mais profundas e reais, como as estruturas econômicas ou sociais. Podemos encontrar um bom exemplo desse tratamento num livro do historiador francês Alain Guerreau sobre o feudalismo. No final desse livro, o autor descreve um curioso templo situado num lugarejo da Península Ibérica. Reproduzo aqui sua descrição, que, ainda que longa, será de grande interesse:

"A uns sessenta quilômetros a sudoeste de Soria, na extremidade oriental do planalto de Castela-a-Nova, na sinuosidade de um pequeno vale seco perpendicular ao rio Escalote, afluente meridional do Douro, no meio de uma paisagem descarnada e

violentamente colorida pelos estratos sedimentares matizados e escavados em ravinas, ergue-se uma pequena construção cúbica de aspecto quase anódino: O eremitério de San Baudelio de Berlanga (Jaques Fontaine, *L'art préroman hispanique: l'art mozarabe*, 1977, pp. 227-246, tábuas 86-94). A sua descrição interna é difícil. A parte principal do edifício, na qual se penetra por uma única porta no lado norte, é mais ou menos quadrada (7,5 x 8,5 m); no seu centro, um grande pilar termina por um feixe em forma de palmeira, cujos ramos recobrem o quadrado; à direita, quando se entra, ou seja, no fundo do edifício, ocupando metade do quadrado e ligado ao pilar central, ergue-se até um terço da altura interior uma espécie de 'minimesquita', sustentando uma tribuna à qual se chega por uma pequena escada; sobre esta tribuna, ligada ainda ao pilar central, levanta-se uma espécie de pequena cabina de pedra; no alto do pilar, entre os 'ramos da palmeira', está disposto um outro pequeno recanto, também ele sobrepujado por uma minicúpula de estilo muçulmano. A leste do cubo principal abre-se uma pequena ábside muito levemente sobreelevada, e também ela mais ou menos cúbica. Finalmente, no muro oriental do edifício, do lado oposto à porta e sob a 'minimesquita', uma abertura bastante baixa dá acesso a uma gruta (a igreja está construída numa encosta) composta por várias pequenas salas sucessivas talhadas na rocha. No seu todo, este conjunto está dividido, no plano, em três partes: a gruta, o quadrado e a ábside; na vertical, igualmente em três partes: o nível do solo, a tribuna, o pequeno pavilhão no topo do pilar. Vê-se, portanto, que este edifício, apesar das suas dimensões minúsculas, é de uma complexidade muito estranha; a isto junta-se um conjunto de frescos igualmente muito estranho e que renuncio a descrever (vê-se lá um camelo, um elefante, santos, etc.). J. Fontaine escreve: 'Franqueada a dupla porta de curva mourisca, sai-se deste deserto pedregoso para entrar nos fantasmas de uma arquitetura de sonho. A miragem está aqui no interior, como convém a esta morada mística dos descendentes espirituais de Santo Antão. Desde há muito tempo, a singularidade das estruturas internas deste edifício intrigou e desconcertou mesmo os arqueólogos que tentaram explicá-lo. (...) (Pp. 238-239.) O edifício foi, pois, provavelmente concebido e realizado para servir de terreno de 'percurso místico' (...). A

unicidade absoluta do edifício supõe ao mesmo tempo uma ousadia de imaginação e uma espécie de grupo de iniciação anacoretica igualmente único." ¹

Edifícios estranhos como este erguem-se por toda a cristandade. Encontramos várias igrejas na Etiópia que, como aquela, contêm grutas, e que estão mesmo ligadas por um complexo sistema de túneis e criptas. Esta parece ter sido uma prática comum do anacoretismo cristão. Talvez por conhecer esses outros exemplos o autor supra citado tenha proposto a seguinte interpretação desse tipo de prática:

"San Baudelio foi construído sem dúvida no século XI, no espaço incontrolado e perigoso que separava o reino cristão das terras muçulmanas. Se se admitir que a palmeira era aqui a imagem materializada da escada mística da terra até Deus, chega-se à conclusão de que nos confins do sistema, o cristianismo se mudava numa espécie de individualismo místico fechado sobre si mesmo e procurando abolir unicamente pelas suas forças a distância do homem até Deus." ²

É aqui que principiamos a discordar desse autor. Como ele, de antemão, nega a validade ou a realidade da experiência religiosa, chega à conclusão de que as experiências místicas cristãs da Idade Média – como as dos anacoretas – são tão somente manifestações de individualismo, sem relação necessária com o cristianismo enquanto tradição socialmente vivida. Tais manifestações, nessa concepção, surgiriam apenas nas brechas do "sistema", e estariam portanto sujeitas às contingências sociais das quais seriam unicamente as conseqüências.

Colocando de outro modo a questão, diríamos, fazendo coro com nomes como C.G. Jung, Mircea Eliade ou Joseph Campbell, que o *sagrado* é um elemento estrutural da consciência humana, e portanto consideramos a experiência religiosa real e possível – não apenas como uma experiência "subjetiva", o que equivale a dizer que é ilusão – mas como vivência subjetiva de algo objetivamente existente. Qual a razão de se estudar o fenômeno religioso para se

¹ GUERREAU, Alain. *O feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: Ed. 70, s/d. pp.: 255-256.

² *Op. cit.* pp.: 256.

chegar sempre ao mesmo resultado: "forma de rejeitar uma realidade sem perspectivas e sem projetos coletivos"; "instrumento de manutenção da ordem estabelecida" e outros chavões do gênero? Sociedades sem um senso do sagrado, como torna-se a nossa cada vez mais, são exceção, não a regra. Tal aspecto não tem melhorado nossa qualidade de vida, diria mesmo o contrário. Seria o caso de nos perguntarmos se é possível haver um projeto coletivo, ou manter uma identidade própria, em uma sociedade dessacralizada. O sagrado é um elemento estrutural da consciência, portanto necessário e objetivamente existente. O homem, em suma, é tão "*homo religiosus*" como "*homo economicus*" ou "*homo sapiens*".

Dito isto, devemos colocar que o autor supra citado, ao dizer que o misticismo cristão é tão somente uma demonstração de individualismo, esquece-se que toda religião permite diversos "níveis" de leitura, não constituindo jamais um sistema fechado e estático, mas um organismo sempre em desenvolvimento, como o são as coletividades onde ela existe. Podemos dar numerosos exemplos de interpretações, ou vivências, igualmente místicas, do cristianismo, e nem tão "individualistas", em ambientes mais próximos do coração da cristandade.

Assim, vemos surgir, na Europa do século XV, uma outra construção, não física, mas intelectual, apresentando da mesma forma uma interpretação bastante singular da doutrina cristã: a obra filosófica de Nicolau de Cusa, o qual não podemos dizer que se localizasse nos "confins do sistema", sabendo que o mesmo havia sido figura de relevo no Concílio de Basileia e representante do papa Eugênio IV em Constantinopla. No entanto, bebendo da tradição da teologia negativa³ de Pseudo-Dionísio, Escoto Erígena e Mestre Eckhart, bem como do neoplatonismo de Plotino e S. Agostinho, logra produzir uma obra que podemos reconhecer como uma das mais notáveis produções do pensamento místico cristão. Mas em que consiste esse pensamento?

³ Dá-se este nome a uma corrente na história da filosofia que sustenta a impossibilidade de conhecer a Deus por meios puramente racionais, pois o mesmo está além da compreensão humana; para compreendê-lo a negação teria mais valor que a afirmação.

Atravessando como uma costura a história do cristianismo, existe uma tradição mística que se manifesta de várias maneiras e apresenta diversas vertentes, mas que indubitavelmente constituem elos de uma cadeia viva. Tal tradição, porém, não se patenteia abertamente. Percorre caminhos tortuosos, toma contato com religiões orientais, mistura a filosofia grega e árabe com as Escrituras, une erudição rigorosa e devoção religiosa com o mesmo cuidado. Encontramo-la tanto nos meios intelectuais quanto nos populares. O que vem a ser o rosário, por exemplo, saído dos meios populares, senão um tratado de metafísica em forma de contas e cordão? Aliás, encontramos objetos deste gênero em outras grandes religiões, demonstrando as tendências comuns do espírito humano no que tange à especulação mística.

Obviamente, uma das fontes maiores daquela tradição é o próprio texto dos Evangelhos e do Novo Testamento. "A letra mata, o espírito vivifica", diz o apóstolo. Uma vez vencida a resistência moderna contra a religião e especialmente contra o cristianismo, torna-se fácil perceber a riqueza de tais textos e a abertura que eles contêm para múltiplas leituras.

Tentaremos apresentar portanto o que para nós constituem as linhas gerais dessa tradição, para depois assinalar a contribuição do pensador supra citado para a mesma.

O coração místico de todas as religiões aponta para o mesmo fim: a superação da limitada personalidade humana e a compreensão e vivência de uma realidade mais ampla, que chamaremos aqui, seguindo certa tradição da filosofia ocidental, de *Absoluto*. Mas o que é o Absoluto? Não temos espaço para uma discussão exaustiva deste conceito, mas digamos, em poucas palavras, que se trata da realidade última, além de qualquer compreensão racional, princípio transcendente da qual toda a realidade é manifestação. Aqui, entramos no âmbito da metafísica. A metafísica é a parte da filosofia que trata sobre *o que existe*, ou seja, qual é a coisa que, no real, tem verdadeira existência. "A metafísica é aquela parte da (filosofia) que se encaminha a decidir quem existe, ou seja, quem é o ser em si, o ser que não é em outro, que não é redutível a outro; e então os

demais seres serão seres nesse ser em si."⁴ Tomemos, como exemplo, a metafísica de Aristóteles. Este filósofo, em sua grandiosa construção metafísica, chega à conclusão de que tudo quanto existe é *contingente*, ou seja, não é necessário, que poderia existir como não existir. "Mas se há uma existência e essa existência não é necessária, então essa existência supõe que foi produzida por outra coisa existente, tem seu fundamento em outra. (Mas sabemos que algo existe, o que nos leva à) absoluta necessidade de admitir uma existência que não tenha seu fundamento em outra, mas que seja ela, por si mesma, necessária, absolutamente necessária."⁵ Aristóteles chama essa existência absoluta de *Deus* (*theos*, em grego, motor), e a explicação do filósofo constitui uma boa maneira para definir o Absoluto, essa existência necessária para que tudo o mais exista. Assim como as folhas da árvore não existem em si, mas na árvore; assim como as peças de um quebra-cabeças não existem em si, mas no quebra-cabeças, assim também tudo quanto existe, incluindo nós, não existem em si, mas em outro, em Deus, nessa existência originária e não contingente. Pois bem: cada religião compreende esse Absoluto de uma forma e lhe dá um nome. O cristianismo herdou a concepção judaica do Absoluto como um ser supremo e o nome que Aristóteles lhe deu. Na verdade, qualquer caracterização que se fizer do Absoluto, seja como ser ou como qualquer outra coisa, é no fundo inadequada, pois o mesmo está além da compreensão racional, sendo portanto incognoscível. Mas imaginá-lo como um ser não impede que se lhe possa imaginar, e muito menos que se lhe perceba e vivencie.

Isso posto, podemos agora dizer que o cristianismo, como de resto todas as religiões, tem como objetivo ser um guia para a união do homem com esta realidade maior; união que representa o fim último do ser humano, seu repouso supremo, visto ser o Absoluto o fundamento da toda existência. Para isso, contudo, é indispensável a superação da personalidade individual histórica e transitória: idéias, desejos e preconceitos temporais – tudo que na alma humana é nada, exterioridade ou dessemelhança em relação ao Absoluto - aquilo, em

⁴ MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 62.

⁵ *Op. cit.*, p. 99.

suma, que costuma ser denominado de *ego* (que não significa aqui o mesmo que o conceito de ego da psicanálise). Como superar esse ego? O processo é longo e envolve, obviamente, um difícil aprendizado. No cristianismo, isto é denominado de *salvação*, ou o processo de libertação da prisão do ego e de identificação com o intelecto transcendente, o Verbo, "que se fez carne e habitou entre nós".⁶ Este intelecto, portanto, não deve ser entendido como a razão, mas como algo além da mesma e capaz de perceber o Absoluto; em última análise, como própria presença deste. O ser humano seria, então, a própria imagem da Divindade, sendo o seu Verbo (seu pensamento, sua sabedoria, seu sopro) a parte mais íntima de nós. No fundo de nosso ego ilusório, estaria o *Logos* transcendente: "a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a compreenderam".⁷ Assim como Cristo veio iluminar o mundo, o intelecto ilumina as trevas da personalidade humana, como manifestação do Absoluto que é. Cristo representa, para o cristianismo, a manifestação externa e objetiva, por isso "revelação", de uma realidade transcendente, que está presente tanto no interior quanto no exterior do homem. Ele é o *universal*, a imagem do homem primordial, o "filho do homem" por excelência, ou como o homem seria se não possuísse "ego", ou, o que dá no mesmo, como ele seria *antes da queda*. Para que o processo de libertação aconteça, é necessário renunciar à própria personalidade, ao ego, e identificar-se com Cristo, que é aquele que "não procura a sua vontade, mas a vontade daquele que o enviou."⁸

Diz Goethe: quem língua estrangeira não conhece, nada conhece de sua própria língua. Nessa ótica, para melhor compreender o cristianismo, vamos analisar o budismo, com o qual aquele tem não poucas afinidades. O budismo defende que a realidade é baseada na "*originação dependente*", expressão que significa que todas as coisas são interligadas e interdependentes, e que as ações de cada pequeno ser influenciam o todo. A doutrina de Buda também ensina que *a vida é sofrimento* - é a primeira das quatro nobres verdades. E esse sofrimento é causado pela ignorância da lei da originação dependente, pela ilusão de que alguma coisa existe por si mesma,

⁶ Jo 1:14.

⁷ Jo 1:5.

⁸ Jo 5:30.

independente das outras. Com efeito, o "principal obstáculo que nos impede de atingir libertação e iluminação é o agarramento ao em si, uma concepção errônea, profundamente arraigada, sobre como as coisas existem."⁹ E a primeira e mais grave das ilusões em que caem os seres, ao acreditarem que algo existe por si, é acreditar em sua própria existência. As pessoas crêem que existem como algo firme, sólido, estabelecido. E isso gera o desejo - desejo de auto-afirmação, de vantagens materiais, de conforto, desejo de não sentir dor, etc. Daí o sofrimento, pois nunca estaremos plenamente satisfeitos e sempre nos faltará algo daquilo que queremos.

O objetivo supremo para o budismo, portanto, é a superação desta ilusão da própria existência e da existência de qualquer outra coisa, superação essa que proporciona a libertação do "*samsara*", a roda da vida, o ciclo das reencarnações. O que nos mantém presos ao *samsara* e ao sofrimento é o desejo, fruto da dita ilusão. Libertos do *samsara*, atingimos o "*nirvana*", que é a percepção do caráter último de todos os fenômenos: a *vacuidade*. O ocidental tende a entender o *nirvana* como mero aniquilamento, letargia, o que é um entendimento errôneo do budismo.

"Todos os fenômenos existem à guisa de convenção; nada é inerentemente existente. Isto se aplica à mente, a Buddha e, até, à vacuidade em si; tudo é meramente imputado pela mente. (...) Deste modo, podemos entender a vacuidade de todos os fenômenos."¹⁰ Vemos então que, para o budismo, o desejo por coisas que não existem de fato alimenta a permanência no *samsara*, a existência cíclica, onde estamos presos por uma ilusão de nossa própria mente. Superar a ilusão do em si — e do ego — é libertar-se do *samsara*, é unir-se ao Absoluto, o vazio universal: é estar no *nirvana*, é tornar-se um Buda, um estado em que não mais se está preso à existência própria, mas em que a vida é apenas um fluxo contínuo no Absoluto:

"A dor existe, mas ninguém está aflito.
Não existe agente, mas é um fato a atividade.
O *nirvana* é, não há porém sujeito *nirvanado*.

⁹ GESHE Kelsang Gyatso. *Manual de meditação*. São Paulo: Ed. Tharpa Brasil, Centro budista Mahabodhi, 1995, p. 25.

¹⁰ *Op. cit.* p. 124.

Existe o caminho, mas ninguém envereda por ele."¹¹

"Se alguém quiser me seguir, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz, e siga-me."¹² Se Buda diz que a vida é sofrimento, Jesus diz que é necessário aceitar a cruz para segui-lo. É o mesmo que dizer que a cruz é inevitável, o que ele demonstrou em sua morte ritual na cruz. Mas Jesus não está preso ao desejo de viver, por isso transcende a morte e a vida. Este é o sentido profundo da ressurreição: a entrada em uma vida superior, reservada a quem renuncia a si mesmo e aceita a cruz, superando-a. A morte na cruz é a morte do ego humano, é a imersão no Absoluto, a entrada no Reino de Deus - equivalente cristão da liberdade expressa no termo budista "nirvana". No mundo, o intelecto transcendente — o Verbo — está crucificado, tanto subjetivamente — nos corações — como objetivamente: Cristo na cruz. Mas a renúncia à própria vida — a crucificação do ego exemplificada por Jesus — conduz à ressurreição, à vitória sobre a morte. Opera-se uma inversão.

O mergulho no Absoluto, porém, implica o reconhecimento de pertencer a algo maior. Da mesma forma que, para libertar-se do samsara, é necessário o reconhecimento da falta de existência inerente de si mesmo. Para isso é necessário humildade. Por isso são "bem-aventurados os pobres em espírito, pois deles é o Reino dos Céus."¹³ O fruto da renúncia de si mesmo, porém, é a paz interior, a felicidade da liberdade de estar além da morte e do nascimento. Isto é *viver em Cristo*, equivalente cristão de tornar-se um Buda. Como Paulo de Tarso diz: "vivo, mas não sou mais eu, é Cristo que vive em mim."¹⁴ Ou seja, é o intelecto transcendente e universal que vive em mim.

Exposta em linhas gerais o que entendemos pelo pensamento místico cristão, podemos voltar a Nicolau de Cusa. Mas para dele falar, é indispensável antes situá-lo na longa tradição da *teologia negativa*, que é o nome que se deu a uma corrente na história da

¹¹ KAJIYA, Carlos. Budismo: história e doutrina. In: *I ciclo de estudos da religião*. UFOP, ICHS, Laboratório de História, Núcleo de estudos da religião, s/d, p. 38.

¹² Mt 16:24.

¹³ Mt 5:3.

¹⁴ Gl 2:20.

filosofia, que abrange alguns dos maiores teólogos da Idade Média. Em termos superficiais, a "teologia negativa postula que Deus é invisível, incognoscível e não pode ser nomeado."¹⁵ Deus está além de qualquer saber e qualquer compreensão, sendo inadequado defini-lo de qualquer maneira. É possível, no entanto, experienciá-lo, pois é para isso que ele se comunica aos homens através das Escrituras e dos seres da criação. Por outro lado, é impossível descrever essa experiência, em vista da limitação da linguagem humana, que não possui termos apropriados para a infinidade do Absoluto. E essa corrente é uma das costuras, de que já falei antes, mais fortes de transmissão (e, por conseguinte, de renovação) da tradição mística cristã. O próprio Pseudo-Dionísio, um de seus mais antigos representantes, denomina sua principal obra de "Teologia Mística", expressão que também será usada por Nicolau de Cusa para designar as suas especulações.

Personagem misterioso, Pseudo-Dionísio era, na Idade Média, identificado com Dionísio, o Areopagita, ateniense convertido por Paulo de Tarso quando de sua passagem por aquela cidade. Acredita-se hoje que sua obra data do fim do século V ou princípio do VI. O Pseudo-Dionísio influenciará notavelmente a filosofia da Idade Média, legando-a alguns temas de vital importância, como a noção de *êxtase* (pedra de toque do misticismo) e a própria noção básica da teologia negativa, a saber, que para se falar de Deus a negação é superior à afirmação. Um pequeno trecho do primeiro capítulo da "Teologia Mística", em forma de prece, bastará para percebermos o alcance de suas idéias e o esforço de linguagem feito para exprimir o inexprimível, o que resulta num discurso altamente hiperbólico: "Trindade supra-essencial e mais que divina e mais que boa (...), conduza-nos não apenas além de qualquer luz, mas inclusive além do desconhecimento até o cimo mais elevado das Escrituras místicas. (...) A Treva (isto é, Deus) mais que luminosa do Silêncio (...) (esta Treva) brilha da luz mais brilhante no seio da mais negra escuridão, (...) (ela) enche de esplendores mais

¹⁵ BERNADET, Jean-Claude. A sedução da teologia negativa. In: *Folha de S.Paulo*. 20 de julho de 1997.

belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos (...)"¹⁶ Vê-se que Deus é o completo desconhecido, além da luz e das trevas, além mesmo da bondade, além do ser e do não-ser. É esse tipo de elaboração mística e teológica que os autores da teologia negativa levam a efeito. Tal visão assemelha-se sobremaneira com a concepção budista da vacuidade que constitui o cerne de toda a realidade, a qual em si não possui existência inerente; nem mesmo, como vimos, a própria vacuidade. Este vazio abissal é, também para os budistas, impossível de descrever, e também eles se calam.

Outro grande nome nesta tradição é Mestre Eckhart, pregador turíngio do século XIV (c. 1260-1328). Eckhart defende o primado do intelecto sobre a vontade. Deus está além da bondade e mesmo do ser. Afirma que Deus está tão acima do ser como o anjo mais elevado está acima da mosca, e que só é possível conhecê-lo através do intelecto, que é justamente o templo da presença de Deus no homem e ponto de ligação entre o criado e o incriado. Nas suas palavras: "A vontade só atinge Deus sob a aparência da bondade, mas o intelecto discerne-o nu, tal como ele é, destituído da bondade e do ser. A bondade é uma veste sob a qual Deus se esconde. (...) O ser é apenas o pátio (sic) exterior (Vorburge), o vestíbulo de Deus, onde ele habita comunicando-se a todas as coisas, enquanto o intelecto (Vernünftlichkeit) é o templo onde Deus permanece, só, no esplendor da sua santidade."¹⁷

A influência da obra de Eckhart, apesar de indireta e limitada, foi longa. Um dos que foram por ele influenciados foi justamente Nicolau de Cusa (1401-1464), nascido em Cusa, na região de Mosela, atual Alemanha. Exerceu as funções de bispo de Bressanone, cardeal da Cúria Romana, e Vigário Geral do Estado Pontifício em 1458, além de representar o papa Eugênio IV em Constantinopla, numa missão diplomática. Produziu uma vasta obra, na qual se destaca *De docta ignorantia* (Da douta ignorância), que trata justamente do limite onde a razão esbarra no infinito. O único caminho para compreender o incompreensível é mergulhar nas trevas

¹⁶ "Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Areopagyte". Paris: Aubier, 1995. Traduzido e citado por Jean-Claude Bernadet. *Op. cit.*

¹⁷ Citado por JEAUNEAU, Édouard. *A filosofia medieval*. Lisboa: Ed. 70, s/d, pp. 97-98.

onde o intelecto se silencia, deixando entrever a infinidade incompreensível, que parece ao intelecto impossível e, no entanto, é a necessidade absoluta:

"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, no entanto, 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.

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 se 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 e a ignorância, senão 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."¹⁸

Esta citação um pouco longa serve, no entanto, para exemplificar perfeitamente o que Cusa entende por douta ignorância, e mostra, em poucas palavras, os temas fundamentais de sua obra. Tal obra se insere na tradição da teologia negativa por propor a "compreensão" de Deus como infinidade absoluta, incompreensível e inominável, e ao mesmo tempo filia-se à teologia mística do Pseudo-Dionísio através do primado dado à *experiência*. Há em seu desenvolvimento conceitual um apelo à experiência interior, projetando o leitor para uma mística especulativa que une o rigor conceitual ao arrebatamento religioso. Seu livro *De visione Dei* (A visão de Deus) é, em grande parte, escrito em forma de oração.

¹⁸ NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, pp. 179-180.

Sentimos como se a infinidade incompreensível de Deus fosse uma fonte de alegria para o autor. Numa passagem ele chega a escrever que, para o intelecto, "o inteligível que ele conhece não o sacia, nem o sacia o inteligível que ele não conhece totalmente. Mas o inteligível que ele conhece como sendo tão inteligível que nunca possa ser plenamente entendido, só este o pode saciar."¹⁹ E Deus é a inteligibilidade absoluta, de tal modo que resulta ser infinitamente incompreensível.

Nicolau de Cusa propõe, outrossim, uma interessante concepção dialética de Deus, por isso dizem ter ele influenciado Hegel. Com efeito, para Cusa, Deus é a *coincidência dos opostos*, e aqui vemos o eco da metafísica de Aristóteles, que concebe a Deus como pensamento, e pensamento que tem como único objeto o próprio pensamento, visto que Ele é a única coisa que existe. Quando se diz, portanto, que Deus cria, diz-se que d'Ele saíram todas as coisas, e que elas existem n'Ele; *são* porque Ele *é*. Mas, então, pode-se dizer também que Deus é criado, pois o que Ele cria não é diferente d'Ele mesmo. Chega-se então à conclusão de que Deus cria e ao mesmo tempo é criado; Ele é a coincidência dos opostos. Mais ainda: Ele está além dessa coincidência; por ser absoluto e infinito, não cria nem é criado.

Por outro lado, Deus é a *oposição dos opostos*. Sendo o fim de tudo, Deus é também o fim de si mesmo. Sendo o fim de tudo o que é finito, Ele é infinito, e portanto 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, na qual a contradição é sem contradição, que Deus é a oposição dos opostos, mas sem oposição."²⁰ E mais: por ser a absoluta simplicidade e unidade, Deus está além da oposição, é mesmo a própria origem da oposição. Com efeito, os opostos "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. Neste último

¹⁹ *Op. cit.*, p. 196.

²⁰ ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *Op. cit.* p. 121.

sentido, Deus, como *oppositio oppositorum*, é a identidade originária que, longe de se opor à diferença, a funda e ao mesmo tempo a supera."²¹ Deus está, assim, além da coincidência e da oposição, não está sujeito ao princípio da não contradição, e não pode ser alcançado pelo pensamento racional, mas apenas pelo intelecto "que sabe fechar os olhos", no dizer do Pseudo-Dionísio.

Tais concepções dos "teólogos negativos" pode cheirar a ateísmo para o leitor ocidental de hoje, acostumado que está a um pensamento por demais substancialista, onde aquilo que não tem substância, que não pode ser definido nem compreendido a não ser no silêncio e que está além do ser e do não-ser simplesmente não existe. Que dizer então do budismo e sua vacuidade originária? Mas não podemos confundir este "nada" com o simples nada. Uma das limitações da mentalidade ocidental é justamente não conseguir conceber uma existência que seja, não substância, mas fluxo contínuo. E é de algo semelhante que falam esses místicos. "O vento sopra onde quer, e tu ouves a sua voz, mas não sabes nem de onde vem, nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasceu do Espírito"²², diz Jesus.

Apesar de pertencer à tradição da teologia negativa, Nicolau de Cusa demarca-se da radicalidade de Mestre Eckhart, que rejeita peremptoriamente a concepção de Deus como ser. No *De visione Dei* sobressai uma linguagem mística e religiosa, e ao mesmo tempo uma densidade especulativa na qual reencontramos fecundas tendências da tradição cristã, como por exemplo, o neoplatonismo cristão, a teologia dionisíaca e o tomismo. "(...É) um discurso filosófico gerado no silêncio para que remete o discurso místico. (...E) um discurso dialógico. Metafisicamente dialógico. Nele, o Deus dos filósofos não perde a pessoalidade que caracteriza o Deus bíblico, o Deus da religião."²³

Percebemos, nestas interessantes figuras da filosofia ocidental, paralelos com a concepção budista da vacuidade como princípio originário dos fenômenos. E não se deve confundir a vacuidade com o nada. Trata-se antes de ausência de existência

²¹ *Op. cit.* p. 122.

²² Jo 3:8.

²³ *Op. cit.* p. 130.

inerente. O que mostra, a nosso ver, que por detrás das formas particulares que tomam as tradições religiosas nas diversas culturas tradicionais, apesar de não serem redutíveis umas às outras por representarem mundos diversos, não são na realidade diferentes, uma vez que se trata sempre de representar, de uma forma ou de outra, o Absoluto que fundamenta a existência, por detrás dos acontecimentos cotidianos.

Para concluir este artigo, necessariamente reduzido, diríamos que essas incursões pelas diversas concepções de Deus na filosofia cristã e pelas idéias básicas do budismo bastam para mostrar o quanto estamos errados ao ler univocamente uma forma religiosa. Lembremo-nos da igreja descrita na citação que abre este trabalho. Uma construção como aquela fornece muito mais pistas de intercâmbios com outras culturas, aberturas de pensamento e releituras da tradição do que normalmente imaginamos. Encontramos, ao contrário do que pensa aquele historiador, elaborações religiosas extremamente novas, fecundas e singulares nos centros ativos da cristandade. E em igrejas ermas como a de San Baudelio podem haver resquícios de tradições antigas, cristalizações de projetos coletivos há muito elaborados, que são no entanto invisíveis para o pesquisador. Múltiplos níveis de leitura, como já dissemos, se escondem nas tradições religiosas. Não devemos nos deixar enganar pela aparente rigidez das doutrinas oficiais. Mesmo elas mudam. Seu enrijecimento é na verdade um reflexo da tendência humana em simplificar as coisas em demasia e empobrecer as tradições mais fluidas e vivas.

BIBLIOGRAFIA

- A BÍBLIA*. Tradução ecumênica. São Paulo: Loyola e Paulinas, 1996.
- BERNADET, Jean-Claude. A sedução da teologia negativa. In: *Folha de S. Paulo*. Caderno Mais! São Paulo: 20 de julho de 1997.
- GESHE Kelsang Gyatso. *Manual de meditação*. São Paulo: Tharpa Brasil, Centro budista Mahabodhi, 1995.
- JEAUNEAU, Édouard. *A filosofia medieval*. Lisboa: Ed. 70, s/d.

-
- KAJIYA, Carlos. Budismo: história e doutrina. In: *III ciclo de estudos da religião*. UFOP, ICHS, Laboratório de História, Núcleo de Estudos da Religião.
- MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Tradução e introdução: João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.