

A METÁFORA DO OLHAR EM NICOLAU DE CUSA

Maria Simone Cabral Marinho*

SÍNTESE – A autora oferece as linhas gerais da obra *De visione* de Nicolau de Cusa, expondo a sua metáfora da visão. Nesta metáfora, é possível ver um tema importante do pensamento de Nicolau de Cusa, a saber, o modo como Deus se relaciona para com as suas criaturas e o modo como as suas criaturas se relacionam com ele, em diferentes modos de ver. A metáfora da visão toca também a natureza dos seres humanos, destinado a uma sensação privilegiada, a visão de Deus.
PALAVRAS-CHAVE – O *De visione Dei* de Nicolau de Cusa. A metáfora da visão. A relação de Deus com o ser humano. Visão como uma sensação especial na filosofia grega e medieval.

ABSTRACT – The author gives the outlines of Nicholas of Cusa's work *De visione Dei*, exposing his metaphor of the sight. In this metaphor it is possible to see an important theme of Nicholas of Cusa's thought, namely the way God relates to his creatures and the way his creatures relate to him: in different ways of seeing. The metaphor of the sight touches also the nature of human beings, destined to a privileged sensation, the vision of God.

KEY WORDS – Nicholas of Cusa's work *De visione Dei*. Metaphor of the sight. God's relation to human being. Sight as a special sensation in Greek and Medieval philosophy.

*"O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê
Nem ver quando se pensa".*

Alberto Caeiro

Dentre todos os sentidos, o olhar, ao longo da História da Filosofia, talvez tenha sido o mais discutido, o mais estudado, o mais condenado, o mais exaltado, o mais privilegiado. Desde a origem da Filosofia até os nossos dias, a questão do olhar tem sido uma questão primeira e importante. Por isso, Permitimo-nos, fazer uma breve digressão sobre o olhar, antes de mirarmos a Filosofia cusana.

Platão, na conhecida alegoria da caverna, expõe a operação do olhar, como afastamento necessário do sensível e aproximação mediatizada das idéias. Em *O Timeu* – cujas partes chegaram à Idade Média na versão de Calcídio – no que toca à formação do homem, está posto em 45b *"Os primeiros órgãos que eles (deu-*

* UEPB/Brasil.

VERITAS	Porto Alegre	v. 48	n. 3	Setembro 2003	p. 455-460
---------	--------------	-------	------	---------------	------------

ses) fabricaram, foram os olhos portadores de luz". Num outro diálogo (considerado apócrifo, por alguns estudiosos) – *Primeiro Alcibíades* – quando Sócrates discute com Alcibíades sobre o cuidado com a alma que significa o aperfeiçoamento de si mesmo, utiliza a metáfora do olhar. Em 133a-c Sócrates pergunta: "Que coisa haveremos de olhar para que vejamos a nós mesmos?" A resposta de Alcibíades é o espelho, a de Sócrates, os olhos; e remetendo à visão, conclui: "Essa parte é realmente divina e quem a olha descobre o sobre-humano, o divino, e, assim conhece melhor a si mesmo (...) Olhando a divindade, nos servimos do melhor e nele nos vendo, conhecemo-nos melhor(...)".

Aristóteles, por sua vez, abre a *Metafísica* afirmando que todos os homens, por natureza, desejam conhecer e que a prova disso é o prazer causado pelas sensações. Dentre estas, o prazer causado pelas sensações visuais é o mais importante. Também para Plotino, o olhar ocupa um lugar eminente, desde o seu primeiro tratado – *Sobre o Belo* – onde é afirmado que o "O Belo dirige-se principalmente à visão"; até a união mística com o Uno, onde o filósofo pagão diz em VI 9, 11: 4-6: "Havendo sido, pois, o vidente e o que ele via, não duas coisas, senão uma (não como quem vê, senão como quem se une), se este quer recordar aquela união, conserva dela imagens em si mesmo".

Importante no que toca ao conhecimento, por Aristóteles; elevado à categoria de divino por Platão e Plotino; "rebaixado" à tentação por Agostinho (conforme relato no Livro X das *Confissões*), tentação medonha, uma vez que usamos o termo olhar para designar outros sentidos e outras tentações; tanto que as *Sagradas Escrituras* chamarão o conjunto de experiências que nos vêm pelos sentidos de *concupiscência dos olhos* (*Sagradas Escrituras* apud Agostinho, 1994: p. 289); retomado, nesta mesma direção por Antônio Vieira que declarava que nos olhos estão compreendidos todos os sentidos. Por fim, infernais, sob a ótica de Sartre, já que o olhar do outro, no dizer do filósofo francês, sempre me coisifica. Deste modo, entre a carne e o espírito, entre o divino e o humano, entre o conhecimento e o deleite, entre a contemplação e a coisificação, o olhar oscila entre dois pólos: criador e criatura. Esta oscilação, expressa nas suas diferentes formas, como demonstramos muito brevemente, receberá em Nicolau de Cusa, uma atenção especial, ao ponto de o cardeal alemão dedicar uma de suas obras à reflexão sobre o olhar. Referimo-nos ao livro *A visão de Deus* e, a partir de agora, fixaremos o nosso olhar sobre a referida obra.

No início do *De visione Dei*, Nicolau de Cusa coloca-nos diante de um ícone do olhar divino e convida-nos a uma experiencição – inicialmente cercada pela reflexão metafórica – da contemplação mística. Trabalhando com a metáfora do olhar, o Cusano nos põe diante do olhar do criador e do olhar da criatura. O olhar, nesse sentido, é não só uma forma de ver o outro, como também uma maneira de ser visto por outrem. O olhar divino é criador e amante. O olhar de Deus vê, cria e ama. Nas ações de ver, criar e amar é possível traçar uma relação entre a unidade do olhar criador e a multiplicidade do olhar da criatura. O próprio título da obra cusana já remete, de alguma forma, para essa relação. *A visão de Deus* ou *De visione Dei*,

pode e deve ser compreendida na sua duplicidade: é tanto a ação de Deus que vê, quanto a ação dos homens que vêem Deus. Ver e ser visto, eis o que implica o título da obra. No entanto, não se trata de uma relação entre atividade ou passividade, mas sim, de uma reciprocidade necessária entre o olhar do criador que tudo abraça e os olhares das criaturas que buscam, nas suas multiplicidades, aproximarem-se do abraço divino.

Em vários capítulos de *A visão de Deus*, é possível perceber a diferenciação que Nicolau de Cusa faz entre o criador e a criatura e conseqüentemente entre as ações de um e de outro. Logo no início de *A visão de Deus* – capítulo II – escreve o cardeal alemão:

Na verdade, o nosso olhar segue as paixões do órgão e do ânimo. Daí que alguém veja ora com amor e alegria e mais tarde com dor e com cólera, veja ora como criança, depois como adulto e a seguir dum modo grave e senil. Contudo o olhar desvinculado (*Absolutus*) de qualquer contração abraça simultaneamente e de uma só vez todos e cada um dos modos de ver como se fosse a medida mais adequada e o modelo mais verdadeiro de todos os olhares (1988: p. 140).

No capítulo VIII, nos diz o cusano, quando trata da imagem da leitura de um livro:

Quando abro um livro para ler, vejo, de modo confuso, toda a página. E se quero distinguir cada uma das letras, sílabas e palavras, é necessário voltar-me singular e seriadamente para cada uma das letras, não podendo ler senão sucessivamente uma letra depois de outra, uma palavra depois de outra, e um passo depois de outro passo. Mas tu, Senhor, vês simultaneamente toda a página e lês sem qualquer demora temporal (Idem: p. 160).

Já no capítulo XV:

Com efeito, a imagem absoluta é inalterabilidade. A verdade da minha face é mutável, sendo assim verdade por ser imagem. A tua, porém, é imutável, sendo assim imagem por ser verdade (1998: p. 191).

Os exemplos poderiam ser multiplicados, e assim, ao longo da obra cusana temos uma infinidade de comparações/diferenciações no que toca à esfera divina e a esfera humana. Temos assim: unidade/pluralidade, infinito/finito, complicação/explicação, identidade/diferença, tudo/nada. No entanto, apesar destas diferenciações, existe um nexó necessário que dá sentido às “oscilações” entre as categorias divinas e as humanas. Vejamos, pois, como é possível estabelecer em meio a essa multiplicidade de conceitos, uma relação de unidade, cujo sentido dinâmico, passa necessariamente pelo movimento do criador à criatura e da criatura ao criador. Movimento que no *De visione Dei* é metaforizado por um dos sentidos: o olhar.

O olhar divino, simbolicamente representado por um quadro, cuja face – na linguagem cusana – “*por subtil arte de pintura se comporta como se tudo olhasse ao seu redor*” (idem, p. 135) e é chamado, pelo próprio cardeal “*ícone de Deus*”. O olhar da figura abraça em si todos os modos de ver, mas, permanece desvinculado da diversidade; complica em si todas as razões, mas, é a razão absoluta de todas

elas. Nesse olhar, a ação de ver não difere da ação de ouvir, gostar, tocar e sentir; no entanto, ele (Deus/olhar) permanece sendo a suprema simplicidade. Em meio à simplicidade divina representada pela imagem do olhar de Deus que tudo abraça simultaneamente; como podemos estabelecer ou pensar em termos de um único movimento que vai do Uno ao múltiplo e do múltiplo ao Uno, num fluxo necessário da relação dinâmica entre o homem e Deus?

Aparentemente, o olhar pode ser pensado como o sentido mais passivo de todos os sentidos. Aristóteles já apontara nesta direção no livro que abre a *Metafísica*, quando declarava que *"mesmo quando não nos propomos nenhuma ação, nós preferimos, a visão a todos os outros sentidos"* (Livro A, 980a, 21-27). Entretanto, apesar dessa interpretação, é o olhar que Nicolau de Cusa escolhe para revelar *o acesso mais fácil à teologia mística*. E, mesmo parecendo numa leitura superficial que o olhar de Deus, pelo fato de ver e simultaneamente criar e amar, é ativo; isto não significa que o olhar da criatura, enquanto contemplativo, seja simplesmente passivo. Pelo contrário, o texto de *A visão de Deus*, em vários momentos, mostra que o olhar do homem para Deus deve conter em si todos os sentidos e principalmente, todo o desejo de alcançar a visão face a face e ser vivificado por ela.

Vejamos sobre isso, algumas passagens significativas. No capítulo IV, escreve o cusano: *"... Jamais poderás abandonar-me enquanto eu for capaz de te receber. A mim compete-me fazer quanto puder para ser cada vez mais capaz de te receber"* (1998, p. 143-144). No capítulo VII, nos diz: *"De que modo te darás a mim, se não me deres a mim próprio?"* (Idem, p. 157). E, no capítulo XVIII: *"És, todavia, tão nobre, meu Deus, que queres que em liberdade o ser das almas racionais te ame ou não. Por isso, do fato de amares não decorre que sejas amado"* (1998, p. 204). Primeiramente, pois, não basta que olhemos para Deus. É preciso que desejemos olhá-lo. Mas, também não basta que somente desejemos, é necessário que sejamos capazes de recebê-lo. Para tanto, como diz Cusa, *"... é necessário que todo o homem se dispa do homem velho da presunção e se revista do homem novo da humildade"* (Idem, p. 216). É preciso, portanto, que sejamos de nós próprios, como nos responde o *"Senhor, quando estamos no silêncio da contemplação: Sé tu teu e eu serei teu"*. Ora, sermos de nós próprios significa *"que os sentidos obedeçam à razão e a razão domine"* (Cusa: 1998, p. 157).

Desse modo, é necessário que os sentidos obedeçam à razão, mas, é necessário também, que esta desloque o seu olhar para as coisas divinas se quiser alcançar a contemplação da face de Deus. Sendo assim, é preciso, primeiramente, passar pela experiência dos sentidos, olhando o olhar de um quadro que nos olha: *"Estou perante a imagem da tua face, Deus meu, que vejo com olhos sensíveis, e tento intuir, com os olhos interiores, a verdade que está representada na pintura"* (1998: p. 168). Em segundo lugar, refletir sobre o olhar que nos olha, transferindo o olhar onividente da figura para o olhar divino, uma vez que o cardeal chama-nos atenção logo no primeiro capítulo da sua obra: *"... Julgo dever pressupor-se que nada pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus"* (Idem, p. 138). E, em terceiro lugar, é preciso

unir-se a Deus, superando os momentos sensitivo-reflexivo, como nos mostra uma passagem do capítulo VI:

Em todas as faces aparece a face das faces de modo velado e enigmático. Não aparece, realmente, a descoberto, enquanto se não penetra, para além de todas as faces, num secreto e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face. Esta é a escuridão, a névoa, as trevas ou a ignorância em que mergulha aquele que procura a tua face quando supera toda a ciência e conceito, aquém do qual a tua face não pode ser vista senão veladamente. Esta escuridão revela que aqui se encontra a face acima de todos os véus (1988: p. 152).

Assim sendo, como tão bem escreveu o prof. João Maria André, o movimento reflexivo só pode concluir-se num terceiro momento em que ultrapassa a dimensão metafórica do olhar para mergulhar na unidade que se intui como desvinculada de qualquer referência sensível, racional ou intelectual (André, 1997: p. 723).

A metáfora do olhar, portanto, permite refletir a relação homem/Deus através do movimento que parte do Uno ao múltiplo (de Deus às criaturas, pela criação) e do múltiplo ao Uno (das criaturas a Deus, através da fé, do conhecimento e do desejo amoroso), uma vez que,

... Só ensinastes duas coisas, Cristo Salvador, a fé e o amor. Pela fé o intelecto aproxima-se do verbo, pelo amor une-se a ele. Na medida em que se aproxima, nessa medida aumenta a virtude. E na medida em que ama, nessa mesma medida se fixa na sua luz (Cusa: 1988, p. 233).

Podemos destacar, nesta passagem, dois "moventes" importantes para a união com Deus: a fé e o amor. Entretanto, não podemos esquecer, nesta mesma obra, a importância dada ao conhecimento e conseqüentemente à razão, uma vez que a nossa liberdade advém exatamente do fato de sermos capazes de pertencermos a nós próprios, através do uso adequado da razão. Posto isso, fé e amor são momentos necessários de um mesmo movimento: o movimento do homem para Deus. É preciso, pois, que a razão domine, que pela fé se volte para as coisas divinas e pelo amor se una a Deus, como o amante se funde com o amado.

Assim posto, à guisa de conclusão, podemos dizer que a metáfora do olhar, utilizada por Nicolau de Cusa no *De visione Dei*, aponta para a relação entre o humano e o divino, através dos atos de ver e ser visto, conhecer e ser conhecido, amar e ser amado. Essas ações oscilam entre a unidade amante de Deus, cujo olhar tudo abraça e a multiplicidade/alteridade do olhar humano que no afã de ver o divino se movimenta na sua finitude desejando alcançar o infinito. Movimento cujo esforço é necessário ao homem de fé e que será coroado com a graça da visão que se procura, se se tiver o absoluto como guia, como nos diz o cardeal alemão no capítulo XVII de sua obra:

Esforcei-me por me submeter ao arrebatamento, confiante na tua infinita bondade, a fim de te ver a ti, que és invisível, e ter uma visão revelada irrelatável. Mas sabes onde cheguei. Eu, porém, não sei e basta-me a tua graça com a qual me dás a certeza de que és incompreensível e me elevas à firme esperança de chegar ao gozo de ti, se te escolher como guia (Idem, p. 203).

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Maria Luiza J. Amarante. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Braga: Calouste Gulbenkian, 1997.
- ARISTOTE. *Métaphysique tome 1-2*. Traductions et notes par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1991.
- BEIERWALTES, Werner. *Identität und Differenz: Zum Prinzip cusanischen Denkens*. 1. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977.
- CUSA, Nicolau de. *A visão de Deus*. Trad. João Maria André. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988.
- _____. *Apología de la docta ignorancia*. Trad. Santiago Sanz. Pamplona: Universidad de Navarra, 1995. (Cuadernos de Anuario Filosófico, 24).
- _____. *Compêndio*. Trad. Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 110).
- _____. *La recerca de Déu i altres escrits*. Trad. Josep Manuel Udina. Barcelona: Fundació Enciclopèdia Catalana, 2000. (Clàssics del Cristianisme, 82).
- OLANO, Ignacio Zumeta. *La metafísica de Nicolás de Cusa* (La idea del infinito). Tesis (Doctoral) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense, Madrid, 1973.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- _____. *Sofista, político, apócrifos ou duvidosos*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 10. (Coleção Amazônica/Série Farias Brito).
- PLATON. *Sophiste, politique, philèbe, timée, critias*. Trad. et notes par E. Chambry. Paris: Garnier Frères, 1969. (Garnier-Flammarion).
- PLOTIN. *Ennéades*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938. (Des Universités de France).
- VANSTEENBERGHE, Edmond. *Le cardinal Nicolas de Cues: l'action – la pensée*. Frankfurt: Minerva GMBH, 1963.
- WENCK, Juan. *La ignorada sabiduría*. Trad. Santiago Sanz. Pamplona: Universidad de Navarra, 1995. (Cuadernos de Anuario Filosófico, 24).

IL RISO DEGLI UMANISTI E LE CHIMERE DEI MEDIEVALI

Francesco Bottin*

SÍNTESE – Fazendo uso da metáfora do riso e da quimera, o autor caracteriza o entendimento dos pensadores da Renascença sobre os fundamentos lógicos e lingüísticos das discussões filosóficas medievais. O estudo é completado por referências a Ockham como um exemplo de pensamento lógico que veria em quebra-cabeças lógico-lingüísticos um modo de clarificar problemas filosóficos.

PALAVRAS-CHAVE – Renascença. Metáfora do riso. Quimera. Análise lógico-lingüística. Significação. Suposição.

ABSTRACT – Making use of the metaphor of the laughter and of the chimera, the author characterizes the understanding of Renaissance thinkers about the logical and linguistic foundations of the medieval philosophical discussions. The study is completed by references to Ockham as an example of logical thought which would see in logical-linguistic puzzles a way of clarifying philosophical problems.

KEY WORDS – Renaissance. Metaphor of the laughter. Chimera. Logical-linguistic analysis. Signification. Supposition.

1 La filosofia come riso

François Rabelais inizia la *Vie très horrible* di Gargantua con una massima rimasta famosa:

Mieux est de ris que de larmes escripre
Pour ce que rire est le propre de l'homme¹.

Rabelais riusciva fin dalle prime righe del suo racconto a prendersi gioco di Aristotele, degli Scolastici e di tutti i saccetti delle variegiate scuole filosofiche. In effetti, il *proprium* di cui parla nella sua citazione, apparentemente seriosa, non è quello teorizzato nelle astrazioni metafisiche dei filosofi medievali, ma quello naturalistico dei nuovi scienziati che si interessano allo stesso modo del <<droict intestin>>, del <<profit des reins>>, delle <<veines>> o della <<substantificque mouelle>>, descritti e illustrati in rigorose tavole anatomiche

* Università di Padova.

¹ RABELAIS, François. *Gargantua*, in *Oeuvres complètes, Aux lecteurs*, Paris: Ed. du Seuil, 1973, p. 37. Per le ricerche lessicografiche mi sono avvalso del sito su Internet "Rabelais et son temps" del Laboratorio di linguistica di Nizza, 134.59.31.3/rabelais.html.

VERITAS	Porto Alegre	v. 48	n. 3	Settembre 2003	p. 461-473
---------	--------------	-------	------	----------------	------------