

FUNDAMENTOS PARA SE PENSAR A PAZ ENTRE AS RELIGIÕES: UM CAMINHO A PARTIR DO *DE PACE FIDEI* DE NICOLAU DE CUSA

**FOUNDATIONS FOR THINKING ABOUT PEACE AMONG
RELIGIONS: A PATH FROM NICHOLAS OF CUSA'S *DE PACE FIDEI***

*Prof. Klédson Tiago Alves de Souza*¹
Doutorando pela Universidade de Coimbra - Portugal
*Prof. Dr. José Teixeira Neto*²
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo: O presente artigo ocupa-se em refletir sobre os fundamentos da paz entre as religiões presentes no *De pace fidei* de Nicolau de Cusa. O artigo se divide em cinco momentos onde tentamos partir da contextualização que motivou a escrita da obra até seus desdobramentos filosóficos, políticos e culturais que ocultam/revelam o problema da relação unidade e diversidade.

Palavras-chave: Paz. Fé. Ritos. Unidade. Diversidade.

Abstract: The purpose of this text is to reflect on the foundations of peace among religions within Nicolau de Cusa's *De pace fidei*. The article is divided into five moments upon which we try to follow the contextualization that motivated the writing of the paperwork until its philosophical, political and cultural developments that conceal / reveal the problem between unity and diversity relationship.

Key-words: Peace. Faith. Rites. Unity. Diversity.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de Coimbra/PT. Bolsista pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia - FCT. Membro dos grupos de pesquisa: *Principium* (CNPq/UEPB) e *NEFHEM* (CNPq/UERN). E-mail: magal.ic@hotmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professor Adjunto IV da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus Caicó, Departamento de Filosofia. Membro dos grupos de pesquisa: *Principium* (CNPq/UEPB), *NEFHEM* (CNPq/UERN) e Vice-líder do Ensinar e Aprender na Educação Básica CNPq/UERN. E-mail: josteix@hotmail.com.

1. 1453 – A QUEDA DE CONSTANTINOPLA E O PROBLEMA FUNDAMENTAL

Pensar o ano de 1453 é sempre muito emblemático para a história universal. É pensar o fim ou a ponta de um desdobramento histórico feito em conflitos que estavam presentes na Europa desde muito tempo, com a tomada de Bizâncio por parte do Império Romano ainda no século I d.C., que ao longo de quinze séculos tornou-se o centro de confrontos de ordem cultural, política, religioso-teológica e filosófica.

Muitos historiadores que detinham uma visão fragmentária da história chegaram a interpretar esse ano como a decadência ou fim do chamado período medieval tendo em vista a invasão dos turcos e a queda de Constantinopla³ começada em 12 de abril 1453 e concluída em 29 de maio do mesmo ano⁴, quando o exército Otomano do sultão turco Mehmed II, que detinha o epíteto de ‘O conquistador’, conquistou a referida cidade⁵, o último baluarte do Império Bizantino. Mesmo que o fato marque profundamente a história de duas unidades culturais importantes, não se pode querer compreender a história de forma fragmentada, pois de certo modo torna-se uma redução a algo meramente eletivo ou até arbitrário, como bem lembra

³ A urbe é reconhecida oficialmente por Istambul desde 28 de março de 1930. Mas vale dizer que desde a tomada pelos Turcos chamavam-na já com este nome.

⁴ Para uma narrativa pormenorizada dos momentos que antecederam a tomada de Constantinopla: RUNCIMAN, Steven. *The fall of Constantinople 1453*. Cambridge, 1965.

⁵ Foi na margem poente do estreito de Bósforo, que liga o mar Negro ao mar de Mármara e marca o limite dos continentes asiático e europeu, que em meados do século VII a.C. um grupo de famílias gregas originário de Mégara, chefiado por Bizante, se estabeleceu. É sabido que antes de chamar-se Constantinopla, a cidade era nomeada por Bizâncio, em homenagem ao líder daquele povo. Porém, a dominação romana sobreveio sobre a cidade depois de mil anos. A cidade era destaque e tornava-se estrategicamente central, pois localizava-se do lado oriental do império o que proporcionava uma privilegiada articulação com as grandes rotas comerciais terrestres e marítimas. Frente aos muitos conflitos sofridos e provocados pelo império romano, no século IV, dadas as invasões dos chamados bárbaros (povos que não eram considerados romanos ou não pertenciam à cultura romana), Constantino mudou a sede do Império Romano para Bizâncio, e no ano de 330 d.C. a cidade passou a ser chamada Constantinopla. É preciso lembrar outrossim que pouco depois Constantino se converte ao cristianismo, tornando a religião cristã a oficial do império, porquanto provocou no império Bizâncio uma fusão entre a cultura helenística e a judaico-cristã. Para um maior aprofundamento: GRUNEBaum, Gustave Edmund von. *El islam: II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. 3ª ed., Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1980, (Col. Historia Universal Siglo Veintiuno, Vol. 15). MONTEIRO, João Gouveia. *O Sangue de Bizâncio: ascensão e queda do Império Romano do Oriente*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016

Grunebaum (1980). A dinâmica da história flui de forma inexorável e vai gerando sempre novos desdobramentos.

O Império Bizantino trouxe consigo uma história profunda que durou de 527 até o seu declínio em 1453⁶, com três principais fazes e suas dinastias: a) Antiguidade tardia, que vai de Constantino a Zenão; b) Médio Bizantina, onde ocorrem as dinastias macedônica (867-1057) e a dos Comnenos (1081-1185), culminando em c) Tardia, que tem a longa dinastia dos Paleólogos (1261-1453). A ruína do Império Bizantino não se deveu somente a um fato isolado em 1453, mas esse processo começa quando os Turcos decidem expandir seu território e unificar suas tribos, até que “num ápice, dominaram a Ásia Menor, enfraquecida com a transferência da capital de Niceia para Constantinopla”⁷, o que tornou a conquista de Constantinopla uma questão de tempo, dada a iminência e a força do Império Otomano frente ao Império Bizantino. Então, essa história não pode ser resumida apenas ao ano de 1453, mas há todo um processo longo de disputa político-religiosa e cultural⁸.

Sem querermos necessariamente ter intenção de determinar a história numa linha de pensamento, podemos caracterizar o meado do século XV como um momento de transição que influenciou no modo de vida de duas grandes bases constituintes do globo, as sociedades islâmico-oriental e cristã-ocidental⁹. O que

⁶ Antes dos Turcos Otomanos tomarem Constantinopla, dentro do já espedaçado Império Bizantino tinham grupos com seus olhos na cidade, porquanto pelo menos três potências, como afirma Monteiro (2016, p. 105): “pelos Latinos, que a queriam preservar a todo o custo, pelo imperador de Niceia e pelo déspota do Epiro (agora também chamado imperador de Tessalônica). Mas não podemos esquecer a ambição dos Búlgaros, tanto mais que o novo czar, Ivan II Asen, tinha o mesmo sonho de Simeão: formar um império búlgaro-bizantino com capital em Constantinopla”. Os latinos para não perderem a sua hegemonia para os dois rivais mais próximos, aliam-se ao Czar. E entre alianças e conflitos conseguiram chegar a 1453.

⁷ MONTEIRO, *Op. Cit.*, 2016, p. 110

⁸ Esse aspecto do problema geopolítico se afirma pois já no século XIV os turcos buscaram meios de defender sua ortodoxia e fortalecer-se frente aos outros Impérios, principalmente o Bizantino, como resalta Grunebaum (*Op. Cit.*, 1980, p. 16): “durante el siglo XIV el Próximo Oriente fue rescatado por un grupo de turcos, los otomanos, que surgieron en el interior de su propia sociedad para llenar el vacío político y salvar igualmente a la sociedad ortodoxa islámica de un nuevo peligro y, quizá, de la destrucción total. La principal razón del triunfo otomano ha de buscarse en la situación de su principado original”. O século XV fica como um novo momento de expansão do Otomana através de uma articulação entre Mehmet I y Murad II na busca pela unidade turca.

⁹ O século XV é marcado pelo processo de expansão por parte da Europa para as periferias do mundo que num processo de colonização, com viés religioso, tornou as demais culturas subalternas a si, como foi o caso da África, Ásia e América Latina. É interessante pensar que mesmo já tendo dentro da igreja tal debate sobre a via do diálogo em detrimento da via das armas, não foi a via do diálogo que a igreja cristã

demonstra que a efervescência daquele período não se dava apenas no âmbito político, mas também na disputa religiosa – diríamos até que não havia separação entre a disputa religiosa e política –, bem como tal disputa não surgiu nem se resolveu ali. Devido a sua posição geográfica e econômica, Constantinopla era uma cidade-divisa entre essas duas unidades culturais que há muito tempo já estavam em conflito. Dada a conquista sangrenta¹⁰, Mehmed II começa a receber muitos pedidos de ajuda de Turcos espalhados pela Espanha, Índia e pela Ásia Menor, no sentido de combater aqueles que eles chamam de inimigos do Islã ou infiéis. Tal fato fez com que Mehmed II começasse a sonhar “em criar não meramente um Império Islâmico mas um Império dos Turcos que se estendia desde a Europa do Atlântico até o Pacífico através da Ásia”¹¹. A conquista figurou para Mehmed II o desejo de ser não só imperador de Constantinopla pela conquista em si, mas de ser o imperador de todo o mundo cristão-ocidental.

A notícia da invasão e tomada de Constantinopla pelos Turcos chegou a Nicolau de Cusa (1401-1464) por meio do seu amigo e conselheiro da corte imperial de Graz, Enea Silvio Piccolomini¹², por volta de 21 de julho daquele ano. Nicolau

costumeiramente escolheu. Depois de mais de dez séculos de cristandade era impossível que o uso da violência não recebesse a bênção da igreja. Os atos do Estado (Império) eram os atos da igreja e vice-versa. Mesmo que houve alguma voz que destoasse, mas essa era minoria, como o Cardeal Nicolau de Cusa (no ano de 1453) ao refletir sobre o que sofre os cristãos pelo ataque violento que os Turcos promovem em Constantinopla (E aqui não se pode esquecer que a cidade já traz em sua história tantos outros conflitos, até mesmo a sua tomada pelo próprio Império Romano) e o bispo Bartolomé de Las Casas, que cem anos depois, enfrentou Guiné de Sepúlveda no sentido de discutir os direitos humanos e o tratamento de povos indígenas pelos conquistadores europeus, na sequência de inúmeras denúncias de maltratos pelos missionários, na conhecida Controvérsia de Valladolid (1550-1551). Em cem anos o problema da diferença cultural e religiosa ou da relação entre essas diferenças ainda esteve presente no âmago do cristianismo, curiosamente primeiro sofrendo com a invasão dos Turcos Otomanos, depois ele mesmo oprimido diretamente outros povos com suas culturas e espiritualidades. Para uma análise mais própria da disputa de Valladolid, cf. LAS CASAS, Bartolomeu de. *Liberdade e justiça para os povos da América: oito tratados impressos em Sevilha em 1552. Obras completas II. Coordenação geral, instruções e notas Carlos Josaphat. Tradução Hélio Eduardo Lucas [et al.]. São Paulo: Paulus, 2010, p. 119-213.*

¹⁰ A tomada foi sangrenta e violenta, nessa disputa não houve santos e inocentes. Isso se percebe na descrição de Runciman (*Op. Cit.*, 1965, p. 108): “Forty Christian sailors had swum ashore to the Turkish lines. Later in the day they were slaughtered in full sight of the city. In revenge the two hundred and sixty prisoners that were in the city were brought to the walls and beheaded before the eyes of the Turks”. Essa descrição se dá ainda do Sábado, 28 de abril de 1453, véspera da derrocada.

¹¹ GRUNEBaum, *Op. Cit.*, 1980, p. 41

¹² Enea Silvio é um personagem muito relevante para o Renascimento. Ele veio a ser Papa entre os anos de 1458 e 1461 e recebeu o nome de Pio II.

sente-se particularmente abalado com a queda de Constantinopla porque em 1437 a havia visitado junto com uma delegação papal. Dada a experiência que teve com a beleza e a riqueza cultural daquele lugar, saber de sua queda no estreito do Bósforo tocou-lhe muito¹³. A tomada da antiga Bizâncio pelos Turcos representava o fim do império bizantino através de uma crueldade que instaurou-se e causou traumas significativos para o ocidente, pois deixou nas pessoas o medo e o horror aos Turcos, dadas as grandes atrocidades perpetradas em nome da religião, como a escravização, quando não a morte, de pessoas e a destruição de bens culturais e tesouros artísticos¹⁴.

Frente a esse cenário de terror, o que surpreende-nos é a resposta oferecida por Nicolau. Ele escolhe uma via contrária à atmosfera bélica que estava instaurada, escolhe a via do diálogo, como categoria que pode possibilitar a concórdia e a paz entre as religiões, ao que em 21 de setembro, ainda daquele mesmo ano, concluiu o seu texto *De pace fidei*. Logo no início da obra retrata o ambiente que lhe era sabido, para isso usa a imagem de uma visão espiritual, o que torna-o, pois, testemunha de um encontro celestial. Cusano retrata o fato histórico a partir da fala de um sujeito indeterminado – o que podemos interpretar que nessa figura esteja refletida o próprio Nicolau, dado que ele, como dito acima, estivera naquela região do Bósforo – que se sente afetado pela divulgação dos atos ocorridos em Constantinopla, e por esse

¹³ MEUTHEN, E., *Der Fall Von Konstantinopel Und Der Lateinische Westen*. In: *Historische Zeitschrift*, 237 (1), 1983, 1–36.

¹⁴ Meuthen (*Art. cit.*..., 1983, p. 5-6) traz um relato forte daquilo que pode ter ocorrido durante os saques dos Turcos a Constantinopla: “Das Blut sei über den Boden geflutet, als hätte es geregnet; wie Wasser durch die Gossen, so sei nun das Blut geflossen”. Kinder werden vor den Augen ihrer Eltern getötet, edle Männer wie Tiere abgeschlachtet, Priester zerfleischt, Mönche zu Tode gefoltert, heilige Jungfrauen geschändet, Mütter und Töchter entehrt. Von Mehmed dem Eroberer wird erzählt, daß er in der Siegesnacht die Kaisertochter in sein Bett zwingt. Er will sie zum Islam bekehren. Sie bleibt standhaft. Nun schleppt er sie in die Hagia Sophia vor eine Mutter-Gottes-Statue, die als Block für Hinrichtungen dient. Er zeigt ihr, wie man den Christen hier die Köpfe abhaut, reißt ihr die Kleider vom Leibe und läßt das Mädchen auf der Mutter-Gottes-Statue köpfen; das Haupt schickt er dem Bruder Kaiser Konstantins”. Agora, o próprio autor coloca uma certa suspeita sobre os relatos trazidos pelos humanistas, e ele lembra um pouco à frente do discurso de Enea Silvio: “Die Humanisten akzentuierten dann gerne noch die Kulturlosigkeit und den Bildungshaß des Türken. So Enea Silvio in seiner großen Rede auf dem Frankfurter Türkenreichstag im Oktober 1454: Der Türke frißt Fleisch von Pferden, Ochsen und Geiern, gibt sich der Ausschweifung hin, haßt die Wissenschaft (litterae), verfolgt die humanistischen Studien (humanitatis studia)” (MEUTHEN, *art. cit.*, 1983, p. 7). O texto já nos dá a ideia de que havia já ali uma certa rejeição ao modo de organização social e de viver dos Turcos por parte dele que representava alto cargo de Conselheiro imperial da corte imperial de Graz. Então, não é que os relatos não sejam verdades, é o fato de já existir uma certa rejeição ao modo de vida dos Turcos que pode levar os cristãos a exagerar nos seus relatos.

motivo se pôs a orar a Deus, pedindo que houvesse mais moderação a partir da piedade divina na perseguição que estava acontecendo, e que, segundo Cusano, se dava motivada por causa dos *diversos ritos* das religiões¹⁵.

Nesse relato, presente no *De pace fidei*, história e visão se unem à figura do vidente¹⁶. Já aqui sentimos que a questão fundamental que moveu o Bispo nessa obra foi a diferença. A não aceitação da diferença era algo já posto. Ora, a imagem que os cristãos tinham dos Turcos era a pior possível em âmbito teológico, como nos mostra Meuthen: “Der Türke, das war der Satan, der Antichrist, der apokalyptisch Vorhergesagte”¹⁷. Ter olhado para os Turcos já com essa imagem de Anticristo foi, na verdade, levantar um muro frente à diferença de ritos. Tal diferença esconde algo mais profundo, pois todo conflito religioso no fundo é um conflito político-cultural¹⁸ - e na maioria das vezes o fator motivador é a conquista de espaço ou a dominação colonizadora -, tendo em vista que a religião é um dos produtos da *humana mens*.

Côncios da efervescência conflituosa daquele momento, podemos perceber com mais nitidez o impacto e a importância da obra de Nicolau de Cusa para responder àquela famigerada guerra que escondia ao seu fundo o problema da diferença e da identidade ou da multiplicidade frente à unidade. Sua resposta não vem pela via da violência – mesmo que no cargo eclesial por ele ocupado não poderia contradizer as ordens do Papa –, da arma, ou da não aceitação do outro; a resposta vem pela via suprema do diálogo¹⁹.

¹⁵ *De pac. fid.*, h VII, I, n. 1. Os textos latinos de Nicolau de Cusa são citados a partir da Edição crítica de Heidelberg (sigla: h) à exceção de: *De docta ignorantia* (ed. de H. G. Senger, identificada por «ed. minor»). Nas passagens do *De pace fidei* seguiremos a tradução de João Maria André: NICOLAU DE CUSA. *A paz da fé seguida da Carta a João de Segóvia*. Tradução e introdução de João Maria André. Coimbra/Portugal: MinervaCoimbra, 2002.

¹⁶ MEUTHEN, *art. cit.*, 1983, p. 3-4.

¹⁷ *Idem*, p. 10

¹⁸ Enxergamos essa percepção de que por trás do conflito religioso sempre existe um conflito de ordem político-cultural na afirmação de Meuthen (*Art. Cit.*, 1983, p. 13) quando traz à tona o que os humanistas conseguiram resgatar em termos de genealogia política: “Die Humanisten brachten noch ein älteres Sonderwissen ein, daß die Türken nämlich von den Trojanern abstammten. Der Fall Konstantinopels, das war die Rache des Priamus. Rache auch an der Aggression Alexanders des Großen in den Orient hinein. Für den Westen bedeutete all das darüber hinaus einen Abschnitt der großen Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen, die wiederum als Kampf von Kultur und Barbarei verstanden wurde”.

¹⁹ Frente à situação premente de guerra entre os mundos islâmico e cristão Nicolau recupera sua amizade com João de Segóvia visto que ambos nutriam o mesmo sentimento de desejo por um encontro em forma

Feita essa contextualização, iremos na seção seguinte examinar os aspectos filosóficos que fundamentam o pensamento político-religioso de Nicolau de Cusa presentemente vivo no texto de setembro de 1453.

2 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS-META-FÍSICOS: UNIDADE-PLURALIDADE E DIVERSIDADE

A unidade infinita é o princípio eterno a partir do qual se pode ver tanto a pluralidade das coisas criadas quanto a diversidade que dessa segue. Parece, portanto, necessário aprender sobre a relação unidade-pluralidade e a consequente diversidade para se poder pensar, em Nicolau de Cusa, a possibilidade da concórdia entre as religiões e a factual discórdia entre os homens que se deve aos diversos ritos das religiões ou por causa da diversidade das religiões²⁰. Portanto, a “diversidade dos ritos das religiões” ou a “diversidade das religiões”, consequência da pluralidade dos povos, é a causa da crueldade e do sofrimento dos que são perseguidos, mortos e aprisionados. Por um lado, descobre-se a diversidade a partir da unidade da qual aquela deriva e, por outro, da diversidade se pode chegar ao princípio que a origina. O projeto do *De pace fidei* parte da diversidade nas religiões, observada e conhecida por alguns poucos sábios para “[...] encontrar uma certa concordância e através dela estabelecer na religião a paz perpétua por um meio conveniente e verídico”²¹. O que temos aqui, então, é o dar-se conta da diversidade dos ritos e das religiões e da consequente divisão e discórdia para em seguida se pensar a concórdia em termos de unidade e de princípio.

de conferência entre os cristãos e os turcos ao invés do uso de armas, como bem destaca Santinello: “Ma non tutti pensarono, come unico rimedio, alla ripresa delle armi. Fra costoro due amici d’un tempo, Giovanni di Segovia e Niccolò Cusano, che le controversie di Basilea avevano asperamente diviso, ma che ora ritrovano l’antica amicizia nella comune convinzione che l’unico metodo per salvare la cristianità sai quello dell’incontro, di una «conferenza» con i musulmani, nella speranza di una loro possibile conversione o, almeno, d’una convivenza pacifica fra le due fedi religiose”. SANTINELLO, Giovanni. *Introduzione a Niccolò Cusano*. 2ª Edizione con aggiornamento bibliografico. Roma-Bari/Italia: Laterza, 1987, p. 111.

²⁰ *De pac. fid.*, h VII, III, 1; n. 9.

²¹ *Idem*, I, n. 1.

Analisaremos nesse primeiro momento os capítulos iniciais – do capítulo primeiro ao terceiro – do *De pace fidei* onde podemos encontrar alguns traços indicativos da relação unidade-pluralidade e a conseqüente diversidade que necessariamente segue da pluralidade. Por exemplo, quando um dos príncipes do conselho celeste fala sobre a condição humana, afirma que “A partir de um só [homem] multiplicaram-se muitos povos”²², ou seja, a pluralidade ou multiplicidade dos povos deriva de um só (*ex uno*). Porém, necessariamente, à pluralidade, à multiplicidade e à multidão dos povos segue uma “grande diversidade”, pois “[...] não pode haver uma grande multidão sem uma grande diversidade”²³. Por sua vez, a diversidade de povos implicará numa diversidade de ritos e de religiões. Por isso, o mensageiro celeste termina por apontar Deus como sendo a causa da rivalidade existente entre os povos: “É por causa de ti [...] que existe esta rivalidade”²⁴. Como poderíamos compreender tal “acusação” que imputa a Deus a causa da rivalidade, do desacordo ou da discórdia entre os homens na religião? Parece que podemos indicar dois aspectos nessa “acusação”: o primeiro é que Deus sendo único é adorado, desejado e procurado de modo diverso pelos diferentes povos. Nas palavras daquele mensageiro celeste Deus é “o único a ser venerado em tudo aquilo que todos parecem adorar”²⁵; é o único bem desejado em tudo aquilo que todos parecem desejar; é a única verdade procurada, em todo “discurso intelectual”. O segundo aspecto é que esse Deus único, que dá a vida e o ser, e que “parece ser procurado de modo diferente nos diversos ritos e ser nomeado com diversos nomes [...]”, tal como é, se mantém “desconhecido e inefável”²⁶. Como conseqüência da pluralidade, a busca pelo Deus uno, como bem e como verdade, se dá no horizonte da diversidade e como a divindade se mantém ignorada e inominável, será necessário que os homens multipliquem os seus discursos e a diversidade de nomes divinos na expectativa de apreendê-la de modo menos inadequado.

²² *Idem*, I, n. 3.

²³ *Idem*, I, n. 4.

²⁴ *Idem*, I, n. 5.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Idem*, I, n. 5.

Investiguemos, portanto, qual é a condição humana. Já frisamos que os povos se multiplicaram sobre a superfície da terra a partir de um só (*ex uno*) homem, o que revela a característica unitária da natureza humana. Essa afirmação de Nicolau de Cusa se funda no segundo relato da criação exposto no *Gênesis* segundo o qual “Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”²⁷. Somente depois é que, reconhecendo que não era bom que o homem estivesse só, cria então a mulher de uma das costelas de Adão²⁸. O hálito divino insuflado segundo o *Gênesis* é para Nicolau de Cusa a infusão de um “espírito racional no corpo do homem [...] para que nele brilhasse a imagem inefável”²⁹ da virtude divina. Nesse sentido, pelo seu espírito racional, o homem se torna imagem de Deus (*imago dei*). A partir de um esquema de “processão de” – “retorno a”, Nicolau aponta que essa condição, porém, não permite ao homem ver “a luz e o lugar de que procede” tendo em vista que é espírito lançando na terra e envolvido em sombras. Esquecido, portanto, do seu lugar de origem, restaria a esse espírito racional permanecer perdido não fosse Deus criar para ele “todas as coisas”. Para voltar “ao seu lugar de origem” é necessário que esse espírito racional atravesse o sensível e, estimulado pelo maravilhamento e admiração com as coisas que caem sob os sentidos, o homem poderá “elevantar os olhos” para Deus e se reunir com ele “[...] e assim finalmente retornar frutuosa e enriquecido ao seu lugar de origem”³⁰.

Se essa é a condição “natural” do indivíduo humano, esquecido do seu lugar de origem e necessitado do auxílio divino para que a ele retorne, a condição social da maioria é também dramática: “[...] quase todos se vêm (*sic*) obrigados a levar uma vida cheia de tribulações e de misérias e a estar servilmente submetidos aos reis que os dominam”³¹. A dominação servil à qual a maioria está submetida, implica, em primeiro lugar, que poucos podem “aprofundar o conhecimento de si mesmos”,

²⁷ Gn 2, 7

²⁸ Gn 2, 18; 21

²⁹ *De pac. fid.*, h VII, I, 3.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Idem*, I, n. 4.

pois não possuem o “ócio necessário” para, livremente, se dedicarem a esse conhecimento. Em segundo lugar, implica também que quase todos não possam procurar “o Deus escondido” tendo em vista a distração por causa dos cuidados e afazeres. Esse quadro dramático importa para justificar as diversas revelações divinas por meio de reis, profetas e mestres que, enviados a diversas nações, “uns num tempo, outros noutra”, instruem “o povo ignorante” e instituem “o culto e as leis”. Como nem todos podem conhecer a si mesmos e buscar o “Deus escondido”, então o Deus único, desconhecido e inefável, revela-se na diversidade de lugares e de tempos por meio de diversos profetas. Podemos até dizer que a pluralidade tem paixão pela diversidade e diferença, de modo que se procede de Deus, unidade infinita, tudo decai na pluralidade da qual inevitavelmente deriva a diversidade e a diferença de línguas, de ritos, de culturas e de religiões³², que não são possíveis nem convenientes de serem suprimidas³³. Nicolau não discute as razões dessa impossibilidade, mas, podemos supor, entretanto, que se trata de uma impossibilidade metafísica, tendo em vista que a diversidade/pluralidade é decaimento, manifestação e vestígio da unidade primeira. Como a unidade primeira não gera outra de si mesma, infinita e eterna, da primeira unidade decai a pluralidade/diversidade. A diversidade/pluralidade, portanto, está aí e não pode ser eliminada. Por sua vez, não é conveniente que a diversidade de ritos seja eliminada, pois contribui “[...] para aumentar a devoção, quando qualquer nação se aplicar com mais diligências nas suas cerimônias que são mais gratas a ti”³⁴. Nesse sentido, qualquer projeto de diálogo, de concórdia e de paz na religião ou em qualquer outro aspecto da vida humana passa pela aceitação da pluralidade e da diferença que não podem ser eliminadas e pelo reconhecimento da positividade da diversidade. O múltiplo, o diverso e o diferente não podem ser nem é conveniente que sejam eliminados.

³² *Ibidem.*

³³ *Idem*, I, n. 6.

³⁴ *Ibidem.*

O homem, espírito racional, decaiu de Deus e a ele não pode voltar senão por meio dos “auxílios divinos”: em primeiro lugar, o maravilhamento e admiração com as coisas sensíveis que levam apenas alguns homens a conhecerem a si mesmos e a conhecerem o princípio do qual derivam. Porém, esse caminho tem seus limites, pois se o Princípio é “força infinita” e não é nada daquilo que foi criado, a criatura não poderia compreender essa infinitude, “porque não há qualquer proporção do finito ao infinito”³⁵. Em segundo lugar, outro auxílio são as diversas revelações divinas por meio de reis, profetas e mestres que instruem o povo ignorante. Nesse caso, o problema é que os homens assumem tais revelações como se o próprio Deus lhes falasse “face a face” e acreditam que ouviram não os reis, profetas e mestres, mas o próprio Deus “através deles”. Acresce-se a essa questão o inconveniente de que os homens tendem a “defender como verdade hábitos praticados há muito que se consideram como passando a fazer parte da natureza”. A consequência dessa “condição terrena do homem” são as “dissensões quando uma dada comunidade prefere a sua fé à de outra”³⁶. A “naturalização” e a defesa intransigente de hábitos “culturais”, como por exemplo aqueles relativos à vivência da própria fé, criam as condições para o desentendimento e a discórdia. Se tal é a condição humana, o mensageiro celeste suplica, então, que Deus mostre novamente o seu rosto para que os povos sejam salvos, pois conhecendo a Deus não o podem abandonar: “[...] ninguém te abandona a não ser por te ignorar”³⁷. A expectativa do mensageiro celeste é que essa nova “epifania” de Deus cesse as guerras, o ódio e os males e todos conheçam “como não há senão uma religião na variedade dos ritos” e que, como vimos, se não é possível nem conveniente eliminar a diferença entre os ritos, assim como Deus é uno “[...] haja uma só religião e um só culto de latria”³⁸. A condição para uma religião una na variedade dos ritos se centraria, nesse momento do texto, na possibilidade de que todos conhecessem o Deus uno e infinito por meio de uma nova revelação divina.

³⁵ *Idem*, I, n.5.

³⁶ *Idem*, I, n. 4.

³⁷ *Idem*, I, n. 5.

³⁸ *Idem*, I, n. 6.

Nesse sentido, o princípio, uno e infinito, Deus oculto e escondido, se revela na diversidade da criação e a diversos povos em diversos tempos por meio de diferentes reis, profetas e mestres. Incapazes de conhecer o princípio infinito e de diferenciar a palavra dos reis, profetas e mestres, palavra diversa e múltipla da palavra una e eterna, os povos tendem a considerar como verdade o que é apenas uma sua manifestação simbólica. Para o mensageiro celeste, apenas uma nova aparição de Deus poderia pôr fim às perseguições e sofrimentos por causa da diversidade dos ritos e das religiões.

Porém, se para o mensageiro celeste o homem é incapaz de conhecer o princípio infinito e por sua condição servil e ignorante confunde as palavras dos profetas com a própria palavra eterna e, por isso, somente uma nova aparição do Deus uno poria fim às guerras por causa da religião, aquele que “estava sentado no trono” acrescenta que o homem foi criado livre (*arbitrio*) e “capaz de, com essa liberdade, chegar à união com ele” (*in quo arbitrio capacem eum suo consortio*). Se a condição da natureza humana impede o homem de conhecer a Deus e seu lugar de origem, pois mesmo buscando o princípio por meio dos vestígios não o pode conhecer tendo em vista que o princípio é infinito, e se os limites da sua condição servil e ignorante o impedem dessa mesma busca e o faz acolher como palavra eterna a que é temporal, como infinita a que é finita, como una a que é múltipla e diversa, o “que estava sentado no trono” afirma que pela liberdade o homem é capaz de unir-se, se assim o quiser, ao princípio infinito. O que significa, porém, essa liberdade e a capacidade que o homem tem de se unir ao princípio? No *De pace fidei* a natureza humana parece dividida em duas: “o homem terreno e animal” e “o homem interior e intelectual”. Não se desconhece a condição terrena e animal do homem, mas também se afirma a sua natureza intelectual. A liberdade, portanto, é a possibilidade do homem escolher se deter “na ignorância” e, por isso, “caminhar segundo a condição da vida sensível” ou viver uma vida interior e intelectual que é “própria do seu local de origem”. O homem é capaz de escolher viver segundo “o homem interior e intelectual” e em escolhendo tal vida, vive a vida que lhe é própria e se une ao seu princípio. A primeira escolha, porém, é um “desvio”, pois o homem foi criado capaz

de voltar ao seu lugar de origem. Para corrigir esse “desvio” da liberdade, Deus envia profetas e seu próprio Verbo. A missão do Verbo, revestido da condição humana e mortal, é iluminar o homem e dá testemunho de uma verdade: “o homem é capaz da vida eterna” e “para que nenhum homem duvidasse de que pode chegar ao alimento eterno da verdade, segundo a escolha da sua liberdade, na sua natureza humana”³⁹. Portanto, para aquele que “estava sentado no trono” não são necessárias mais aparições nem que o princípio se mostre, pois o homem, livre e capaz de escolher nessa liberdade unir-se ao princípio, já lhe foi enviado os profetas e o próprio Verbo cuja missão é justamente iluminar e dar testemunho de que o homem é capaz de Deus.

No terceiro capítulo do *De pace fidei*, quando o Verbo toma a palavra e logo após as palavras daquele que “estava sentado no trono”, reaparece a relação entre a unidade infinita e eterna e a pluralidade e diversidade do mundo sensível e humano. As obras divinas são perfeitas e não precisam de complemento, mas a pluralidade própria do mundo sensível será pensada em termos de instabilidade e a diversidade das criações humanas em termos de variação no tempo: “[...] nada permanece estável no mundo sensível e as opiniões e conjecturas variam com o tempo de modo semelhante as línguas e as interpretações [...]”⁴⁰. Portanto, tendo em vista a instabilidade do criado e a variação no tempo das opiniões, conjecturas, línguas e interpretações humanas, o Verbo afirma que a natureza humana carece de “visitas mais frequentes” para que a verdade brilhe e o erro desapareça. Sendo o homem livre e capaz de captar a verdade que é una, alimento do seu intelecto e realização da sua

³⁹ *Idem*, II, n. 7. Essa concepção de que o homem é “capaz de vida eterna e capaz de Deus” é em Nicolau de Cusa uma inspiração agostiniana. Em um sermão do dia 01 de novembro de 1456, Festa de Todos os Santos, tido em Brixen, Nicolau assim se expressa: “Donde em nossa mente encontramos uma semente da espécie divina, porque somos capazes de conhecimento, de sabedoria, de providência, de governo e de força, que convêm a Deus, mas que não convêm a nenhuma criatura que carece de mente. Por isso, assim como Deus complica todas as coisas divinamente, a mente complica todas as coisas intelectualmente. Portanto, somente Deus pode penetrar na mente como a verdade na sua imagem. E quanto mais a mente é aperfeiçoada nas coisas que foram mencionadas, que têm à semelhança de Deus, tanto mais a imagem é aperfeiçoada e nela mais claramente Deus reluz, por exemplo, *como disse Agostinho: a alma é imagem de Deus, porque é capaz de Deus*; a menos que a imagem captasse a verdade na semelhança expressa, a partir da qual é expressa, ela não seria sua imagem”. (*Sermo CCLI. Nos revelata facie*. n. 13. Cursivo nosso).

⁴⁰ *Idem*, III, n. 8.

natureza, essa verdade “reconduzirá a diversidade de todas as religiões a uma só fé ortodoxa (*perducatetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam*)”⁴¹. Esse novo auxílio ou visita divina, porém, será um concílio, em Jerusalém, dos homens mais doutos e eminentes do mundo. Segundo o Verbo, Deus se compadeceu e “assentiu que toda a diversidade de religiões, mediante um consenso comum de todos os homens, fosse conduzida de modo concordante a uma só que a partir de agora será inviolável”⁴². Esse, portanto, é o projeto do *De pace fidei*: reconhecer que toda a pluralidade, diversidade e diferença derivam da unidade infinita, por a ter como seu fundamento; que a diversidade de rito e de religião é consequência da pluralidade dos povos; que a discórdia nas religiões se deve à diversidade de ritos e que, portanto, qualquer projeto de paz nas religiões não se funda na eliminação da diversidade e da diferença, mas no reconhecimento da finitude da condição humana que implica o reconhecimento da diversidade de opiniões, conjecturas, línguas e interpretações, mas que o seu “lugar de origem” é a verdade una que pode ser captada por qualquer intelecto livre.

3 PROJETO POLÍTICO DE PAZ RELIGIOSA

3.1 O fundamento da paz

O *De pace fidei* que teve sua escrita motivada por um problema de ordem político-religiosa traz consigo, a partir de sua fundamentação metafísica e filosófica, um projeto dialógico e dialético no sentido de encontrar o fundamento para a possibilidade da paz entre as religiões⁴³. O interessante aqui é que Nicolau em

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Idem*, III, n. 9.

⁴³ A busca pela mediação entre opostos está presente no pensamento de Nicolau de Cusa desde a sua primeira obra *De concordantia Catholica* (1433), quando ele saiu de uma perspectiva conciliarista para uma perspectiva papista que defendia a centralidade unitiva do poder na figura do Papa. Depois, em sua primeira obra de cunho filosófico, *De docta ignorantia* (1440), onde no epílogo o autor afirmou que a ideia central da mesma veio-te como um dom do alto, quando do seu regresso de uma missão papal a Grécia onde foi para tratar da unidade com as igrejas cristãs do oriente. Sobre a importância da queda de Constantinopla para a escrita do *De pace fidei*, M. Álvarez Gómez chega a afirmar que “[...] si no se hubiera producido la caída de Constantinopla, junto con sus graves connotaciones religiosas, N. de Cusa nunca hubiera escrito esta obra y, probablemente, tampoco la que iba a ser un tratado más a fondo sobre el islam, su *Cribratio Alkorani*”. M. Álvarez Gómez. *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Salamanca: Sigueme, 2004, p. 119.

momento algum do texto fala em diálogo, porém ele propõe a construção de um *consensu* de todos os homens, mediante o assentimento do Senhor para que a diversidade das religiões fosse conduzida de modo concordante a uma só e inviolável⁴⁴. Portanto, o Dialógico aqui é porque o seu autor nas linhas que se nos apresentam, propõe uma conferência entre as diversas lideranças, o que deixa-nos evidenciada a via que é estabelecida desde a formatação do texto até mesmo a proposta fatídica do diálogo entre os diversos líderes religiosos. É dialética porque há um processo constante de confrontar os argumentos diversos no sentido de se buscar uma certa unidade ou “encontrar uma certa concordância” a partir do diálogo para que assim se estabeleça *in religione perpetuam pacem*⁴⁵. O que não permite, por causa de sua dinamicidade, pensar em unicidade. É muito mais uma unidade (concordância) em devir através da busca que é própria da natureza humana.

Como já afirmamos em seção anterior, a centelha fundamental presente no texto cusano é a problemática da relação unidade e diversidade⁴⁶, identidade e diferença. Unidade, que sendo divina, é apresentada como pressuposta à toda sabedoria filosófica, pois “antes de toda a pluralidade existe a unidade [...] em toda diversidade pressupondes uma só coisa a que chamais sabedoria”⁴⁷, e assim que: “Eis como vós, filósofos de escolas diferentes, concordais na religião de um só Deus que todos pressupondes, pelo facto de vos confessardes amantes da sabedoria”⁴⁸; essa linha de pensamento caracteriza, pois, a tese fundamental de uma *concordantia philosophorum*⁴⁹ nessa obra de Nicolau de Cusa.

O que é pressuposta a toda sabedoria é a unidade divina, divindade ou o *Deus absconditus*. Essa divindade ou unidade divina se manifesta ou se revela em muitos

⁴⁴ *De pac. fid.* h VII, III, n. 9.

⁴⁵ *Idem*, I, n. 1.

⁴⁶ Falando dessa problemática Heimsoeth afirma: “La más inmediata y primaria de todas las cuestiones filosóficas que se presentan al espíritu humano, para no enmudecer nunca, es la de la oculta unidad del ser, que se nos muestra múltiple y dividido, envuelto en la abigarrada diversidad de las experiencias”. HEIMSOETH, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Traducción de Jose Gaos. Tercera Edición. Madrid: Revista de Occidente, 1960, p. 3

⁴⁷ *De pac. fid.* hVII, IV, n. 11-12.

⁴⁸ *Idem*, V, n. 15.

⁴⁹ SANTINELLO, *op. cit.*, 1987, p. 115.

tempos e de vários modos através de seus profetas. Para cada povo a divindade pressuposta se revela de um certo modo que este mesmo povo pode estabelecer uma ligação íntima com ela. Até mesmo povos politeístas reconhecem uma só divindade nos seus Deuses, pois “não existindo divindade, não existem deuses”⁵⁰. Por causa dessa manifestação, que é singular para cada povo, ocorre que esse mesmo povo defenda como verdade hábitos que são praticados há muito como que sendo parte de sua própria natureza⁵¹. Daqui pode surgir a não aceitação do diferente, do diverso⁵². Aquela relação de unidade e diversidade aqui irá se mostrar numa dinâmica entre os conceitos de fé e rito. Fé como o elemento de unidade e rito como o elemento de diversidade, e isso é assim porque é no âmbito da fé que se encontram os elementos metafísicos e filosóficos pressupostos, porquanto os ritos são expressões contraídas daqueles elementos para cada cultura e para cada povo, e será aqui o espaço tanto do conflito como o da busca pela tolerância (*ob diversum ritum religionum*)⁵³.

Desta feita, cabe-nos pensar que o fundamento da paz advém da Unidade pressuposta, *i. e.*, o fundamento da paz em si não é uma exigência divina de um Deus todo-poderoso, como afirma M. Álvarez Gómez⁵⁴; ele está muito mais na própria unidade de Deus, e é essa divindade de Deus que é venerada pelas diferentes religiões. André abre um caminho hermenêutico interessante acerca do duplo genitivo presente na expressão *pax fidei*, que enquanto genitivo subjetivo, deve ser entendida como a paz que é promovida entre os homens pela fé; enquanto genitivo objetivo, lança luz sobre o reconhecimento da dinâmica inscrição e promoção da paz dentro da própria fé⁵⁵. A paz nesse sentido se mostra como uma unidade dinâmica que traz um movimento interno porque advém da própria unidade primeira que é

⁵⁰ *De pac. fid.* h VII, VI, n. 18.

⁵¹ O problema do conflito entre os diferentes modos de celebrar ocorre quando os ritos passam a assumir o lugar da fé, gerando pois um certo tipo de apego ao que é apenas cultural ou expressão do que é essencial. O que modernamente podemos chamar de fundamentalismo.

⁵² *De pac. fid.* h VII, I, n. 4.

⁵³ *Idem*, I, n. 1. Na narrativa a perseguição religiosa tem origem ou causa na diversidade de ritos.

⁵⁴ *Op. Cit.*, 2004, p. 104.

⁵⁵ ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA, *op. Cit.*, 2002, p. 14-15.

concordentia oppositorum, e por causa dessa participação pode a fé promover a paz perpétua através da concórdia.

O fundamento pois da paz entre as religiões está na existência de, ou na percepção de que existe apenas “*religio una in rituum varietate*”⁵⁶. Dada tal percepção mediante o diálogo, é-se possível agora estabelecer a concórdia entre a variedade de ritos, a partir do pressuposto de que existe apenas uma religião. Ora, se uma é a divindade, uma será a religião. O que varia são as formas como cada cultura e cada povo venera a divindade revelada. Assim sendo, poderíamos questionar: se a diversidade dos ritos é um problema em si, já que é a causa de tantas guerras político-religiosas, deveríamos superar qualquer diversidade e entrarmos numa dinâmica de eliminação dos vários modos de ritos ou numa dinâmica de unicidade? Ampliando a questão, poderíamos pensar: Se é assim para a diversidade dos ritos, deveríamos eliminar a diversidade de culturas para assim superarmos as guerras entre os diversos povos?

Iremos nos empenhar por responder a essas questões a partir do horizonte cusano no *De pace fidei*, mas relacionando esse horizonte com o conceito de conjectura que é chave no arco conceitual de nosso autor.

3.2 Diversidade e conjectura

Na obra que tomamos por base não encontramos em momento algum o Cusano indicar a eliminação da diversidade como uma instância de sua superação. Agora, a questão que se nos impõe é como superar a causa de conflitos políticos e religiosos sem eliminá-la? Esta pergunta é importante para percebermos que, mesmo que por um lado Nicolau esteja propondo uma superação da diversidade, por outro, a sua existência deve ser mantida. Quanto a isso M. Álvarez Gómez alerta que o movimento não se dá em conceber primeiro uma só religião para daí introduzi-la. O

⁵⁶ *De pac. fid.* h VII, I, 6.

movimento deve ser o de perceber que ela já está dada. O que está por trás da diversidade de ritos é, na verdade, a *religio una*⁵⁷, como fundamento.

Como dissemos acima, se a fé é o âmbito onde se revela a unidade na fórmula da *religio una* e articulando-se ao paradigma da *coincidentia oppositorum*, o que expressamente se revela como uma dimensão da diversidade e da diferença é o termo “rito” e o que ele quer expressar. Cabe aqui duas colocações precisas de R. Haubst feitas uma em 1970 quando afirmou que “rito é a cunhagem concreta e visível da comunidade de fé com toda sua constituição e peculiaridade” para responder a uma intervenção de Rohricht; outra em 1982 quando ampliou e disse sobre *ritus* ter “[...] um significado muito amplo. Expressa não somente cerimônias, e tampouco sacramentos; expressa toda a estrutura concreta da constituição da igreja e expressa todas as formas culturais como se percebe o uno, a *una fides* ou *una religio* nos diferentes povos”⁵⁸, logo após uma fala de Panikkar sobre um pluralismo em Nicolau de Cusa. Com essas precisões dadas ao termo “rito” por R. Haubst, salta-nos aos nossos olhos a articulação premente entre rito e conjectura, mesmo que este conceito não tenha sido trabalhado na obra em questão.

A ideia de conjectura surge primeiro no *De docta ignorantia* a partir do momento em que o Cusano aprofunda a *disproportio* entre a mente divina (infinita) e a mente humana (finita), mostrando, pois, por isso que a verdade é inatingível. No entanto, a origem desse conceito é explicitada com mais exatidão e aprofundamento no *De coniecturis*. Nicolau de Cusa faz uma analogia afirmando que a origem da conjectura é a nossa mente, como a origem do mundo real é a razão divina infinita. A chave de leitura para a compreensão desse movimento intelectual é o conceito de participação, pois a mente humana participa como imagem de Deus (*viva imago dei*) da fecundidade criadora, e de si mesma, enquanto imagem, deriva entidades racionais semelhantes a entidades reais. Assim, afirma o Cusano: “A mente humana

⁵⁷ Cf. Álvarez Gómez, *op. cit.*, 2004, p. 121.

⁵⁸ As duas citações sobre as falas de R. Haubs, bem como a narrativa sobre os dois congressos organizados pela Cusanus-Gesellschaft, estão presentes em Álvarez Gómez, 2004, p. 123; 125, respectivamente.

é forma conjectural do mundo, como aquela divina é [forma] real”⁵⁹. Precisamos perceber que a entidade absoluta é toda a possibilidade de ser e todo o ser em tudo que é, e a mente humana, que está no âmbito do finito, é tudo o que pode ser de modo conjectural. Em suma, o conceito de conjectura presente no *De coniecturis* é o esforço para investigar e explicitar um caminho possível em que a mente humana, humanamente ou finitamente, possa se vincular à verdade inapreensível. Assim sendo, concluímos com Nicolau: “a conjectura é, portanto, uma afirmação positiva que participa da verdade na alteridade”⁶⁰. Esse método conjectural próprio da finitude é expressado no *De pace fidei*, como já mencionado, na instabilidade que é própria do mundo sensível, na mudança das opiniões, dado o caráter conjectural e, portanto finito (perspectivístico), tudo atende à variação do tempo. Assim sendo, as interpretações que fazemos sobre essa realidade alterável também pode mudar⁶¹. Dito isso, entendemos que toda manifestação ritual, portanto da ordem do culto (cultural, da ação humana), é conjectura, e assim os ritos são conjecturas. Por conseguinte, as religiões, como expressão de culto humano à divindade, são conjecturas e elas (em sua particularidade) não podem ser a verdade mesma. Mas a participação “reconduzirá a diversidade de todas as religiões a uma só fé ortodoxa”⁶².

⁵⁹ *De coniecturis*, h III, I, I, n. 5. Para um aprofundamento do conceito de Conjectura relacionado ao conhecimento de si, cf. D’Amico, Claudia: The Conjectural Art as Self-Knowledge and Knowledge of Others: Tradition and Innovation. In: *Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik - IZfK* 3 (2021). 35-49. Uma interessante leitura em que Conjectura está relacionado com o conceito de paz, Cf. MERLO, Maurizio. Conjectures de paix. Notes sur leur apport entre théologie et philosophie dans le *De pace fidei* de Nicolas de Cues. In: LARRE, David. *Nicolas de Cues, penseur et artisan de l’unité*. Conjecture, concorde, coïncidence des opposés. Lyon: ENS Éditions, 2005, p. 37-53.

⁶⁰ *De coniecturis*, h III, I, XI, n. 57.

⁶¹ *De pac. fid.*, h VII, III, n. 8.

⁶² *Ibidem*. É notório como o pensamento de Nicolau de Cusa está à frente de seu tempo, em termos de reconhecer a relação entre Deus e o homem através da participação ontológica, que faz do conhecimento humano e de tudo o que deriva dele, como a cultural, conjectura. Vejamos a afirmação textual e axiológica do Concílio de Florêncja emitido primeiro como Bula papal, *Cantate domino* - BULLA UNIONIS COPTORUM AETHIOPUMQUE 4 februarii 1442 (1441 stilo Florent.), do Papa Eugênio IV: “Firmiter credit, profitetur et predicat nullos extra ecclesiam catholicam existentes, non solum paganos, sed nec iudeos aut hereticos atque scismaticos eterne vite fieri posse participes, sed in ignem eternum ituros, qui paratus est dyabolo et angelis eius (Mt 25, 41), nisi ante finem vite eidem fuerint aggregati, tantum que valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solis in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant et ieiunia, elemosine ac cetera pietatis officia et exercitia militie christiane premia eterna parturiant, neminem que quantascunque elemosinas fecerit, et si pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholice ecclesie gremio et unitate permanserit”. No ano que essa bula é escrita, é preciso lembrar que já há um processo em curso das duas unidades culturais, islamismo-oriental e

Ora, se o modo como o homem olha o mundo é sempre conjectural, dada a sua natureza contraída e porque participa da verdade, e por isso mesmo é um modo irreduzivelmente singular de se situar e compreender Deus e o mundo, também o modo como ele põe esse entendimento em prática, traduzido nos vários ritos, é a expressão dialética da unidade e da diversidade, da identidade e da diferença. O rito ou a sua variedade é o modo conjectural que o homem encontra de viver, por isso que a diferença aqui é uma questão ontológica e também ética. A diferença está dada. Portanto, ao olhar para as religiões é preciso entendê-las também como partícipes da verdade infinita, mas nunca como sendo a verdade mesma. A verdade, Deus, transcende as religiões e as culturas. Aqui há uma certa novidade que permeia o pensamento cusano. Ora, o autor do *De pace fidei* deixa-se ler que a verdade por ser infinita não está restrita a uma religião, num momento em que a Igreja Católica coloca-se como a detentora da verdade. Mesmo que ele crie graus de perfeição e coloque a religião cristã como a mais perfeita, mas tal grau, parece-nos, não significa a posse da verdade. O que fortalece a tese de uma legitimação ou afirmação da diversidade religiosa. Tornando a tolerância não um resultado de diálogos, mas uma

cristianismo-ocidental; bem como, Nicolau de Cusa deveria estar de posse desse debate, pois já tinha 12 anos de ministério sacerdotal. Assim, o pluralismo religioso presente no *De pace fidei*, mesmo considerando que entre as religiões há graus de participação e que o cristianismo é aquela que melhor participa da verdade, mas não chega a afirmá-lo como detentor da verdade em si, como fizeram os documentos eclesiais de seu tempo levando a centralidade e poderio da igreja ao extremo com o axioma do “Extra Ecclesiam nulla salus”. Nesse sentido, o pensamento cusano dialoga e se antecipa ao que começa a ser dito pela Igreja no Concílio Vaticano II (1962-1965), através da *Lumen Gentium* (I, n. 8) sob o título *A Igreja, sociedade visível e espiritual*, afirma: “Esta é a única Igreja de Cristo, que no Credo confessamos ser una, santa, católica e apostólica (12); depois da ressurreição, o nosso Salvador entregou-a a Pedro para que a apascentasse (Jo. 21,17), confiando também a ele e aos demais Apóstolos a sua difusão e governo (cfr. Mt. 28,18 ss.), e erigindo-a para sempre em «coluna e fundamento da verdade» (I Tim. 3,5). Esta Igreja, constituída e organizada neste mundo como sociedade, subsiste na Igreja Católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em união com ele (13), embora, fora da sua comunidade, se encontrem muitos elementos de santificação e de verdade, os quais, por serem dons pertencentes à Igreja de Cristo, impelem para a unidade católica”. No número 14 do mesmo documento, a igreja afirma: “O sagrado Concílio volta-se primeiramente para os fiéis católicos. Fundado na Escritura e Tradição, ensina que esta Igreja, peregrina sobre a terra, é necessária para a salvação. Com efeito, só Cristo é mediador e caminho de salvação e Ele torna-Se-nos presente no Seu corpo, que é a Igreja; ao inculcar expressamente a necessidade da fé e do Batismo (cfr. Mc. 16,16; Jo. 3,15), confirmou simultaneamente a necessidade da Igreja, para a qual os homens para a qual os homens entram pela porta do Batismo. Pelo que, não se poderiam salvar aqueles que, não ignorando ter sido a Igreja católica fundada por Deus, por meio de Jesus Cristo, como necessária, contudo, ou não querem entrar nela ou nela não querem perseverar”. Para um aprofundamento maior acerca do presente axioma eclesial, cf. RASCHIETTI, Stefano. “Extra Ecclesiam nulla salus”: história e atualidade de um axioma. In: *Caminhos de Diálogo*, Curitiba, ano 5, n. 7, p. 43-56, jan./dez. 2017.

exigência ontológica. Assim, o que fundamenta qualquer discurso acerca da tolerância na diversidade é o conceito de conjectura⁶³.

A justificativa de Nicolau de Cusa para dar como legítima a diversidade dos ritos, e portanto, das culturas ou ainda dos modos de ser e viver no mundo se dá devido a dois axiomas. O primeiro, é pelo fato “que não pode haver uma grande multidão sem uma grande diversidade”⁶⁴, e o segundo é consequência do primeiro, isto é, dada a diversidade, esta contribui para o aumento da devoção⁶⁵. Portanto, não é conveniente suprimir ou eliminar de forma bélica aquilo que é inevitável e inclusive necessário para fazer crescer a devoção na divindade. Cada povo manifesta o seu culto a Deus a partir dos elementos culturais que recebeu e constituiu ao longo da história. Assim, a realidade mesma é diversa e essa diversidade não se lhe permite ser eliminada se também não o for a própria realidade.

O que se deve superar é a má compreensão dessa diversidade, expressa nos seguintes termos: “[...] é próprio da condição terrena do homem defender como verdade hábitos praticados há muito que se consideram como passando a fazer parte da natureza”⁶⁶. É esse tipo de diversidade ou má compreensão que precisa ser superada a partir do fundamento da *religio una*, que só pode ser alcançado através de um esforço consensual, que é a concórdia, para que assim se chegue a paz das religiões. Agora, cabe-nos questionar acerca do fundamento da *religio una*, pois se ela é a chave hermenêutica de superação - sem o sentido de eliminação - dessa diversidade, como ela se sustenta?

⁶³ Diante disso, estamos de acordo com André (2019, p. 414) quando afirma que parece incorreto interpretar o debate dogmático presente no *De pace fidei* (principalmente quando entram em cena Pedro e Paulo) como se fosse um debate sobre adequação das demais religiões às formulações teóricas e teológicas do cristianismo. De fato, posto o caráter conjectural como lastro comum para todos os homens, a multiplicidade de cultos que radica numa pluralidade de crenças deve ser vivida num horizonte de diálogo. Cf. também DUPRÉ, W., *Menschsein und Mensch als Wahrheit im werden*. In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16, 1984. KRIEGER, Gerhard, *Cusanus und die Idee der Toleranz*. In: REINHARDT, Klaus und SCHWAETZER, Harald, „*Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerte historischer Brennpunkt*“. Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2008, p. 97-119.

⁶⁴ *De pac. fid.* h VII, I, n. 4.

⁶⁵ *Idem*, I, n. 6.

⁶⁶ *Idem*, I, n. 4.

3.3 *Deus absconditus e Concordantia*

Como vimos, a diversidade é algo dado na realidade e, a partir do que foi refletido, ela é insuperável, em termos metafísico-ontológicos, e poderíamos dizer antropológicos, religiosos (*ritus*), éticos e culturais⁶⁷; está no âmbito da finitude. Mas aqui precisamos recuperar a saída de caráter conjectural que o Cusano encontra para colocar as religiões num certo lugar comum, e desse lugar elas poderem compartilhar de uma verdade que lhes excede. Este lugar conjectural em que o homem se localiza é a sua singular finitude e contração que pode oferecer-lhe a capacidade de ser do melhor modo que lhe permite a sua natureza⁶⁸ porque é *capax dei*⁶⁹, mas também pode se concretizar na produção da miséria através da dominação e exploração política, empobrecimento de muitos, privação do ócio que eleva a alma, bem como privação da própria liberdade, que é inata a cada indivíduo, tendo em vista o desvio que a absolutização de aspectos finitos pode incorrer.

O fato de Deus não se revelar como ele é em si ao homem, dado que “enquanto criador, é trino e uno; enquanto infinito, nem trino, nem uno, nem nada daquilo que se possa dizer”⁷⁰, o chão onde encontram-se as religiões, enquanto diversidade de ritos, só é comum porque Deus é um Deus Escondido⁷¹ e nenhuma delas tem a plena realização dessa verdade absoluta. Agora, essa questão da diferença causa conflito, pois o povo toma como verdade ou palavra divina aquilo que os profetas ou reis (enquanto lideranças enviadas pelo próprio Deus, como se acreditava) afirmam, através de uma identificação direta, fruto da ignorância, que incorre num fundamentalismo que causa dissenso e até ações bélicas, a não aceitação do outro enquanto diferente. Tal problema deveria causar uma estranheza, pois é absolutizar o que está no âmbito da finitude, e nesse âmbito tudo está em movimento;

⁶⁷ Acerca do debate da multiculturalidade articulada a partir de conceitos cusanos, Cf. ANDRÉ, J. M., *Multiculturalidade, identidade e mestiçagens: o diálogo intercultural nas ideias, na política, nas artes e na religião*. Coimbra/PT: Palimage, 2012.

⁶⁸ *De doc. ign. w.*, I, I, n. 2. *De pac. fid.* VII, XIII, n. 44.

⁶⁹ *De vis. dei.* hVI, IV, n. 10. *De pac. fid.* hVII, II, n. 7. *Sermo CCLI*.

⁷⁰ *De pac. fid.*, hVII, VII, n. 21.

⁷¹ *Idem*, I, n. 4.

os profetas e os reis estão para um determinado tempo e nação. Isso se dá pelo fato da mensagem daquelas lideranças estar no âmbito da diferença e esse fator não ser levado em conta por aqueles que já estão na miséria e na ignorância.

Por outro lado, o fato de Deus ser *Deus absconditus* é a possibilidade de ser a solução para a superação daquele mal entendido sobre a diversidade, sem que com isso a tenha que eliminar. Porque se as religiões entendessem ou aceitassem Deus como escondido (*i.e.*, Deus em si não revelado), elas perceberiam que em tudo há o dedo de Deus como que uma hierofania⁷², e assim ao invés de se ter discursos reducionistas acerca da divindade, seria percebida a necessidade de se multiplicar os discursos, os ritos, as experiências para que multiplicada também a devoção se provocasse um só culto de latria ao Deus altíssimo.

O que une é muito maior do que o que separa as religiões. A única saída possível para se perceber tal coisa é o diálogo que proporciona e pode causar a concordância. Apostamos firmemente no diálogo como saída da conflituosa situação provocada pelo mal entendimento da diversidade dos ritos religiosos porque a sua dinâmica pode permitir perceber a nossa inalterável condição de seres finitos ao passo que permite-nos enxergar o horizonte da concórdia e da paz, porque nos possibilita a experiência do conhecimento do outro na sua alteridade, como ressaltado por André⁷³.

Percebendo isso, compreendemos melhor o que Nicolau diz quando expressa: “Distraem-se com muitos cuidados e afazeres materiais e assim não podem procurar-te a ti, que és o Deus escondido”. Os conflitos cessariam se todos aqueles que estão

⁷² Com isso queremos dizer que a partir da realidade concreta, da construção de mundo de cada povo, se pode sacralizar o espaço (bem como o tempo). Pois a concepção de mundo de um povo está atrelada à sua experiência de mundo, que por sua vez origina-se de uma experiência religiosa. E essa experiência torna-se para cada povo o seu ponto fixo, o eixo de sua visão de mundo. M. Eliade afirma: “Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um centro” (*O sagrado e o profano*, São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 26) Cada povo perspectiva o seu ponto fixo a partir do qual olha o mundo, o que revela a manifestação do como o sagrado se mostra.

⁷³ ANDRÉ, João Maria. *Douta Ignorância, Linguagem e Diálogo*: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, p. 304.

ocupados em sobreviver pudessem conhecer o Deus desconhecido. Não podendo se ocupar em buscar conhecê-lo, bem como não conhecendo-o em si, resta tomar como verdade o que dizem os profetas e reis, tanto quanto suas leis; isso é muito pouco para se chegar à concórdia. Falar apenas sobre Deus não é suficiente para alcançar a paz entre as religiões, até porque “a diversas nações [Deus envia] diferentes profetas e reis”⁷⁴. Assim, falar de Deus aqui é um fator que causa o conflito, já que cada povo (nação) tem o seu modo de falar sobre ele, e as línguas são diferentes assim como são as nações e seus costumes. O que não se percebe, por causa da absolutização dos aspectos costumeiros, sendo Deus o que dá a vida e o ser, é que ele é o que parece ser procurado de modo diferente nos diversos ritos e ser nomeado com os diversos nomes, ainda que permaneça desconhecido e inefável. E isso ocorre, nos termos de Nicolau de Cusa, porque Deus, enquanto princípio de ser e conhecer, é o bem e a verdade que são desejados, mas ainda assim permanece desconhecido⁷⁵, dada sua infinitude.

Temos presente uma contradição gerada, pois se o que é buscado é o mesmo, o modo como se busca não deveria ser causa de guerra ou adversidade, dada a sua finitude ou contingência. Assim, a solução oferecida por Nicolau no *De pace fidei* da *religio una* é a que mais se aproxima conjecturalmente da expressão da verdade absoluta – o que demonstra a firmeza da estrutura de seu pensamento –, pois os homens deveriam partir desse lugar comum – o lugar do reconhecimento do não conhecimento de Deus e até das coisas, portanto uma douta ignorância – para se avançar e buscar aquele objeto de seu desejo, Deus, que permanece desconhecido. O ato de buscar é o caminho para sair dessa contradição que é política, pois parte de uma decisão de absolutizar e tomar como verdade aquilo que é do âmbito da mudança, da finitude.

⁷⁴ *De pac. fid.*, hVII, I, 4.

⁷⁵ *De pac. fid.*, hVII, I, 5: Nam nemo appetit in omni eo quod appetere videtur nisi bonum, quod tu es; neque quisquam aliud omni intellectuali discursu quaerit quam verum, quod tu es. Quid quaerit vivens nisi vivere? Quid existens nisi esse? Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis.

5. UMA CONSIDERAÇÃO NÃO FINAL

Uma consideração que Nicolau nos provoca é que as diferenças entre as religiões e as nações, ou em termos atuais, as diferenças culturais não revelam outra coisa que não os limites do próprio homem. Então, não é o fato de Deus ser desconhecido que causa as guerras, as opressões e tudo mais, mas é a limitação humana em entender Deus como desconhecido e perceber que o seu modo de venerá-lo é apenas mais um modo possível e não o único. Porém, para que o homem venha a compreender isso é preciso duas coisas: a primeira, uma nova consciência que se pautar no reconhecimento da ignorância frente a in-finitude de Deus, o que Nicolau chamou de *docta ignorantia*⁷⁶; a segunda, é o estabelecimento de um discurso intelectual, porque é nele que se pode alocar a expressão, que é coluna vertebral do pensamento cusano no *De pace fidei*, “não há senão uma religião na variedade dos ritos”⁷⁷, que é no céu da razão onde se pode chegar à concórdia como via ou movimento em direção ao infinito.

Perceber-se limitado faz do homem um ser aberto ao mundo, às experiências e ao diálogo, e portanto ainda mais ao divino. Estar aberto ao mundo é experimentar a possibilidade de transcendê-lo, de ser mais presença. Além disso, reconhecida a ignorância, o homem pode tomar posse de si através do autoconhecimento, o que lhe dá a capacidade de ser de si mesmo, e portanto, livre. Enquanto ele estiver absolutizando o que é do âmbito da finitude continuará um ser fechado e ignorante, sem abertura para o diálogo. Este tipo de ser é o mesmo que produz guerra, colonização, opressão, escravização. Apenas a superação desse modo de vida, portanto, a percepção do modo conjectural das coisas finitas, do próprio homem e

⁷⁶ André (*op. cit.*, 2019, p. 347) afirma tratar-se “[...] de introduzir, ou melhor ainda, de captar, dentro do finito, a presença dinâmica (ainda que oculta) do infinito e de nos envolvermos e mobilizarmos nesse movimento que é o movimento de realização da docta ignorantia, mas que, significativamente, é ao mesmo tempo o movimento em que descobrimos a convergência ou a concórdia dos mais elevados espíritos (*elevatissimi ingenii*) que partindo de diferentes símbolos, se reencontram, no pensamento máximo, numa só e idêntica opinião”.

⁷⁷ *De pac. fid.*, hVII, I, 6.

de sua cultura, é que possibilitaremos o diálogo inter-essa-do, porque este é o lugar comum (paz) do encontro entre as diversas culturas e os diversos ritos por excelência.

Por fim, usamos das palavras do poeta Manoel de Barros quando no poema *Nascimento da palavra* afirmou que “No achamento do chão também foram descobertas as origens do voo”⁷⁸.

⁷⁸ BARROS, Manoel de. *O guardador de águas*. 1^a ed. – Rio de Janeiro: Alfaguara, 2017, p. 17.