

## **OS TRÊS MOVIMENTOS DA LUZ NA ELEVAÇÃO INTELECTUAL PELO SENSÍVEL EM NICOLAU DE CUSA**

*Marcus Vinicius Carnivali de Araujo<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente artigo busca analisar, a partir da leitura da obra *De Quaerendo Deum*, como a questão da luz se faz central no processo de elevação intelectual a partir do sensível na obra cusana. Nele iremos mostrar como a luz é o elo que guia o objeto sensível até o intelecto e o intelecto até Deus. Tomado esse objetivo, o artigo será dividido em duas partes, na primeira iremos abordar a questão central da obra *De Docta Ignorantia*, que é os limites de se conhecer propriamente Deus e as essências das coisas. Vai se buscar a partir daí apresentar os fundamentos para o que será o papel da experiência estética em Cusa. A constatação do nosso limite em conhecer verdadeiramente o infinito e a Verdade geradora não são postos por Cusa como forma de desestimular a conjectura sobre elas, pelo contrário, é a partir dessa constatação que nos é possível, pela ignorância esclarecida, buscar mais propriamente nos aproximarmos, ainda que nunca cheguemos, dessas Verdades. Tomada essa base fundamental, trabalharemos no segundo tópico o ponto central aqui proposto, a saber, a importância da luz nesse processo. Focados principalmente na obra cusana *De Quaerendo Deum* iremos articular os conceitos de teofania e a importância da luz. A teofania será central para o conceito de anagogia através da contemplação estética, fundamentando como pode-se buscar conjecturar sobre o Criador a partir de sua manifestação na criação. Longe de ser um panteísta a teoria cusana busca expressar que, apesar de inacessível em sua totalidade devido a sua própria natureza, o Deus cusano não se esconde, mas sim se manifesta na sua criação, sendo possível conjecturar sobre Ele a partir da percepção sensível sobre os objetos criados. Nesse sistema, a luz será explorada tanto enquanto luz sensível, como também enquanto a luz interior e principalmente a luz como manifestação e ligação com a divindade a partir do intelecto humano, dessa forma vai se mostrar como todo o processo de elevação a partir da contemplação sensível tem a presença da luz como parte essencial.

**Palavras chave:** Cusa. Estética. Luz. Teofania

---

<sup>1</sup> Graduado em Bacharelado em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora e em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestrado em andamento em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora com a pesquisa financiada com bolsa CAPES.

**ABSTRACT:** This article intends to analyse, based on the *De Quaerendo Deum*, how the question of the light becomes central in the process of intellectual elevation based on sensibility in Cusa's work. Here we will show how the light is the link that guides the sensible object to the intellect and the intellect to God. Based on this objective, the article will be divided in two parts, the first will address the central question of the work *De Docta Ignorantia*, which is the limits of knowing God and the essences of things properly. We will seek, from there, to present the fundamentals of what will be the role of the aesthetic experience in Cusa. The statement of our limit of truly knowing the infinite and the generative Truth are not put by Cusa as a way of discouraging the conjecture about them, on the contrary, it is from this observation that it is possible for us, through elucidated ignorance, to seek more properly to get closer, even though we never arrive, of these Truths. From this fundamental basis, we will work on the second topic, the central point proposed here, namely, the importance of the light in this process. Focused mainly on the Cusa's work *De Quaerendo Deum*, we will articulate the concepts of theophany and the importance of the light. The theophany will be central to the concept of anagogy through the aesthetic contemplation, supporting how one can seek to conjecture about the Creator from its manifestation in creation. Far from being a pantheist, the Cusa's theory seeks to express that, despite being inaccessible in its entirety, due to its own nature, the Cusa's God does not hide, but instead, manifests in his creation, being possible to conjecture about Him from the sensible perception over the created objects. In this system, the light will be explored both as sensitive light, as well as interior light and, foremost, the light as a manifestation and connection with divinity from the human intellect, in this way, it will be shown how the whole process of elevation based on the sensible contemplation has the presence of light as an essential part.

**Key words:** Cusa. Aesthetics. Light. Theophany.

## 1. INTRODUÇÃO:

Abordar a obra cusana, assim como a de qualquer outro filósofo que disponha de um sistema denso de pensamento, requer primeiramente que se “prepare o terreno” apresentando os conceitos base de seu pensamento que são relevantes à questão a ser tratada. Dessa maneira, o presente artigo será dividido em dois tópicos, no primeiro abordaremos questões basilares do pensamento Cusano que se relacionam com a temática central que buscamos desenvolver aqui, a saber, como a luz é central no processo de elevação intelectual a partir do sensível no sistema cusano. Tomando a obra *De Docta Ignorantia* como o ponto central, e circundando-a com o opúsculo *De Quaerendo Deum* e o *De Visione Dei* quando se fizerem pertinentes, iremos primeiramente estabelecer três pontos primordiais de serem corretamente compreendidos a fim de se conjecturar, posteriormente, sobre a questão da luz, são eles: a ignorância esclarecida, a busca de Deus e a teofania. Devidamente postas, essas três questões serão a base onde construiremos o segundo tópico, onde vamos abordar a questão da luz. Para isso, traremos novamente a obra *De Quaerendo Deum*, agora como ponto de foco central de estudo, e circundada pelo opúsculo cusano *De dato patris luminum*. Aqui vamos buscar entender como sem a ação da luz, o processo intelectual não se faria possível no sistema cusano. Desde a captação sensível, passando pelo processo de racionalização na alma, e chegando à elevação intelectual, a luz se faz presente nesses três movimentos, se manifestando de três formas diferentes e exercendo o papel de meio de ligação entre os processos. Será isso que buscaremos demonstrar ao longo do artigo.

## 2. A IGNORÂNCIA ESCLARECIDA: COMO CUSA DEFENDE NÃO UM SILENCIAMENTO, MAS SIM UMA HUMILDADE DA RAZÃO DIANTE DE DEUS E A SUA MANIFESTAÇÃO NA CRIAÇÃO:

Conforme dito na introdução, antes de falarmos sobre a questão central desse artigo, que é o papel da luz no processo de elevação através da sensibilidade, a ser

trabalhada no tópico dois, vamos buscar neste primeiro tópico estabelecer três aspectos que serão fundamentais para adentrarmos essa questão, são eles: Primeiro, a constatação da impossibilidade do homem em conhecer propriamente Deus, o infinito e as essências da criação; segundo, como, ao mesmo tempo que afirma o que foi dito anteriormente, Cusa mantém que a busca por Deus é ainda o principal objetivo da vida humana; e terceiro, como o conceito de teofania é trabalhado por Cusa para apresentar a contemplação da criação como uma forma de conjectura sobre o Criador.

O primeiro passo é portanto apresentar como para o autor, se dá a constatação da impossibilidade do homem em conhecer propriamente Deus e as essências da criação. É importante destacar aqui que essa ideia não surge primeiramente na obra filosófica de Cusa, mas faz parte de um longa tradição da filosofia medieval que o antecede, tradição essa que conta com nomes como João Escoto Erígena e Dionísio Areopagita (tradicionalmente também chamado pelo nome de Pseudo-Dionísio Areopagita<sup>2</sup>). Essa linha de pensamento defende a tese de que Deus não pode ser definido como “sendo algo” e que é mais próprio afirmar sobre a natureza divina que ela “não é” do que “ela é”. E essa impossibilidade não é somente uma limitação da mente humana, mas sim da própria condição da natureza de Deus e também do próprio ato de definir algo. A natureza divina não pode ser definida (ou seja não se pode afirmar que ela “é” algo) porque o próprio conceito de definir alguma coisa implica delimitar ela e, sendo Deus tudo o que existe e também infinito, não é possível delimitá-lo. Além disso, o ato de delimitar algo implica que existe alguma coisa que deva ser fora dele, e sendo Deus a totalidade de tudo, tem-se aqui, novamente, a impossibilidade de defini-lo. Essas questões Erígena trabalha nos Livros I e II da sua obra *Periphyseon* por exemplo, mas não cabe aqui nos aprofundarmos nelas para não correremos o risco de escaparmos do nosso tema central. O que nos importa é que, seguindo essa tradição, a principal obra de Nicolau

---

<sup>2</sup> Esclareço aqui a escolha por escolher referir-me a ele apenas como Dionísio-Areopagita, suprimindo o “pseudo”: Apesar de ser comum se referir ao filósofo medieval como Pseudo-Dionísio, a fim de evitar a confusão entre ele e o seu antecessor ateniense, o uso do termo “pseudo” pode carregar uma conotação pejorativa que indique falso, ou que atribua alguma atitude de má fé por parte do autor, visão que se busca evitar aqui, portanto, nos referirmos a ele utilizando o nome que o próprio autor adotou para si.

de Cusa sobre essa questão é a *De Docta Ignorantia*. Será nela que Cusa vai abordar o seu conceito de “ignorância esclarecida” (a *Docta Ignorantia* que dá título à obra). Cusa segue a linha de pensamento acima descrita como fica claro no trecho: “Do que foi dito resulta claramente que o máximo em sentido absoluto é inteligível de maneira incompreensível e ao mesmo tempo nominável de maneira inominável, [...]” (CUSA, 2003, pág. 11. Livro I, cap. 5, parágrafo 13). Deus não só não pode ser compreendido racionalmente, ele não pode nem mesmo ser propriamente nomeado, visto que nenhum nome é capaz de defini-lo plenamente<sup>3</sup>. O que não significa que as tentativas de nomeá-lo sejam em si inúteis, como veremos mais a frente com a análise que Nicolau de Cusa faz do nome *Theos*. Mas nos focando no momento ainda sobre a questão da ignorância esclarecida apresentamos aqui a passagem onde Cusa expressa a teologia negativa:

A sagrada ignorância ensinou-nos que Deus é inefável; e isto porque é infinitamente maior do que tudo o que se possa nomear; e porque isto é sumamente verdadeiro, dele falamos de modo mais verdadeiro por remoção e negação, tal como o tão grande Dionísio quis que não fosse nem verdade, nem intelecto, nem luz, nem nenhuma dessas coisas que se pode exprimir com palavras. E seguiu-o Rabi Salomão e todos os sábios. Por isso, de acordo com esta teologia negativa, não é Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, mas apenas infinito. (CUSA, 2003, pág. 63. Livro I, cap. 26, parágrafo 87)

A teologia Negativa é trabalhada por Cusa como uma visão oposta a positiva (que adora Deus pelas coisas que são), mas não uma oposição que visa substituir a outra, mas sim que busca complementá-la<sup>4</sup>. A partir da teologia negativa Deus é pensado como “não sendo”. Mas esse “não ser” não é no sentido de ser menos, pelo contrário. Deus não pode “ser” porque ele está para além de “ser”. Deus não é, por exemplo, bom, ele é além da bondade. E a questão da luz já se faz aqui presente no uso que Cusa faz da passagem bíblica<sup>5</sup>: “Este máximo, que na fé de todos os povos

<sup>3</sup> Vide *Docta Ignorantia* Livro I, Cap. 24, parágrafo 78.

<sup>4</sup> Vide *Docta Ignorantia* Livro I, Cap. 36, parágrafo 86.

<sup>5</sup> A passagem em questão é Timóteo 6:16.

se crê, sem dúvida, ser Deus, esforçar-me-ei no primeiro livro por o investigar de modo incompreensível, para lá da razão humana, tomando como guia “aquele que habita sozinho a luz inacessível”” (CUSA, 2003, pág. 5. Livro I, cap. 2, parágrafo 5). Como visto, Deus é aquele que habita a luz inacessível, inacessível tanto para a sensibilidade, quanto também para a luz da razão e do intelecto, conceitos que iremos abordar mais a fundo no tópico 2 deste artigo. Por hora, feita essa introdução das bases do pensamento negativo cusano e das limitações sobre o conhecimento humano das coisas divinas, um primeiro problema se mostra: Podemos entender com isso que Cusa pretende estabelecer um pensamento agnóstico? Que ao nos depararmos com a nossa limitação acerca do conhecimento sobre Deus e sobre as essências devemos nos resguardar de conjecturar sobre elas? Já que se tratam de questões que nunca iremos atingir em definitivo, podemos inferir que, segundo Cusa, é então um desperdício de nosso tempo direcionarmos nossos esforços na sua busca? A perspectiva cusana é exatamente o contrário disso. E isso pode ser confirmado pela leitura tanto do *De Docta Ignorantia*, quanto também do opúsculo *De Quaerendo Deum*. Logo nas primeiras páginas do Livro I do *De Docta Ignorantia* Nicolau de Cusa, seguindo o pensamento aristotélico, afirma que o bem para algo é seguir aquilo que é sua função natural<sup>6</sup> e também de que o desejo natural da mente humana é conhecer: “É por isso que dizemos que um intelecto são e livre conhece a verdade, que insaciavelmente deseja atingir, explorando todas as coisas com um processo discursivo que lhe é inerente, [...]” (CUSA, 2003, pág. 3. Livro I, cap. 1, parágrafo 2). Logo o bem para a mente humana, que tem em sua natureza a função e o desejo pelo conhecimento, é buscar sobre a verdade. Portanto, se o bem para a mente humana é conhecer as verdades sobre as coisas, é natural pensar que o mais elevado bem para ela é buscar as fontes das mais elevadas Verdades, mesmo que nunca consiga alcançá-las plenamente. Outra afirmação de igual valor é feita por Cusa no *De Quaerendo Deum*. Dessa vez, baseando-se em Paulo, Cusa afirma primeiramente que o objetivo da vida carnal dos homens é a busca por Deus: “[...] ele afirmou que

---

<sup>6</sup> Vide *Docta Ignorantia* Livro I, Cap. 1, parágrafo 2.

Deus criou todos os homens em um homem e que Ele havia concedido um período definido de tempo para o ser humano neste mundo, a fim de que eles pudessem buscá-lo, para ver se eles poderiam, tateando, encontrar Ele.” (CUSA, 1994, pág. 314. Cap. 1, parágrafo 17. Tradução nossa a partir do inglês<sup>7</sup>). Ou seja, aqui já temos não só a afirmação de que buscar Deus é a principal função da vida humana, como também que esse objetivo é designado aos homens por Deus. Isso implica, o que Cusa afirmará mais claramente, que Deus não se oculta dos homens, que o Deus cusano é um Deus que quer ser buscado<sup>8</sup>. Logo os limites em conhecê-lo não se dão por uma proibição ou ocultamento divino, mas por uma impossibilidade advinda da sua própria natureza (infinita e eterna). Mas existe também na obra uma outra afirmação ainda mais forte sobre a questão: “Certamente, a menos que esse mundo fosse útil para o buscador, o homem seria enviado em vão ao mundo com o propósito de buscar Deus.” (CUSA, 1994, pág. 315. Cap. 1, parágrafo 18. Tradução nossa a partir do inglês<sup>9</sup>). Se a principal razão da existência dos homens é a busca por Deus, caso ela não fosse possível, ainda que parcialmente, na vida material, essa vida seria um erro. Portanto, baseado no que demonstramos acima, podemos confirmar que Cusa não só não defende um silenciamento sobre essas questões, como até mesmo não receia em afirmar claramente que, mesmo tendo consciência de que se trata de uma busca sem fim, sem ela a vida humana na Terra seria em vão. E ter isso em mente é fundamental para o que buscamos estabelecer nessa base sobre o pensamento Cusano, pois todo o processo de elevação através da atividade sensível, e a ação da luz nesse processo, se fazem a partir dessa constatação de que a natureza corpórea dispõem de ferramentas para buscar se aproximar desse conhecimento superior.

---

<sup>7</sup> Na fonte consultada em inglês: “[...] he stated that God had created all men in one man and that He had granted a definite period of time for men's being in this world, in order that they might seek Him, to see whether they could gropingly find Him.” (CUSA, 1994, pag. 314. Cap. 1, parágrafo 17.)

<sup>8</sup> Como deixa claro no trecho: “Moreover, He wills to be sought; He wills also to give, to those who are seeking, the light without which they cannot seek Him. He wills to be sought; He wills also to be apprehended, for He wills to disclose and manifest Himself to those who are seeking [Him].” (CUSA, 1994, pag. 324. Cap. 3, parágrafo 39), em tradução nossa: “Além disso, Ele deseja ser buscado; Ele deseja também dar, para aqueles que estão buscando, a luz sem a qual eles não podem buscá-lo. Ele deseja ser buscado; Ele deseja também ser apreendido, pois Ele deseja revelar-se e manifestar-se para aqueles que estão buscando [Ele].” (tradução nossa)

<sup>9</sup> Na fonte consultada em inglês: “Assuredly, unless this world were useful to the seeker, man would be sent in vain to the world for the purpose of seeking God.” (CUSA, 1994, pag. 315. Cap. 1, parágrafo 18)

O que nos leva ao terceiro ponto que se pretende abordar neste tópico: Como a questão da teofania é articulada por Cusa em função dessa possibilidade de conhecimento através da percepção sensível? Primeiramente, é importante reforçar um ponto relacionado a essa terceira questão, pois é central para entender como se dá a manifestação de Deus na criação para Cusa: tudo que existe está em Deus. Quanto a isso, cito: “[...] e daí que se diga que todas as coisas referidas à providência de Deus têm o caráter de necessidade. E justamente, porque todas as coisas em Deus são Deus, que é a necessidade absoluta” (CUSA, 2003, pág. 51. Livro I, cap. 22, parágrafo 69). Nada que existe está fora de Deus pois Ele é a totalidade de tudo o que existe. Portanto, daqui tiramos a afirmação que é importantíssima para fundamentar nosso ponto: a Criação não é algo separado de Deus, mas parte d’Ele. Entramos aqui num ponto particular que deve ser melhor esclarecido a fim de evitar que se julgue incorretamente o pensamento cusano: Cusa não iguala Criador e criatura. Deus e o mundo não são o mesmo. Apesar da criação estar em Deus e fazer parte d’Ele, Deus não se limita a ela. Isso também fica evidente na análise que Nicolau de Cusa faz do nome *Theos* no opúsculo *De Quaerendo Deum*<sup>10</sup>. O nome *Theos* não é o nome próprio de Deus, visto que é impossível aos homens nomeá-lo propriamente, assim como é impossível defini-lo, entretanto, por ser um nome utilizado pelos homens para se referir a ele pode ser útil para compreender mais sobre a relação entre Criador e criatura. O nome *Theos* vem de *theoro* que significa tanto “eu vejo” (significado que será mais propriamente trabalhado no próximo tópico), quanto “eu corro” ou “acelero para”<sup>11</sup>. Sobre essa segunda significação, ela pode ser interpretada tanto como o movimento do homem em direção ao seu Criador, uma relação de eterno movimento em direção, uma corrida para alcançar o horizonte, mas também, pela mão oposta, significa o Deus que cria e se move na sua criação, ou seja, um Deus que perpassa por ela. Portanto, o sistema cusano está longe de ser

---

<sup>10</sup> Vide *De Quaerendo Deum*, Cap. 1, parágrafo 19.

<sup>11</sup> Conforme trecho: ““*Theos*” is derived from “*theoro*,” which means “I see” and “I hasten.” Therefore, the seeker ought to hasten by means of sight, so that he can attain unto God, who sees all things.” (CUSA, 1994, pag. 314. Cap. 1, parágrafo 19), em tradução nossa: ““*Theos*” é derivado de “*theoro*” que significa “Eu vejo” e “eu corro”. Portanto, o buscador deve se apressar pelos meios da visão, para que ele possa alcançar a Deus, que vê todas as coisas” (tradução nossa)



panteísta, Deus se move na sua criação, mas está para além dela, é infinitamente maior do que aquilo que Cria, a criação e suas criaturas estão em Deus, mas Deus é mais do que aquilo que Ele criou. Posto isso, e somado à afirmação de que o Deus cusano não se oculta dos homens, mas sim que almeja ser buscado, temos a base para a teofania, ou seja a manifestação de Deus na sua criação. Essa possibilidade de se ver Deus na criação é central no *De Visione Dei*. Nele, Cusa fará uso da sensibilidade estética para guiar o leitor para conjecturar sobre o inefável. Ele faz isso através de uma pintura de Deus, mais precisamente trata-se de uma representação da face de Deus em uma pintura onde, nos olhos, o pintor fez uso de uma técnica que dá a impressão ao observador de que os olhos da face sempre o acompanham. O envio dessa obra junto ao texto não é uma simples ornamentação, mas sim parte fundamental do processo de sua compreensão conforme afirma Cusa: “Se por vias humanas me abalanco a conduzir-vos às coisas divinas é necessário que o faça recorrendo a uma comparação. Mas entre as obras humanas não encontrei imagem mais conveniente ao nosso propósito do que a de alguém que tudo vê [...] (CUSA, 1998, pág. 135. Prefácio). O que Cusa traz aqui então é a possibilidade de, através da contemplação estética, conjecturar sobre aquilo que não é possível acessar diretamente. O objetivo é o de apresentar o absoluto (Deus) através do contraído (representação na imagem) fazendo com que através da experiência sensível o observador consiga ter uma percepção acerca de uma condição própria e disruptiva da natureza divina, a saber, a união dos opostos. Conforme afirma no *De Docta Ignorantia*, Deus não pode ser apenas o Máximo absoluto, mas deve também ser o mínimo absoluto, pois se Deus fosse apenas o máximo significaria que a pequenez é algo externo a ele, o que seria impossível visto que tudo o que é, é em Deus<sup>12</sup>. E Deus não é múltiplo mas Uno, logo o máximo absoluto e o mínimo absoluto (que são dois extremos opostos) se encontram na unidade divina. Tal ideia, admite Cusa, é demasiadamente complexa de ser compreendida e por isso ele faz uso da percepção sensível da pintura. Nela, conforme descreve Cusa, o olhar que acompanha os

---

<sup>12</sup> Vide *Docta Ignorantia* Livro I, Cap. 4, parágrafo 11.

homens gera um efeito peculiar quando o quadro é visto por mais de um observador simultaneamente: ambos vão ter a impressão de que os olhos olham para ele e somente para ele. Dessa forma os olhos da pintura olham para um e para ambos ao mesmo tempo, o olhar representado na pintura é múltiplo e ao mesmo tempo particular, ou seja, é uma representação sensível do conceito da união dos opostos. “Por isso, admirar-nos-emos em primeiro lugar de como é possível que olhe, ao mesmo tempo, todos e cada um” (CUSA, 1998, pág. 136. Prefácio). Quanto a isso é importante aqui destacar, Cusa não pretende promover um culto a imagem representada na pintura. A pintura não é igual a Deus. A verdadeira face de Deus, assim como o seu olhar próprio, é infinitamente superior à representação contraída na imagem. Mas o fato da representação sensível ser capaz de manifestar, de forma que conseguimos acessar, algo que é na sua verdadeira forma inacessível, é o que busca explorar Cusa. O objetivo é que através dessa contemplação sensível possamos nos elevar para além dela e intuir sobre o que ela busca representar: “Vejo, no entanto, não com os olhos carnis, que olham para esse ícone, mas com os olhos mentais e intelectuais a verdade invisível da tua face que na sombra é aqui significada em contracção.” (CUSA, 1998, pág. 149. Cap. 6). O que Cusa traz aqui é portanto uma forma de teofania, Deus não se reduz a criação, mas pode ser intuído pela sua manifestação nela. Pois Deus é inacessível em sua plenitude não porque se esconde, mas porque essa condição é fruto de sua própria natureza, como já descrevemos anteriormente, e por isso dá aos homens as ferramentas para que seja possível contemplá-lo dentro das possibilidades que lhes cabem. Por isso o criador se manifesta em sua criação e nesse caso, a obra artística é também Deus manifesto. Pois a pintura, apesar de ser fruto da atividade criativa do homem, visto que não existe por si na natureza criada, como o céu, a luz, e etc., ainda sim também é parte da Criação, pois o homem não a cria do nada. A obra artística é um trabalho conjunto da capacidade criativa do homem na criação perfeita de Deus.

Vimos portanto aqui como Nicolau de Cusa estabelece os limites da capacidade do conhecimento humano, não para pregar que se silencie, mas sim que se aplique uma postura de humildade da razão, afirmando que para certas questões

é melhor que primeiramente se admita os nossos limites de conhecimento sobre elas, para que a partir daí seja possível conjecturar mais verdadeiramente sobre. Junto a isso vimos que uma das vias de acesso a esse conhecimento conjectural verdadeiro é através da contemplação sensível da manifestação divina, as teofanias. Mas o que Cusa defende não é que se prenda a sensibilidade, mas sim que a partir dela se faça um movimento de elevação, que a tome não como fim, mas como meio. E será esse movimento e a importância da luz nele que abordaremos no tópico a seguir.

### **3. OS TRÊS MOVIMENTOS DA LUZ NA ELEVAÇÃO PELA SENSIBILIDADE:**

Vimos no tópico anterior como Cusa abre seu pensamento para a valorização da sensibilidade como ferramenta de contemplação e conjectura sobre o que está para além da pura atividade intelectual. No já citado uso da pintura por Nicolau de Cusa no *De Visione Dei*, o principal sentido utilizado é a visão. Mas o que seria da visão sem a presença da luz? É a importância da luz, não somente na sua manifestação sensível que iremos explorar agora neste tópico.

Para isso iremos tratar dos três movimentos da luz primeiramente no ato de ver e depois no processo de elevação do sensível à conjectura sobre o inefável. Para isso vamos trabalhar principalmente o opúsculo *De Quaerendo Deum*. Nele encontramos a descrição feita por Cusa do processo da visão: “Nossa visão [sensível] resulta do seguinte: (1) um espírito brilhante e claro que desce do topo do cérebro ao órgão do olho; (2) um objeto colorido que reproduz, no olho, uma imagem similar a si mesmo; e (3) a presença simultânea da luz externa.” (CUSA, 1994, pág. 315. Cap. 1, parágrafo 20. Tradução nossa a partir do inglês<sup>13</sup>). Vemos aqui portanto que o ato de ver consiste no movimento de três atores. O primeiro deles é a força ativa da visão, pois é o único dos três que não parte do exterior mas sim do interior, do cérebro. A

---

<sup>13</sup> Na fonte consultada em inglês: “Our [sensible] vision results from the following: (1) a bright and clear spirit that descends from the top of the brain unto the organ of the eye; (2) a colored object that reproduces, in the eye, an image similar to itself; and (3) the concurrent presence of external light.” (CUSA, 1994, pág. 315. Cap. 1, parágrafo 20)

esse movimento Cusa dá o nome de “espírito brilhante e claro”. O segundo corresponde ao objeto em si, a questão da cor é importante aqui pois ela é trabalhada em Cusa de forma bastante específica. A cor se encontra nas coisas sensíveis, enquanto que a visão em si é desprovida de cores<sup>14</sup>. Isso se dá porque para que seja possível contemplar as cores, em sua ampla gama de variações, é preciso que a visão seja “limpa” de interferências, do contrário poderia se enganar sobre as cores ao serem refletidas nela, da mesma forma que nos enganamos quando observamos um objeto através de um vidro colorido<sup>15</sup>. Dessa forma tanto o objeto quanto suas cores são reproduzidos na visão pelo ato de ver. Mas o objeto por si mesmo não é capaz de se fazer penetrar nos olhos, é preciso que para isso ele seja refletido pela luz sensível, essa sim capaz de se fazer penetrar no aparelho visual.<sup>16</sup> Por isso o terceiro ator no processo da visão é a luz sensível. Em suma, os três atores presentes no ato de ver são: (1) o “espírito brilhante e claro”, (2) o objeto colorido e (3) a luz sensível. E em todos esses a luz se faz presente e essencial. No primeiro, que é o movimento ativo do cérebro, no qual Cusa nomeia de “brilhante e claro”, logo luminoso; no segundo, que é o objeto em si, que sem a ação da luz sobre ele não é capaz de se fazer visível; e no terceiro, que é a luz sensível propriamente dita que move o reflexo do objeto até a visão. Portanto, é possível concluir, sem risco de exageros, que a luz trabalha como um maestro, ao interligar e coordenar todos os atores envolvidos no ato da visão sensível. Aqui Cusa constrói uma espécie de hierarquia entre a sensibilidade e o objeto sensível, sendo o segundo submetido ao primeiro. Os objetos sensíveis existem para servir a sensibilidade em uma relação tão dependente que os mesmos não tem sentido em si mesmos, como nos dá o exemplo da questão das cores no opúsculo: “Uma vez que a cor é discriminada e conhecida não por si mesma, mas por uma causa maior, a saber, a visão.” (CUSA, 1994, pág. 316. Cap. 1, parágrafo

---

<sup>14</sup> Vide *De Quaerendo Deum*, Cap. 1, parágrafo 20.

<sup>15</sup> Conforme trecho: “We learn by experience that sight is deceived by a colored medium — [e.g.,] glass or a transparent stone or something else.” (CUSA, 1994, pág. 315. Cap. 1, parágrafo 20), em tradução nossa: “Nós aprendemos por experiência que a visão é enganada por um meio colorido - [p. ex.] vidro ou uma pedra transparente ou outra coisa qualquer.” (tradução nossa).

<sup>16</sup> Vide *De Quaerendo Deum*, Cap. 2, parágrafo 34.

23. Tradução nossa a partir do inglês<sup>17</sup>) E o mesmo não se aplica somente a visão, mas também a todos os outros sentidos (como audição, olfato e etc)<sup>18</sup>

Mas não é apenas na ação da visão sensível que a luz se faz presente e central. A luz ganha importância tamanha no processo de teofania cusana que o mesmo não se receia em afirmar que: “Portanto, nós devemos reconhecer que entre os seus trabalhos nosso maravilhoso Deus criou a luz, que pela sua simplicidade se excede as outras coisas materiais [...]” (CUSA, 1994, pág. 323. Cap. 2, parágrafo 37. Tradução nossa a partir do inglês<sup>19</sup>) e mais do que isso, Cusa também escreve: “(1) a luz é um mediador entre as naturezas espirituais e as naturezas materiais e (2) através da luz esse mundo material ascende, como se pela sua própria simplicidade, até o mundo espiritual.” (CUSA, 1994, pág. 323. Cap. 2, parágrafo 37. Tradução nossa a partir do inglês<sup>20</sup>). E será sobre essa questão, da luz como ligação entre as naturezas material e espiritual e também sobre a luz como forma de ascensão entre essas duas naturezas, que iremos tratar agora.

Nicolau de Cusa descreve a ascensão do sensível ao intelectivo e posteriormente ao inefável em um processo de três movimentos. O primeiro deles é a percepção sensível sobre a criação, movimento este que acabamos de descrever acima. O segundo deles é a ação da razão sobre aquilo que é captado pelos sentidos, pois conforme destaca Cusa, as ferramentas sensíveis (os olhos para a visão, os ouvidos para a audição e etc.) só são capazes de interpretar aquilo que recebem através da ação nelas da alma racional: “Consequentemente, o espírito no olho não discrimina mas, ao contrário, nesse espírito um espírito maior realiza a discriminação.” (CUSA, 1994, pag. 321. Cap. 2, parágrafo 33. Tradução nossa a partir do inglês<sup>21</sup>). Isso reforça novamente um ponto importante de ser destacado

---

<sup>17</sup> Na fonte consultada em inglês: “since color is discriminated and known not by itself but by a higher cause, viz., sight” (CUSA, 1994, pág. 316. Cap. 1, parágrafo 23).

<sup>18</sup> Vide *De Quaerendo Deum*, Cap. 1, parágrafo 24.

<sup>19</sup> Na fonte consultada em inglês: “Therefore, we must recognize that among His works our marvelous God created light, which by its simplicity excels other material things [...]” (CUSA, 1994, pág. 323. Cap. 2, parágrafo 37)

<sup>20</sup> Na fonte consultada em inglês: “(1) light is a medium between spiritual natures and material natures and (2) through light this material world ascends, as if through its own simplicity, unto the spiritual world.” (CUSA, 1994, pág. 323. Cap. 2, parágrafo 37).

<sup>21</sup> Na fonte consultada em inglês: “Accordingly, the spirit in the eye does not discriminate but rather in that spirit a higher spirit accomplishes the discriminating.” (CUSA, 1994, pág. 321. Cap. 2, parágrafo 33)

aqui: que para o filósofo, a percepção sensível não é uma atividade passiva, não é um bombardeio irregular de recepções que sofremos sem ação ativa, pelo contrário, a atividade sensível é um processo de ação ativo da alma sobre as percepções. É ela que nos faz focar num objeto de interesse em detrimento de outro, a percepção sensível é uma atividade ativa da alma sobre o mundo<sup>22</sup>. Esse movimento de discernir entre as percepções sensíveis, essa “luz da alma” ou “luz discriminativa”, é que racionaliza sobre aquilo que as ferramentas da sensibilidade podem capturar:

Mas a própria luz discriminativa da natureza sensível - presente no olho, no ouvido, na língua, nas narinas, e o nervo em que o toque floresce - é *uma* luz, recebida de várias maneiras nos vários órgãos [sensíveis], de modo que, de acordo com a variedade dos órgãos, discrimina variadamente entre as coisas do mundo sensível. E essa luz é o início, o meio, e o fim dos sentidos, pois os sentidos existem somente para o propósito de discriminar entre os objetos sensíveis. E [os sentidos] não são derivados de nenhum outro do que desse espírito; nem são movidos em nenhum outro [do que nele]. (CUSA, 1994, pág. 322. Cap. 2, parágrafo 35. Tradução nossa a partir do inglês<sup>23</sup>)

Portanto, o processo de racionalização interior da alma é descrito por Cusa como também sendo uma atividade luzidia. Falta-nos agora discorrer sobre o terceiro e último movimento. Este é o mais elevado dentre os três, é a conexão do intelecto humano com o inefável através da Luz de Deus, é o que faz essa racionalização captada pela sensibilidade e racionalizada pela alma ganhar sentido em vista de não se encerrar somente como uma contemplação do material, mas de buscar nessa contemplação o caráter de fundo da realidade criada. Essa luz do intelecto dos homens não existe por si mesma, mas sim na ação da luz de Deus. Essa luz, que também pode ser entendida como sua Graça, é o movimento final, é o que coloca

---

<sup>22</sup> Vide *De Quaerendo Deum*, Cap. 2, parágrafo 33.

<sup>23</sup> Na fonte consultada em inglês: “But the sensitive nature's own discriminating light—present in the eye, the ear, the tongue, the nostrils, and the nerve in which touch flourishes— is *one* light, received variously in the various [sense] organs, so that in accordance with the variety of organs it discriminates variously between the things of the sensible world. And that light is the beginning, the middle, and the end of the senses, for the senses exist only for the purpose of discriminating between sensible objects. And [the senses] are not derived from anything other than from that spirit; nor are they moved in anything other [than in it].” (CUSA, 1994, pág. 322. Cap. 2, parágrafo 35).

nos homens a possibilidade de buscar conjecturar acerca das causas primeiras. Cusa deixa claro o caráter do Deus manifesto neste último movimento ao afirmar que não conhecemos Deus através de nós mesmos, mas sim através da luz d’Ele: “E na luz d’Ele todo nosso conhecimento é presente, para que nós não sejamos quem sabe mas, ao contrário, Deus [sabe] em nós” (CUSA, 1994, pág. 323. Cap. 2, parágrafo 36. Tradução nossa a partir do inglês<sup>24</sup>). E é nessa luz que o homem realiza o fim do processo de elevação intelectual partindo da contemplação sensível e corrobora com duas afirmações centrais que indicamos logo no início desse texto, a saber, primeiramente que apesar de destacar que é impossível ao homem conhecer plenamente o Princípio, o Deus cusano não é uma divindade que se esconde, posto que se manifesta elevando o homem através da ação da sua luz em seu intelecto. Segundo deixa evidente novamente o porquê da noção de teofania ser central para compreender a elevação intelectual em Cusa, visto que o conhecimento, mesmo que parcial, sobre os princípios só se faz possível através da sua própria manifestação. Além disso, constatadas essas três partes do processo de elevação, torna-se manifesto o papel central exercido pela luz nesse sistema. Afinal, os três movimentos de elevação se entrelaçam com as três formas da luz nesse processo: (1) A visão sensível, que só se faz possível na presença da luz sensível que faz penetrar nos olhos o reflexo do objeto contemplado; (2) A racionalização da imagem capturada pela ferramenta sensível pela alma, que só é possível pelo movimento da sua “luz discriminativa” que racionaliza as sensações; e (3) A luz de Deus, que conecta o intelecto humano as verdades mais elevadas, verdades essas que são impossíveis aos homens de racionalizar propriamente, cabendo apenas a conjectura verdadeira. O que fica evidente aqui é portanto um processo hierárquico de ascensão a partir do objeto sensível até o inefável. Onde primeiro tem-se o objeto sensível, seguido pela percepção sensível sobre ele, a razão que racionaliza essas percepções, o intelecto e por fim a ascensão desse intelecto à luz de Deus. Esse movimento de ascensão é demonstrado didaticamente pelo autor no exemplo da semente de mostarda:

---

<sup>24</sup> Na fonte consultada em inglês: “And in His light all our knowledge is present, so that we are not the ones who know but rather God [knows] in us.” (CUSA, 1994, pág. 323. Cap. 2, parágrafo 36)

Pois quando nós nos atentamos de uma grão de mostarda muito pequeno e contemplamos o seu poder e força com o olho do nosso intelecto, nós encontramos um vestígio [de Deus], de forma que nós somos despertados para maravilhar-nos com nosso Deus. Pois embora o grão seja tão pequeno em dimensão física, apesar disso seu poder é sem fim. Nessa peça de grão está presente: (1) uma árvore larga com folhas e galhos e (2) muitos outros grãos nos quais, da mesma forma, esse mesmo poder está presente para além de toda numeração. Da mesma maneira, com meu intelecto, eu vejo que se o poder de um grão de mostarda fosse realmente desdobrado, então esse mundo sensível - ou, na verdade, dez mundos, ou mil, ou quantos mundos sejam contáveis - não seriam o bastante [para o mesmo]. Que indivíduo que reflita sobre esses pontos não se maravilhará quando ele adiciona (1) que o intelecto do homem engloba todo esse poder de um grão, (2) que apreende que o acima mencionado é verdadeiro, e (3) que, desse modo, nessa apreensão, excede assim toda a capacidade de todo o mundo sensível - não [a capacidade] de um mundo [apenas] mas [aquela] de infinitos mundos? (CUSA, 1994, pág. 326. Cap. 3, parágrafo 44. Tradução nossa a partir do inglês<sup>25</sup>)

Através do movimento intelectual podemos contemplar, a partir do sensível, num pequeno grão de mostarda, todas as grandiosas e infinitas possibilidades presentes nele, não só nesse mundo mas também num infinito de mundos possíveis que escapam mesmo à nossa capacidade de mensurar. A partir do mais pequeno dos objetos materiais é possível se conjecturar, através do intelecto, sobre a grandiosidade da criação, é possível conjecturar sobre o infinito. Através da contemplação sensível que busca não se prender simplesmente à materialidade, ao pequeno grão em si como no caso, mas na racionalização e na conjuntura intelectual, é possível ascender a contemplação do infinito. Mesmo que esse infinito não seja possível de ser tocado ou

---

<sup>25</sup> Na fonte consultada em inglês: “For when we take note of a very small grain of mustard and behold its power and might with the eye of our intellect, we find a vestige [of God], so that we are aroused unto marveling at our God. For although the grain is so small in physical size, nevertheless its power is endless. In this piece of grain there is present (1) a large tree with leaves and branches and (2) many other grains in which, likewise, this same power is present beyond all numbering. Likewise, with my intellect I see that if the power of a grain of mustard were actually to be unfolded, then this sensible world—or, indeed, ten worlds or a thousand or as many worlds as are countable—would not suffice [therefor]. What individual who reflects upon these points will not marvel when he adds (1) that the intellect of man encompasses all this power of a grain, (2) that it apprehends that the foregoing is true, and (3) that thereby in its apprehension it thus excels the whole capacity of the entire sensible world—not [the capacity] of one world [only] but [that] of infinite worlds? (CUSA, 1994, pág. 326. Cap. 3, parágrafo 44)



plenamente atingido, como não seria possível para um homem contemplar as infinitas árvores, geradas por esses infinitos grãos de outra maneira do que além da conjectura. O processo de elevação intelectual cusano é portanto um processo de estupor diante da criação, de anagogia pelo sensível, e não é de se surpreender que a luz, que cega os olhos com seu brilho direto, que dá vida a percepção sobre o mundo, seja trabalhada por ele como a forma de ligação entre o sensível ao intelectual e do intelectual ao inefável. O estupor diante da criação é chave aqui e isso se relaciona diretamente com a própria ideia de beleza. Conforme aponta Jasper Hopkins em seu artigo *The theme of Beauty in Nicholas of Cusa's sermons*: Deus é a fonte de toda beleza e ele se espalha sobre o mundo manifestando-a. A beleza de Deus resplandece em sua Criação e a sabedoria é diretamente associada à beleza (HOPKINS, 2009)<sup>26</sup>. Portanto, buscar Deus é buscar contemplar a beleza e a magnitude presente na Criação. O ponto que buscamos aqui é reforçar como a ideia da contemplação sensível é diretamente articulada por Cusa em sua obra e, como já demonstramos e busco aqui reiterar, a luz sensível é indissociável desse processo.

A questão da luz é também reforçada em um outro opúsculo cusano intitulado *De dato patris luminum*. Nele o autor faz uma análise sobre uma passagem do apóstolo Tiago<sup>27</sup>. O texto reafirma questões que já foram abordadas aqui a partir de suas outras obras como: a necessidade do reconhecimento de nossa ignorância<sup>28</sup>, a criação como sendo parte de Deus<sup>29</sup> e também a questão da teofania<sup>30</sup>. Para além disso, o que nos importa agora nessa obra é o destaque que Cusa dá nela acerca da questão da luz. Aqui, Nicolau de Cusa evidencia mais ainda a relação entre a luz e o processo de esclarecimento. Essa relação se faz evidente na analogia entre a Luz e Deus e o intelecto com a luz do Sol e a semente:

Da potência da semente não se desenvolve uma árvore, a não ser pelo sol doador, de quem é dado também que aquela força

<sup>26</sup> Vide HOPKINS, *The theme of Beauty in Nicholas of Cusa's sermons*, pág. 2. Cap. 1, parágrafo 2.

<sup>27</sup> Vide *De dato patris luminum*, Introdução.

<sup>28</sup> Vide *De dato patris luminum*, Cap. 1.

<sup>29</sup> Vide *De dato patris luminum*, Cap. 2.

<sup>30</sup> Vide *De dato patris luminum*, Cap. 4.

inabite aquela semente. Assim, o apóstolo quis extinguir os erros daqueles que afirmaram que Deus é a causa do mal, bem como daqueles que presunçosamente se arvoraram a admitir que por si mesmo o homem poderia alcançar a sabedoria sem o dom da graça ou a atração do pai. (CUSA, 2017, pág. 175. Cap. 1)

Da mesma forma que a semente só se desenvolve na presença da luz do Sol, o intelecto humano também só se desenvolve na presença do Pai das Luzes. Esse nome é importantíssimo de ser avaliado mais a fundo a fim de compreender bem o que Cusa pretende transmitir com o texto, assim como o seu título “O dom do pai da luz”. Pois, primeiramente, assim como *Theos*, é um nome que se refere a Deus apenas por analogia, visto que não é possível nomeá-lo propriamente como já demonstramos aqui a partir das obras de Cusa, entretanto não o torna inútil, pois é uma forma de se conjecturar sobre Deus. E essa conjectura nos deixa claro um fator importante: Deus não é luz, visto que Deus “não é”, mas é o pai das luzes<sup>31</sup> e, sendo o intelecto humano capaz de se aproximar da Verdade apenas na presença dessa luz, tem-se que Deus é o pai de todo o conhecimento verdadeiro, visto que é d’Ele que tudo provém. Dessa forma temos aí que o “dom do pai da luz”, expresso no título, é a possibilidade do homem contemplar a verdade através dessa Luz que é a essência de todas as coisas manifesta, “Nosso Deus, portanto, é de forma absoluta a força infinita em ato, que quando quer se manifestar a partir da natureza da bondade, faz descender de si diversas luzes, que são ditas teofanias. Em todas essas luzes manifesta a riqueza da luz de sua glória.” (CUSA, 2017, pág. 182. Cap. 4). A ascensão intelectual do homem é, portanto, em última instância, esclarecimento, no sentido intelectual e também luzente da palavra. Conhecer a Essência da criação é ascender pela ação da luz para Nicolau de Cusa.

---

<sup>31</sup> Vide *De dato patris luminum*, Cap. 4.

#### 4. CONCLUSÃO:

As constantes citações a possibilidade de conhecer Deus ao longo do texto podem causar a impressão equivocada de se tratar de uma análise puramente teológica e não filosófica. Mas isso seria uma visão absolutamente simplista sobre o que Cusa escreve em suas obras. Ao falar sobre a possibilidade de conhecer Deus, Nicolau de Cusa está se debruçando sobre uma das questões mais fundamentais da filosofia, a saber, sobre a questão da capacidade humana de conhecer. O que Cusa produz é uma reflexão sobre os limites da razão humana em conhecer os fundamentos da realidade, em conjecturar sobre conceitos inalcançáveis na prática humana como a eternidade, a perfeição e o infinito. O que Cusa chama de Deus é o que também poderá ser chamado de fundamento, e o que podemos tirar de sua leitura é uma análise profunda e disruptiva sobre as capacidades do homem em conhecer, uma elucubração que parte de um princípio muito próprio da corrente ao qual ele se vale, um princípio que afirma que para conhecer verdadeiramente acerca de coisas demasiadamente distantes da racionalidade humana, é preciso primeiramente reconhecer nossos limites em atingi-las de maneira definitiva, é preciso que se pratique essa “humildade da razão”. Mas não foi apenas para apontar isso que este artigo foi elaborado (a isso dedicou-se brevemente o primeiro tópico), mas sim com o objetivo de destacar o uso da metáfora da luz nesse sistema elaborado por Cusa. E isso se fez evidente principalmente na leitura do opúsculo *De Quaerendo Deum* onde a luz se faz presente em todo o processo de elevação intelectual, desde sua manifestação sensível até a manifestação de Deus através de sua Luz no intelecto dos homens. Dessa forma fica claro que no sistema cusano a luz não é somente mais uma das tantas coisas criadas, mas se eleva de tal forma que é aquilo que conecta todo o sistema, ao ser aquilo que move o objeto material até a ferramenta sensível, que movimenta o sensível ao espiritual e por fim que liga o espiritual até o inefável e eterno. Através desses três movimentos é possível constatar como para Nicolau de Cusa, através do correto uso da sensibilidade, e com o movimento da luz, é possível

ao homem se elevar para as conjecturas mais verdadeiras acerca daquilo que ele não pode nunca conhecer propriamente em sua totalidade.

## 5. REFERÊNCIAS:

- HOPKINS, Jasper. *The theme of Beauty in Nicholas of Cusa's sermons*. University of Minnesota, Minnesota, August, 2009. Disponível em: <https://jasper-hopkins.info/Cusanusonbeauty.pdf>, acessado em 28/11/2021;
- NICHOLAS OF CUSA. *On Seeking Good (De Quaerendo Deum)*. Tradução: Jasper Hopkins. 1994, disponível em: <https://jasper-hopkins.info/DeQuaerendo12-2000.pdf>, acessado em 28/11/2021;
- NICOLAU DE CUSA. *A douta ignorância*. Tradução: João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003;
- NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Tradução: João Maria André. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998;
- NICOLAU DE CUSA. O dom do pai da luz (*De dato patris luminum*). Tradução: Enio Paulo Giachini. Scintilla, Curitiba, v. 14, n. 2, p. 171-188, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/issue/view/5>, acessado em 28/11/2021.