

Revista Filosófica de Coimbra

vol.15 | n.º29 | 2006

João Maria André
Edmundo Balsemão Pires
Alexandre Franco de Sá
Nuno Venturinha
Pedro Spinola Pereira Caldas
Bernardo Ferreira
João Madeira

NICOLAU DE CUSA E A FORÇA DA PALAVRA*

JOÃO MARIA ANDRÉ

I. INTRODUÇÃO

São tempos conturbados aqueles que vivemos. Hoje como há seis séculos atrás, acendem-se as paixões nos conflitos dos homens entre si e dos povos uns contra os outros, tendo como base os mais diversificados motivos e interesses: económicos, políticos, étnicos, religiosos e culturais. E também hoje, como há seis séculos atrás, apenas duas vias parecem abrir-se para a superação desses conflitos: a via do diálogo ou a via da violência, ou seja, a força da palavra ou a força das armas. Há cerca de dois anos, em anterior lição proferida nesta mesma Universidade sob a inspiração daquele que hoje também aqui nos reúne, reflectiu Mariano Álvarez-Gómez sobre as condições da paz da fé na troca de correspondência entre Nicolau de Cusa e João de Segóvia acerca dos caminhos possíveis para a situação que lhes era dado viver. E terminava a sua lição com estas palavras: “O que permanece para nós hoje dos dois grandes homens, tanto de Nicolau de Cusa, como de João de Segóvia, é o seu cuidado sincero pela paz.”¹ É também essa uma das heranças do grande pensador alemão do século XV que agora mobiliza a nossa atenção, sobretudo quando afirma na sua carta a João de Segóvia, que “se com a invasão armada escolhermos a agressão, deveremos temer que se lutarmos com as armas, pelas armas morreremos”². Todos os esforços de Nicolau de Cusa postulam, no contexto do seu pensamento profundamente dialógico, o recurso à

* Este texto corresponde à lição proferida na Universidade de Trier, como Cusanus Lecture, a 30 de Janeiro de 2006, a convite da Reitoria da Universidade e do Institut für Cusanus-Forschung. A versão alemã (tradução de Cornelia Plag), foi publicada como Heft 12, da série Trierer Cusanus Lecture, pela Paulinus-Verlag.

¹ Mariano ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues*, Trier, Paulinus Verlag, 2003, p. 26.

² NICOLAU DE CUSA, *Epistula ad Joannem de Segobia*, h VII, p. 97, linhas 9-10.

força da palavra e não propriamente à força das armas. E foi esse o motivo que me levou a escolher “a força da palavra” como tema para responder ao honroso convite, formulado pelo Director do Cusanus-Institut de Trier, Prof. Klaus Reinhardt.

1. Contextualização da importância da linguagem

O que está em causa é efectivamente o problema da linguagem no pensamento de Nicolau de Cusa e a consciência da sua importância para a concepção do próprio homem não apenas numa perspectiva horizontal, mas também numa perspectiva vertical, cruzando assim o plano da transcendência com o plano da imanência e obrigando a aprofundar, no plano da imanência, tanto a relação das palavras com o pensamento, como a relação das palavras com as coisas, como ainda, e sobretudo, a relação dos homens entre si através das palavras. Mas ao designarmos este conjunto de reflexões com a expressão “força da palavra” pretendemos chamar a atenção para o que entendemos ser específico do pensamento do autor e não propriamente para uma eventual “filosofia da linguagem” cujos traços essenciais alguns conseguem descobrir no seu discurso, que outros considerarão verdadeiramente antecipador de futuras teorias da linguagem, mas que não poucos recusam ver já aí sistematicamente formulada³. Mais do que registar no seu texto a constituição do que mais tarde se poderá designar com essa expressão e sem negarmos a possibilidade e a legitimidade de, com Nicolau de Cusa e a partir dele, se pensar para além dele, preferimos neste caso mover-nos exclusivamente no âmbito do seu discurso, ou, dobrando significativamente o título desta lição, respeitar e assimilar a força das suas palavras. Mas ao considerarmos central e sintomática esta expressão, assinalamos desde já o horizonte praxístico e ético em que, a nosso ver, se inscreve o problema da linguagem neste autor que, com as suas respostas, participa, a seu modo

³ À “filosofia da linguagem” de Nicolau de Cusa dedicou recentemente a sua dissertação de doutoramento Jan Bernd ELPERT, com o título *Loqui est revelare — verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus* (Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002). Para uma breve panorâmica de diferentes posições sobre a existência ou não de uma filosofia da linguagem no discurso cusano, cf. a respectiva introdução, pp. 1-17. Antes dele, já Peter CASARELLA tinha dedicado à teologia cusana da linguagem a sua dissertação *Nicholas of Cusa’s Theology of Word*, Yale University, 1992.

e com o legado conceptual que transporta, num movimento característico do século XV e que conhecerá significativos desenvolvimentos nos séculos seguintes.

Certos traços fundamentais, alguns deles relativamente extrínsecos ao próprio filosofar, ajudam a compreender a emergência desta consciência na primeira metade do Século XV. Em primeiro lugar, a tendência para a valorização da língua e da individualidade do estilo, que se manifesta em todo o ideal de formação próprio do humanismo e que encontra alguns dos seus expoentes mais significativos em Petrarca e Lourenço Valla⁴ e que, ao mesmo tempo que se repercute na valorização de que a retórica se vê investida neste período histórico, é convergente com o desenvolvimento e consolidação das línguas nacionais, quer como instrumento e material indispensável para a criação literária, quer como veículo e chão de um novo fulgor filosófico em que o pensamento se emancipa do primado do latim como forma privilegiada para a sua expressão e tradução. Em segundo lugar, a aspiração a uma nova linguagem própria e precisa, universal e unívoca, capaz de exprimir as leis da natureza numa emancipação das línguas naturais e numa libertação das suas contingências, que desembocará, no século XVII, na permeabilidade entre os fenómenos físicos e a linguagem matemática e no reconhecimento das suas virtualidades para traduzir o nosso conhecimento do mundo e do seu devir. Finalmente, a dialéctica entre a força e os limites da linguagem, que encontra a sua mais significativa expressão na aparente contradição entre, por um lado, a recorrência do mote joanino “no princípio era o verbo”, ao qual está subjacente o reconhecimento do poder criador da palavra, e, por outro lado, o desenvolvimento da mística que assenta no reconhecimento das limitações da palavra e do discurso⁵ e faz emergir o silêncio como caminho privilegiado de um *regressus* ou de uma *epistrophe*, dialéctica essa que encontra a sua plástica tradução no jogo entre a luz e as trevas, a claridade e a escuridão, símbolo também do jogo entre o saber e a ignorância. A repercussão destes

⁴ Cf. E. CASSIRER, “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”, in *Festschrift Meinhof*, Hamburg, L. Friedrichen, 1927, p. 508.

⁵ Cf. K.-O. APEL, “Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1(1955), p. 201. Cf. também D. DUCLOW, “The Dynamics of Analogy in Nicholas of Cusa”, *International Philosophical Quarterly*, 21 (1981), pp. 295-301 e Theo van VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, J. Brill, 1977, pp. 244-260. Cf. ainda a 3ª parte da dissertação de Peter CASARELLA, já referida na nota 3.

traços numa filosofia da palavra ganham um sentido exemplar se os virmos à luz da tese exposta por Heimsoeth na introdução aos seus *Seis grandes temas da metafísica ocidental*, segundo a qual uma das marcas características do período de transição entre Idade Média e a Idade Moderna, que ele faz recuar aos finais do século XIV e ao início do século XV, seria precisamente a luta entre o pensamento e a linguagem com a liberdade então conseguida para criar novos instrumentos conceptuais e novas categorias filosóficas que traduzissem o núcleo mais original de um pensamento que a Idade Média nunca conseguiu traduzir no espartilho conceptual da linguagem platónica e aristotélica: “Só agora — quando com a superabundância do material antigo a tensão aumenta e a possibilidade de conciliar as muitas tradições diminui cada vez mais — começa a vontade própria a traduzir-se imperterrita em conceitos, termos e reorganizações sistemáticas”. Para este autor, é esta a “mudança decisiva que é o próprio começo da filosofia moderna”, podendo concluir-se que “os séculos XVI e XVII e, por conseguinte, toda a filosofia moderna foram possíveis, devido a este trabalho preparatório, levado a cabo pela chamada ‘decadência da escolástica’.”⁶

Dir-se-ia que nos séculos XIV e XV o poder e o alcance latente das palavras, emergindo por cima da pele e da espuma do vocabulário constituído, procuravam romper a armadura conceptual que os aprisionava e gerar fulgurações de modos novos de fazer, dizer e traduzir o pensar, proporcionando simultaneamente um pretexto para entender a actividade de produção de um discurso próprio ou de compreensão e assimilação do discurso do outro em termos inovadoramente interpretativos a partir de um mergulho na fonte de que brota todo o dizer humano. Não é, assim, de estranhar, neste quadro, o recurso ao conceito de força para traduzir simultaneamente a riqueza e os limites da linguagem, a sua potência e, simultaneamente, a sua impotência, a sua dimensão criadora e a consciência da sua incontornável insuficiência.

2. Expressões cusanas para “a força da palavra”

São muitos e diferentes os contextos em que Nicolau de Cusa recorre ao que poderemos designar “força da palavra”, como são

⁶ H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de occidente, s. d., pp. 26-27.

várias as expressões latinas que utiliza para traduzir essa noção. Se a mais imediatamente visível é a expressão *vis vocabuli*, nem a palavra *vis* é a única que remete para esse dinamismo, nem a palavra *vocabuli* esgota os diversos sentidos daquilo a que hoje chamamos palavra e que reunimos sob essa designação de “força da palavra”. Em primeiro lugar há que registar o uso frequente da expressão *vis verbi* a que quase sempre se junta ou se supõe o adjetivo *divini*, implicando de imediato uma articulação entre a força das palavras humanas e a força do Verbo divino. Em segundo lugar, não é raro descobrir a substituição da palavra *vis* pela palavra *virtus*, para designar tanto o princípio de acção do Verbo de Deus, como para traduzir o efeito da palavra no interior do homem. Em terceiro lugar, há que registar a transposição destas noções de força para a actividade comunicativa, como acontece quando se fala da *virtus sermonis* ou da *virtus orationis* e até da *vis discursiva*. E se em alguns casos parece aceitável a tradução para alemão de uma expressão como *vis vocabuli* por *Bedeutung des Wortes* (significação da palavra), não nos parece, no entanto, que, de uma maneira geral, este conceito inclua plenamente o carácter activo e efectivador que os conceitos de *vis* e de *virtus* contêm. Porque aquilo que está em causa é, com efeito, uma concepção profundamente dinâmica de linguagem e de comunicação através da palavra e uma atenção especial aos seus efeitos e à respectiva contextualização, o que nos faz descobrir, no pensamento e no discurso deste autor, uma atenção não apenas implícita mas muitas vezes explícita, tanto à dimensão semântica, como também à dimensão pragmática da linguagem humana. O sentido profundo do cruzamento destas duas dimensões é-nos proporcionado por aquilo que poderemos considerar os fundamentos transcendentais da linguagem e o respectivo alcance pode ser clarificado pelos modos de actuação da palavra no homem, pelos percursos em que se desenha e pelas metáforas privilegiadas no discurso cusano para traduzir essa mesma actuação. Por isso, a nossa incursão através da força da palavra no pensamento de Nicolau de Cusa, inscrevendo-se toda ela no horizonte da dialéctica entre o poder e os limites dessa força, ou seja, no modo como essa força se pode potencializar nos seus próprios limites, partirá de uma abordagem daquilo que funda a força da palavra, passará pelo registo e aprofundamento das diversas referências a essa força da palavra e do sentido que elas comportam, abrindo depois para os modos humanos da sua concretização, assimilação e transformação tanto numa perspectiva vertical (reactivando a *epistrophé* através da *transsumptio*) como numa perspectiva horizontal (efectivando a *concordia* através da *caritas*).

II. FUNDAMENTAÇÃO DA FORÇA DA PALAVRA: A CONCEPÇÃO EXPRESSIONISTA DA TRINDADE E O DINAMISMO DO VERBO

Poderemos começar por perguntar: em que se funda a força da palavra? Ou, noutros termos, quais os fundamentos transcendentais da linguagem humana, as condições da sua possibilidade? Para responder a esta questão não podemos deixar de registar e sublinhar a importância decisiva e filosoficamente estruturadora que tem, no pensamento de Nicolau de Cusa e por influência de outros autores medievais, de que se deve destacar Agostinho e Escoto Eriúgena, a repectivação expressionista da concepção trinitária: é o cruzamento da unidade desdobrada do primeiro princípio aristotélico com o jogo entre a unidade e a multiplicidade platónica das ideias e com a produtividade do *Nous* plotiniano e do princípio procliano que permite a Nicolau elaborar uma teoria do *Logos* ou do Verbo divino, presente já no seu primeiro sermão ao dizer: que, “sendo necessário, na essência de Deus que Deus, que se diz Deus Pai, se entenda ou se conceba (*se intelligens sive se concibens*), foi o seu verbo ou o seu conceito, o seu filho, gerado pelo pai na eternidade”⁷. É esta mesma ideia que está presente no cap. 10 do Livro I do *De docta ignorantia*, ao desdobrar a unidade do máximo em *maxime intelligens*, *maxime intelligibile* e *maximum intelligere*, e que estrutura igualmente uma parte significativa do *De aequalitate* e do *De principio*, o primeiro identificando a igualdade, enquanto segundo princípio trinitário, com o “verbo ou conceito de si”⁸ e o segundo chamando ao verbo “a razão do pai definido que se define a si próprio e que complica em si todo o definível”⁹. Esta concepção internamente expressionista da Trindade repercute-se numa teoria expressionista da criação que se traduz na projecção trinitária *ad extra* concebida a partir da plenitude fontal do Verbo divino que se plurifica nas suas expressões que são o mundo das criaturas, ou seja, os seus sinais, as suas palavras sensíveis, recorrente em toda a obra do autor mas eloquentemente presente no *De filiatione Dei* ao afirmar: “De acordo com esta comparação, o nosso princípio unitrino, pela sua bondade, tendo como objectivo os espíritos intelectuais, criou o mundo sensível como matéria e uma espécie

⁷ NICOLAU DE CUSA, Sermo I “In principio erat verbum”, H. XVI₁, n.º 8, linhas 6-10, p. 8.

⁸ Idem, *De aequalitate*, n.º 24, linhas 11-16, p. 32

⁹ Idem, *De principio*, hX_{2b}, n.º 9, linhas 1-7, pp. 10-11..

de voz, na qual fez resplandecer de modo vário o verbo mental, a fim de que todas as coisas sensíveis sejam o discurso de várias elocuições do Deus Pai, explicadas através do Verbo, seu Filho, tendo como fim o espírito dos universos, para que a doutrina do sumo magistério transborde, através dos sinais sensíveis, para as mentes humanas e as transforme perfeitamente num magistério semelhante, de modo a que todo o mundo sensível esteja em função do intelectual, o homem seja o fim das criaturas sensíveis e Deus glorioso seja o princípio, o meio e o fim de toda a sua actividade.”¹⁰ Neste passo extremamente significativo, além de transparecer toda a força do Verbo divino, que é a força que se actua na criação, transparece simultaneamente a dimensão efectual da transfusão dessa força para o próprio homem visando a sua transformação num magistério semelhante, ou seja, a sua penetração e a assimilação dessa mesma força na palavra que é e na palavra que ele próprio também produz. Não é, pois, de estranhar que, na mesma obra, alguns parágrafos antes, se explicita esta transcendentalidade linguística do verbo divino relativamente a todas as palavras humanas: “Portanto, convém que suponhas que o uno, que é o princípio de todas as coisas, é inefável, na medida em que é o princípio de todos os efáveis. Tudo aquilo que se pode exprimir, não exprime o inefável, mas toda a expressão diz o inefável. O uno, o pai ou o gerador do Verbo é, com efeito, tudo aquilo que é dito em qualquer palavra, significado em qualquer sinal e assim sucessivamente.”¹¹ É, assim, na forma como a palavra humana exprime o verbo divino e a sua força que se fundamenta a força da nossa palavra, mas, simultaneamente, os seus limites: a sua força, porque ela é expressão da força do verbo divino, os seus limites, porque é sempre uma expressão contraída e limitada pela finitude humana que dista infinitamente de plenitude de sentido da infinitude divina.

¹⁰ Idem, *De filiatione Dei*, Cap. 4, h IV, nº 76, linhas 1-10, p. 56.

¹¹ Idem, *ibidem*, Cap. IV, h IV, nº 72, linhas 1-6, p. 54.

III. A FORÇA DA PALAVRA NOS TEXTOS DE NICOLAU DE CUSA

1. A força do Verbo divino: a *vis* ou a *virtus divini verbi*, a *virtus sapientiae*, a *virtus* da palavra de Cristo e a *virtus* da palavra dos apóstolos.

Compreende-se, deste modo, que o fundamento para a aplicação da palavra *vis* ou da palavra *virtus* à linguagem humana esteja na sua utilização, em primeiro lugar e em sentido próprio, no contexto da caracterização do verbo divino. Tais ocorrências encontram, na obra do autor, a sua maior frequência nos Sermões. Não deixa, no entanto, de ser significativo que, no *De venatione sapientiae*, justamente no capítulo anterior àquele que é dedicado à *vis vocabuli*, se invoque a possibilidade de a natureza mortal do homem poder chegar à imortalidade através da virtude do verbo divino, *in virtute verbi dei*¹², voltando o autor, no parágrafo seguinte, a recorrer à palavra *virtus* para sublinhar idêntico efeito (dando-nos acesso ao “caminho certo e seguro da ressurreição da vida”¹³), mas articulando então tal *virtus* não já com o verbo mas com o conceito de *sapientia* que constitui frequentemente a sua tradução e que, como veremos, desempenha um papel nuclear na transferência da força do verbo divino para os verbos humanos, também eles *explicationes* da *sapientia* na sua unidade mais profunda e absoluta. Vejamos, no entanto, alguns dos casos em que, nos sermões, é invocada a *vis* ou a *virtus verbi*. No Sermo XCVIII, por exemplo, num contexto extremamente interessante em que se sublinham as propriedades vivificadoras do espírito na alma humana, comparáveis à acção do espírito inserido no vinho que vivifica a água a ele unida, estabelece uma analogia entre a capacidade de as videiras, pela influência do sol, transformarem em material para o vinho e para a aguardente a água que absorvem, e a capacidade própria dos espíritos racionais pela presença neles da força do verbo divino: “E assim como em tudo isso [ou seja, nas videiras] há a força do espírito divino que tudo vivifica, que se chama ‘espírito vivificante’, assim em todos os espíritos racionais há a força do verbo de Deus ou da razão infinita”¹⁴. O sermão CLXXXIII aproveita uma metáfora semelhante, neste caso,

¹² Idem, *De venatione sapientiae*, Cap. 32, h XII, n° 96, linhas 1 -3

¹³ “Idem, ibidem, cap. 32, h. XII, n° 96, linhas 14-16, p. 92.

¹⁴ Idem, Sermo XCVIII “Qui facit voluntantem patris mei”, n° 6.

a metáfora do grão de trigo que cai à terra e cuja força vegetal o leva a desenvolver a sua potência, para falar também da força divina do verbo e da sua potência: “E quando consideras que aquela força vegetal está no grão na virtude de uma tão grande potência que não é mensurável por nenhuma razão, e que a força divina do verbo, de modo semelhante está no acto de tão grande potência que excede todo o intelecto, vês como deve ser admirada esta comparação.”¹⁵ , O Sermão CXXXV efectua, de uma forma curiosa, a transferência da *vis* do verbo divino, para as palavras humanas com que Jesus pregava aos seus discípulos, pois, “abrindo a sua boca, como homem, ensinava-os como mestre, ou seja, dizendo palavras humanas nas quais estava a força do verbo de Deus (*vis Verbi Dei*)”.¹⁶ E no sermão CLXXXIX, depois de se estabelecer uma identificação entre a sabedoria criadora que fala no intelecto e a fonte da vida (pergunta o autor: “o que é ver a sabedoria criadora que fala no intelecto senão apreender em si a fonte da vida no gosto de uma inexprimível doçura?”¹⁷), passa-se para uma consideração dos textos sagrados como condensação dessa força do verbo de Deus: “O Verbo onipotente de Deus é o seu discurso, de que falaram Moisés e todos os profetas. Com efeito, que outra coisa se descobre em toda a santa escritura senão o Verbo de Deus? Todos os santos escritores e profetas atestaram o verbo.” E, logo a seguir, sublinha-se a diferença entre o Verbo em si, ou seja Jesus, e as palavras dos profetas e dos seus discípulos: “Jesus é o nuncio ou o enviado de Deus, em que está o verbo do Pai, em todos os outros nuncios está o verbo sobre o verbo de Deus.”¹⁸

2. A força da palavra humana

a) A força e os limites da palavra humana e a concepção manifestativa da linguagem: o efável e o inefável

É pela mediação da identificação da força do verbo como força da sabedoria que é possível passar da consideração do verbo divino

¹⁵ Idem, Sermo CLXXXIII, “Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatis” n° 6, linhas 22-27, h XVIII₄, pp. 317-318.

¹⁶ Idem, Sermo CXXXV, “Gaudete et exsultate”, h XVIII₁, n° 2, linhas 10-12, p. 70

¹⁷ Sermo CLXXXIX “Qui manducat hunc panem”, n° 9, linhas 12-15, h XVIII₄, p. 362.

¹⁸ Idem, *ibidem*, n° 20, linhas 1-6 e 10-12.

para as palavras humanas e da força que as palavras humanas actuam e efectivam. E, curiosamente, é num dos textos em que a força ecuménica e pacificadora do diálogo passa para primeiro plano que começamos por captar este dinamismo do pensamento e da sabedoria como aquilo que está subjacente a todas as religiões, culturas e filosofias e, por isso mesmo, como o que poderia fundamentar o encontro entre os homens e entre os povos. Assim, no *De pace fidei*, o primeiro diálogo que se estabelece entre o Verbo e o representante da própria filosofia, o Grego, começa precisamente com a invocação da força da sabedoria: “Concordais, pois, todos que existe uma só sabedoria, simplicíssima, cuja força (*vis*) é inefável. E cada um experimenta, na explicação da sua virtude, essa força inefável e infinita.”¹⁹ E, logo a seguir, quando o diálogo se transfere do Grego para o Italiano, pergunta o Verbo, fazendo a articulação entre a sabedoria e a sua expressão através da palavra: “Não abraça a sabedoria uma tudo aquilo que pode dizer-se?” E a tal questão responde o italiano nestes termos: “Decerto o verbo não é fora da sabedoria. Pois o verbo do sumamente sábio é na sabedoria e a sabedoria é no verbo e nada é fora dela.”²⁰ Inscreve-se nesta concepção dinâmica da linguagem e na sua articulação com a sabedoria a influência da concepção augustiniana da linguagem²¹, nomeadamente tal como se exprime no *De Trinitate* e cuja tensão, residindo no seu duplo carácter sígnico (das coisas exteriores e da palavra interior) aparece bem expressa na seguinte afirmação que assim fundamenta a força da palavra: “A palavra que soa exteriormente é um sinal da palavra que brilha no interior, à qual melhor convém o nome de verbo. Na verdade, a palavra que os lábios pronunciam é a voz do verbo e chama-se também verbo porque aquele a assume para que apareça exteriormente.”²² Nicolau de Cusa não se cansará de repetir e reformular esta ideia de Agostinho. Nalguns casos, recorrerá quase às próprias palavras do seu inspirador, como acontece no *De quaerendo Deum*, ao afirmar que “falar consiste em dizer externamente, com vogais e outros sinais figurativos, o conceito interno”²³.

¹⁹ Idem, *De pace fidei*, nº 11, h VII, p. 12, linhas 5-7.

²⁰ Idem, ibidem, nº 12, p. 13, linha 12 e nº 13, p. 13, linhas 14-16.

²¹ Cf. J. HENNIGFELD, “Verbum—Signum. La definition du langage chez S. Augustin et Nicolas de Cues », *Archives de Philosophie*, 54 (1991), pp. 255-268. Cf. ainda J. M. ANDRÉ, “O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa”, *Revista Filosófica de Coimbra*, II (1993), pp. 369-402.

²² AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. XV, cap. 11, nº 20.

²³ NICOLAU DE CUSA, *De quaerendo Deum*, cap. 1, h IV, nº 19, linhas 4-5.

Em outros casos exprimirá as mesmas ideias numa forma ainda mais concisa, como no *De principio* em que se pode ler que “falar é revelar ou manifestar”²⁴. Mas os textos em que de uma forma mais aprofundada Nicolau de Cusa desenvolve esta dinâmica expressiva e manifestativa das palavras são, sem dúvida, o *De mente* e o *Compendium*. No primeiro, em que toda uma teoria do vocábulo é apresentada²⁵, a arte de traduzir em palavras o pensamento, ou seja, a palavra interior que, já de si, é uma tradução do nome preciso e indizível, é comparada à actividade artesanal do “Idiota” que procura plasmar materialmente nos pedaços de madeira que trabalha a forma da colher, a *coclearitas*, que permanece oculta e concentrada na sua mente; para a exprimir material e sensivelmente, o artesão recorre ao material em que a pretende plasmar, a madeira, que trabalha progressivamente com os instrumentos disponíveis, até que na proporção da matéria resplandeça a respectiva forma imaterial. Mas embora qualquer colher concreta exprima a forma da colher na sua unidade e simplicidade, nenhuma a esgota completamente. Ora a relação que existe entre as colheres concretas e a *coclearitas* é a mesma que existe entre o nome natural e interior, a palavra precisa de qualquer coisa, e a palavra com que as nossas línguas humanas e finitas a designam. Mas, por outro lado, esse nome natural é já uma *explicatio* da força do nome uno e inefável de que todos os nomes são expressão: “Um só é, pois, o verbo inefável que é o nome preciso de todas as coisas como elas caem sob o nome com o movimento da razão. E este nome inefável resplandece em todos os nomes a seu modo e é a vocabilidade infinita de tudo aquilo que se pode exprimir através da voz, a fim de que, assim, qualquer nome seja a imagem do nome preciso”²⁶. O *Compendium* retoma esta teoria sob a forma da definição da palavra como *ostensio*

²⁴ Idem, *De principio* h X_{2b}, nº 16, linha 6.

²⁵ Para um aprofundamento da teoria do vocábulo desenvolvida nesta obra de Nicolau de Cusa, cf. especialmente M. STADLER, *Rekonstruktion einer Theorie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München, Wilhelm Fink, 1983, pp. 22-37 e Theo VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, E. J. Brill, 1977, pp. 209-229. Ainda sobre a articulação entre a teoria da linguagem e da significação no mesmo texto, com especial incidência nas suas fontes e na sua vinculação ao pensamento platónico e neoplatónico, mais do que à corrente nominalista, cf. Hubert BENZ, “Cusanus’ Sprach- und Signifikationstheorie in *Idiota de mente*“, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, XXVII (2001), pp. 103-132.

²⁶ Idem, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, nº 64, linhas 7-14, pp. 99-100.

*mentis*²⁷, manifestação da mente, ao afirmar: “A mente é, pois, formadora do verbo e, na medida em que não o forma a não ser para se manifestar, o verbo não é senão a manifestação da mente. E a variedade dos verbos não é senão a manifestação diversa de uma mente na sua unidade. A concepção pela qual a mente se concebe a si própria é o verbo gerado pela mente, ou seja, o conhecimento de si. E o verbo vocal é a manifestação daquele verbo mental. Tudo o que pode ser dito não é senão o verbo.”²⁸ Dir-se-ia que a palavra, como explicação da mente, é simultaneamente a sua concentração e contracção, o que significa que é a concentração e a contracção da sua força e do seu poder. Por concentrar e contrair, transporta por um lado, a força da mente, mas se toda a contracção é, em certo sentido, uma redução, incorpora, por essa mesma razão, uma certa limitação. Neste sentido, a arte da fala, aquela que se constitui, segundo o mesmo *Compendium*, como uma ajuda da natureza, é uma arte infinita, não no seu resultado, mas no seu processo e no seu dinamismo: na sua capacidade se actua o poder infinito da arte infinita, mas as suas limitações transformam-na na procura infinita da palavra perdida, da palavra oculta que é, no silêncio da sua plenitude, a fonte de todas as palavras. A filosofia da palavra de Nicolau de Cusa, nas suas raízes místicas, funda uma poética do catafático em que o dito remete para o não dito e aparece como expressão do apofático. Tem, pois, razão Wolf Peter Klein ao enraizar a força da palavra em Nicolau de Cusa no paradoxo da teologia negativa e ao afirmar: “A teoria da linguagem no espaço da teologia negativa tem sempre a ver com a problemática de como os círculos do que é atingível através da fala e do que não é atingível através da fala reciprocamente se demarcam um do outro e se relacionam um com o outro.”²⁹

Só no contexto desta concepção manifestativa da palavra, por um lado, e da sua relação à força da palavra divina, por outro, poderemos entender o significado e o alcance da expressão força da palavra que Nicolau de Cusa usa de um modo aparentemente contraditório, na medida em que se, em alguns casos, ela serve para sublinhar o poder

²⁷ Sobre a concepção de linguagem no *Compendium*, cf. M. STADLER, op. cit., pp. 37-45 e Theo VAN VELTHOVEN, op. cit., pp. 199-209 e ainda M. SCHRAMM, “Zur lehre vom Zeichen innerhalb des Compendiums des Nikolaus von Kues”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33 (1979), pp. 616-620.

²⁸ Idem, *Compendium*, cap. 7, h XI₃, n° 20, linhas 9-14, p. 16.

²⁹ Wolf Peter KLEIN, *Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewußtseins*, Berlin, Akademie Verlag, 1992, p. 27.

da palavra, em outros casos a mesma expressão visa chamar a atenção para os seus limites e para os cuidados de que se deve revestir a comunicação através da linguagem verbal. No entanto, como procurámos demonstrar até agora e como nos será possível documentar, mais do que de contradição trata-se de uma visão desdobrada do que é a palavra para dar conta do que ela pode proporcionar a quem a ela recorre, a quem dela se apropria e a quem nela se reencontra.

b) Expressões para a força da palavra humana nas obras filosófico-teológicas

A expressão “força da(s) palavra(s)” (*vis verborum*) surge, pela primeira vez, na obra cusana, no segundo capítulo do primeiro livro do *De docta ignorantia*, num contexto em que se apela justamente à capacidade do leitor para ultrapassar o significado literal de um texto e as propriedades específicas dos termos: “É necessário que aquele que quer atingir o sentido eleve o intelecto sobre a força das palavras mais do que insista nas propriedades dos vocábulos que se não podem adaptar convenientemente a tão elevados mistérios intelectuais.”³⁰ Poderia parecer que aqui se trata de um apelo que, na medida em que reclama uma superação, se traduz numa desvalorização da força das palavras. Mas uma leitura mais atenta mostra que essa superação, essa elevação (*eferre*) consegue-se exactamente por causa da força das palavras, pois o elevar-se sobre a força das palavras (*supra vim verborum*) é apoiar-se nessa força e tirar partido dela para dar o salto em direcção ao caminho que abrem e que potenciam num acto que, por isso mesmo, é distinto do insistir nas propriedades dos vocábulos (*proprietatibus vocabulorum insistere*).

A expressão “força das palavras” (agora sob a forma de *vis vocabuli*) volta a aparecer em contextos muito significativos em dois dos diálogos que constituem o *Idiota*. No segundo livro do *De sapientia*, depois de reconhecidos tanto os limites da teologia afirmativa como os da teologia negativa, e a propósito das vantagens da *theologia sermocinalis*³¹, aquela que está ligada à fala e à argumentação dialógico-discursiva, diz o Orador compreender o seu alcance de verdade, já que se “admitem locuções acerca de Deus” e “a força da palavra não é

³⁰ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 2, H. I, p. 8, linhas 9-11.

³¹ Cf. Peter CASARELLA, *Nicholas of Cusa's Theology of Word*, já citado anteriormente e, do mesmo autor, “Language and *theologia sermocinalis* in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia*“, in: *Old and New in the Fifteenth Century*, XVIII, 1991, pp. 131-142.

completamente excluída”³². A isso responde o “Idiota”, iletrado, mas sábio na sua ignorância: “Se devo mostrar-te o conceito, que tenho, de Deus, é necessário que a minha locução, se te deve servir, seja tal que as suas palavras sejam significativas, para que assim possa conduzir-te, na força da palavra, que é conhecida pelos dois, àquilo que é procurado. Ora o que é procurado é Deus. Por isso, a teologia da fala é esta pela qual procuro conduzir-te a Deus pela força da palavra do modo mais fácil e mais verdadeiro que posso.”³³ Como mostrou Bernd Elpert³⁴, na “força da palavra” que aqui é invocada ecoam, talvez pela mediação de Agostinho, traços da antiga retórica, mas ultrapassando claramente esse âmbito para inscrever as respectivas potencialidades numa pesquisa teológica sobre Deus e no contexto do valor das afirmações e das negações sobre a sua natureza. Com efeito, se a expressão *vis verbi* se encontra já no *De magistro*³⁵, o seu conceito é objecto de todo o capítulo VII do *De dialectica*, que a define justamente nestes termos bem sintomáticos: “A força de uma palavra é aquilo através do qual nós conhecemos o quão forte ela é. Mas ela é tão forte quanto possa mover o ouvinte”³⁶. E no final do mesmo capítulo regista a dupla consideração que a força das palavras pode merecer, no que se refere à explicação da verdade (âmbito da Dialéctica) e no que se refere à sua beleza e ornamentação (âmbito da Retórica), o que demonstra que a força das palavras não diz respeito apenas à construção retórica do discurso³⁷. Pensamos que esta carga dinâmica que a expressão comporta em Agostinho se mantém, de algum modo, em Nicolau de Cusa, apesar de sujeita a uma certa transformação que lhe impõem os traços determinantes da concepção cusana de linguagem e aos quais já fizemos referência. É, assim, incontornável a articulação entre a força da palavra e o poder da palavra no citado passo do *Idiota de sapientia*, sobretudo tendo em conta os efeitos a que pode conduzir (ou seja, a forma como, num processo de comunicação, pode mover os interlocutores). Neste caso, é na força das palavras

³² Idem, *Idiota de sapientia*, L. I, H. V, n° 33, linhas 1-4, p. 66.

³³ Idem, *ibidem*, L. I, H. V, n° 33, linhas 5-11, p. 66.

³⁴ Cf. Bernd Elpert, op. cit., p. 141.

³⁵ AGOSTINHO, *De magistro*, cap. X, n° 34.

³⁶ AGOSTINHO *De dialectica*, Cap. 7.

³⁷ Cf., para uma análise e comentário a este capítulo do *De dialectica* Hans RUEF, *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprechtheoretischen Analysen zu Augustinus Schrift “De dialectica” mit einer deutschen Übersetzung*, Bern, Verlag K. J. Wyss Erben, 1981, especialmente pp. 138-144.

que residem as potencialidades de um discurso dialógico sobre Deus, mas deve também ter-se em conta que é no contexto desse processo dialógico que a força das palavras é devidamente potencializada. É porque as palavras têm força que elas podem dizer, sem dizer, algo sobre Deus, mas para que essa força produza os seus efeitos é necessário que ela seja libertada no jogo discursivo subjacente à interacção entre dois falantes, igualmente conhecedores e igualmente afectados por essa força.

No 2º capítulo do *De mente*, terceiro diálogo inserido no mesmo conjunto em que o *Idiota* é protagonista e ao qual já anteriormente nos referimos para explicitar a analogia entre a arte humana e a linguagem e a relação entre o nome preciso, o vocábulo natural, e a palavra com que cada coisa é designada nas diversas línguas humanas, volta a ser retomada a expressão “força das palavras” num contexto extremamente significativo para esta nossa reflexão. Com efeito, o que está em causa é a precisão da linguagem humana e a sua adequação para traduzir a força das palavras que inefavelmente corresponde à quiddidade das coisas. Ora reconduzindo-se a actividade denominativa à razão, que em Nicolau de Cusa se distingue do intelecto e que aparece como um nível de conhecimento marcado pelo princípio de não-contradição e, por isso mesmo, insusceptível de captar a força do infinito, conclui-se, por um lado, que as línguas apresentam diferentes graus de adequação no seu esforço de tradução da chamada “palavra precisa” e que, por outro lado, é impossível obter, por via racional, o nome dessa palavra e concentrar nela a força da nossa mente. Ouçamos o texto do *Idiota*: “se se deve perscrutar com diligência a força da palavra (*vi vocabuli*), penso que aquela força (*vim illam*), que é em nós, que complica, de um modo nocional, os exemplares de todas as coisas, e que eu chamo mente, nunca pode ser nomeada adequadamente. Pois como a razão humana não atinge a quiddidade das obras de Deus, também não a atinge a palavra. Com efeito, as palavras são impostas por um movimento da razão. Chamamos uma coisa com uma palavra por uma certa razão e outra coisa com outra palavra por outra razão e uma língua tem palavras mais apropriadas, outra palavras mais bárbaras e menos apropriadas. Vejo assim que, porque a propriedade das palavras está sujeita ao mais e ao menos, ignoramos a palavra precisa.”³⁸ É mais uma vez a dialéctica entre a potência e a impotência da linguagem humana que está aqui em causa.

³⁸ Idem, *Idiota de mente*, cap. 2, h V, nº 58, linhas 9-18, pp. 92-93.

Por um lado, reconhece-se que há uma força ocultamente presente por detrás de todas as palavras, mas por outro lado, afirma-se que nenhuma a palavra a traduz ou exprime na sua precisão. E não deixa de ser interessante constatar que o mesmo termo com que o autor se refere ao sentido dinâmico das palavras (*vis vocabuli*) utiliza-o também para se referir à mente (*vim illam quam mentem appello*) e que lhe seja igualmente aplicado o termo de *complicatio* para a caracterizar. A força das palavras aparece assim como uma contracção da força da mente que se “explica” nas múltiplas palavras que são, no mais fundo delas próprias, núcleos energéticos discursivos e que só podem ser entendidas nesse jogo dinâmico que entre elas estabelecem e que simultaneamente estabelecem quer com os seus referentes externos (as coisas), quer com o seu referente interno (a mente e aquilo de que a mente é *imago*).

A expressão *vis vocabuli* voltará a surgir no mesmo escrito, alguns parágrafos depois, primeiro para caracterizar a posição platónica face à posição aristotélica, no contexto da problemática dos universais, tendo como objectivo explicitar a relação entre a palavra, limitada na contracção da sua força, e as ideais ou exemplares para os quais os homens, indo além dessas limitações, se devem teologicamente voltar nas suas indagações³⁹ e, depois, para afirmar que quem lê, “ignorando a força das palavras”, lê apenas um conjunto de sinais através da capacidade discretiva e articulativa da razão, mas não entende o respectivo sentido, ao qual apenas a mente, devidamente informada, tem acesso⁴⁰. Mas é no *De venatione sapientiae* que Nicolau de Cusa se debruça mais demoradamente sobre este conceito, dedicando-lhe mesmo um dos últimos capítulos da sua “caça da sabedoria”. Aqui, depois de serem retomadas as considerações do *De mente*, voltando a lembrar que, sendo impostas pela razão, “as palavras não são tão precisas que a coisa não possa ser chamada com uma palavra mais precisa”⁴¹, e depois de sublinhar os esforços de Platão, de Aristóteles e do Pseudo-Dionísio nas suas investigações sobre a força das palavras, considera que “a ciência que se apoia na força da palavra é agradabilíssima ao

³⁹ Cf. Idem, *ibidem*, cap. 2, h V, n° 66, linhas 14-16, p.102 e cap. 5, n° 84, linhas 6-8, p. 126. A expressão “força da palavra” reaparece ainda no *De theologicis complementis*, h X₂, n° 12 (com o sentido lato de significado) e no n° 14 para permitir, mais uma vez, superar a perturbação a que a força da palavra pode conduzir, a fim de intuir a unidade absoluta da palavra precisa em que todos os vocábulos são um só.

⁴⁰ Idem, *ibidem*, n° 84, linhas 6-11.

⁴¹ Idem, *De venatione sapientiae*, cap. 23, h XII, n° 97, linhas 5-7, p. 93.

homem e como que conforme à sua natureza” [*Et ideo scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis*].”⁴² As dificuldades do discurso, que se encontram genericamente na linguagem vulgar, tornam-se ainda maiores quando o Cardeal passa desse domínio para o campo dos nomes divinos, que constitui um dos motivos permanentes do seu percurso filosófico⁴³. Neste capítulo do *De venatione sapientiae*, volta a reafirmar que “o caçador da sabedoria divina deve negar as palavras humanas impostas pelo homem a Deus”⁴⁴, aprendendo as virtualidades do silêncio e da visão, no seu jogo com o discurso e o ouvido, pois a sabedoria inefável é anterior a quem impõe as palavras e a tudo o que é nomeável⁴⁵. Jogar esse jogo é aprender o caminho que nos conduz do significado das palavras com que designamos as coisas à sua causa eterna e intemporal a que só uma palavra sem tempo pode corresponder⁴⁶ e cuja estrutura (a)temporal já o *De coniecturis*, como bem notou Hans Gerhard Senger num dos primeiros estudos sobre a linguagem neste autor⁴⁷, tinha sublinhado, ao dizer que na região da suprema unidade as palavras são sem tempo (*in prima suprema verba nullius sunt temporis*⁴⁸), isto é, estão desligadas do tempo (*verba a tempore sunt absoluta in divinis*⁴⁹).

Entretanto, se as palavras, pela sua origem, a sua fonte, a sua causa, têm uma força expressa na sua significação e actuante nos seus efeitos comunicativos, essa mesma força pode ser, no entanto, segundo o cardeal no *Compendium*, uma das suas últimas obras, como que aumentada através da forma como o homem, imitando a natureza, se socorre das artes para completar, não apenas com concordância e beleza, mas também com vigor e com “virtude”, o próprio discurso, numa analogia com a dinâmica criadora divina: “O homem faz pois,

⁴² Idem, *ibidem*, Cap. 23, h XII; n° 98, linhas 7-9, p. 94.

⁴³ Para uma articulação da filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa com a sua hermenêutica dos nomes divinos, cf. D. Duclow, *The Learned Ignorance: Its Symbolism, Logik and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, Bryn Maur College, 1974.

⁴⁴ Idem, *De venatione sapientiae*, cap. 23, H. XII, n° 98, linhas 8-11, p. 94.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, n° 100, linhas 6-8, p. 95.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, n° 100, linhas 10-13, p. 95.

⁴⁷ Cf. Hans Gerhard SENGER, “Die Sprache der Metaphysik”, in K. JAKOBI (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein sein philosophisches Denken*, Freiburg/München, Karl Alber, 1979, p. 34.

⁴⁸ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, cap. 8, h III, n° 33, linha 6.

⁴⁹ Idem, *ibidem*, n° 34, linhas 3-4

considerações sobre tais factos e constrói a ciência das coisas, através de sinais e de palavras, como Deus constrói o mundo mediante as coisas. E mais, no que se refere ao ornamento, à concordância, ao vigor e à força do discurso [*de ornatu, et concordantia, et pulchritudine atque vigorositate et virtute orationis*], acrescenta artes às palavras, imitando a natureza.”⁵⁰ Há, assim, uma articulação entre a força interior das próprias palavras e a força exterior que o estilo lhes pode proporcionar, sendo o discurso a conjugação dessas duas forças.

c) *Expressões para a força da palavra nos Sermões*

Mas se das obras filosófico-teológicas compostas por Nicolau de Cusa passarmos aos textos dos seus sermões, deparamo-nos com alguns prolongamentos extremamente interessantes daquilo que, recorrendo à linguagem do autor, temos vindo a chamar “força da palavra”. O contexto é propício para esses desenvolvimentos, na medida em que um sermão é, antes de mais, a proclamação da palavra em ordem à obtenção dos seus efeitos, ou seja, em ordem à efectivação da sua força. Mas um sermão é também, em sentido literal e formal, uma extensão da palavra bíblica, e, por conseguinte, do verbo divino e da sua força. Em alguns casos, a recurso à expressão *vis verbi* ou *vis vocabuli* ou *virtus verbi* traduz, naturalmente, a necessidade de penetrar no sentido das palavras, como quando, no Sermão XXIX, proferido nesta cidade de Trier, o autor se mostra atento à necessidade de explicar aos clérigos mais jovens o que comporta a palavra “canonicus” (*Ego non novi vim vocabuli huius*, dirá um deles, *edissere igitur nobis vim vocabuli*⁵¹), ou como quando, no Sermão CCXLVI se refere à razão pela qual denominamos cada um dos anjos com o seu respectivo nome, de acordo com a *vis vocabuli* e os dons divinos que eles nos ministram⁵², ou ainda como quando no Sermão CCXVI faz notar que a aplicação da palavra *locus*, lugar, a Deus, não deve ser entendida de acordo com a simples força do vocábulo, mas de um modo que supera o nosso conceito deficiente⁵³. Mas em outros casos a expressão aparece carregada com todo o dinamismo transformador que as palavras *vis* ou *virtus* lhe proporcionam. Por vezes, essa força é a força da palavra

⁵⁰ Idem, *Compendium*, cap. 9, h XI₃, nº 26, linhas 1-4.

⁵¹ NICOLAU DE CUSA, Sermo XXIX, “Accepistis”, h XVII₁, nº 5, linhas 1-2, p. 34.

⁵² Idem, Sermo CCXLVI, “Michael et angeli eius”, h XIX₄, nº 12, linhas 3-8.

⁵³ Idem, Sermo CCXVI, “Ubi est”, h XIX₁, nº 4, linhas 23-25, p. 84.

ministrada pelo próprio filho de Deus e é nesse contexto que o Sermão CCXIII se refere à força da palavra que converte as almas (*vis verbi convertens animas*)⁵⁴. Outras vezes, como no sermão CCLVII, essa força é a força da palavra proferida pela boca dos apóstolos, através da qual fala o próprio espírito de Jesus: “Repara na admirável força da palavra [*attende mirabilem vim verbi*]. Faz a alma como que despertar do pesado sono da morte e torna-a viva”⁵⁵. O mesmo se diz de Paulo, cuja doutrina é também, segundo o Sermão CCLXV, uma manifestação da força do verbo (*in virtute verbi*)⁵⁶. Há casos em que a força do verbo divino, que é também o fundamento da força da fé, contamina dinamicamente a força da palavra humana, fundando uma analogia em que o movimento que essa palavra imprime pode também imprimi-lo a palavra humana daquele que tem fé, como acontece na exploração do versículo do Evangelho de Mateus “Se tiverdes fé como um grão de mostarda e disserdes a este monte: muda-te daqui para ali, ele mudar-se-á”, significativamente precedida das seguintes palavras: “Não me admiro que grande seja a força da grande fé, quando a virtude da fé não é senão a virtude do verbo [*virtus verbi*]”⁵⁷. Mas há também casos em que a analogia funciona em sentido inverso e, assim, a partir da forma como se vê actuar a palavra humana, poderá compreender-se o modo como no homem actua o verbo divino, afirmando-se em tal contexto, no *Dialogus de visitatione*, que “a voz proporciona o verbo mental ao ouvinte e o intelecto do ouvinte recebe a força do verbo [*virtutem verbi*], e concebe no interior de si, e a voz torna-se coadjuvante e como que doadora, não concebendo”⁵⁸. É também no mesmo sentido que o Sermão CLXXXIII falará da “força do verbo que opera no interior do homem [*virtutem verbi in interiori hominis operantis*]”⁵⁹.

⁵⁴ Idem, Sermo CCXII, “Annuntiamus vobis vitam aeternam”, h XIX₁, nº 9, linhas 1-4, p. 74.

⁵⁵ Idem, Sermo CCLVII, “Pax Dei quae exsuperat omnem sensum”, h XIX₄, nº 7, linhas 21-3, p. 369.

⁵⁶ Idem, Sermo CCLXV, “Plenitudo legis est dilectio”, h XIX₅, nº 22, linhas 1-5, p. 444.

⁵⁷ Idem, Sermo CXX, “Magna est fides tua”, nº 2.

⁵⁸ Idem, *Dialogus de visitatione*, nº 13.

⁵⁹ Idem, Sermo CLXXXIII “Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos”, h XVIII₄, nº 9, linhas 12-17.

IV – A FORÇA DA PALAVRA E A PALAVRA COMO PÃO

1. Introdução: o pão como alimento do corpo e a palavra como alimento do espírito

No entanto, tal como acontecia em relação à força do verbo divino, é também no jogo das metáforas e das comparações que Nicolau de Cusa faz emergir, com toda a clareza, a força da palavra humana. Neste contexto assume, naturalmente, um lugar de destaque a metáfora da palavra como alimento e, mais especificamente, como pão. A ela dedicou a sua atenção Rudolph Haubst num texto publicado há quase quarenta anos⁶⁰, tendo a mesma metáfora servido de base a aprofundamentos extremamente interessantes de Lentzen-Deis, nomeadamente na sua exploração do Prothema do Sermão XLI⁶¹, e de Klaus Reinhardt num texto sobre a proclamação viva da palavra divina⁶². A base para o desenvolvimento desta metáfora oferece-a, como salientou R. Haubst, a identificação, a que já aludimos, entre verbo e sabedoria e, a partir dessa identificação, o aprofundamento do conceito de sabedoria a partir de uma das suas explicações etimológicas que o *De sapientia* traduz lapidarmente na seguinte fórmula: “a sabedoria é o que tem sabor e nada é mais doce do que ela para o intelecto”⁶³, completada com a afirmação, logo a seguir, de que “ela é a vida espiritual do intelecto”⁶⁴. Com base nesta etimologia pode Nicolau de Cusa desenvolver recorrentemente, ao longo da sua obra, a ideia de que o homem se alimenta por duas vias: a sua natureza corpórea carece

⁶⁰ Cf. R. HAUBST, “Das Wort als Brot”, in: R. HAUBST, K. RAHNER u. O. SEMMELROTH, *Martyria, Leiturgia Diakonia. Festschrift für Hermann Volk*, Mainz, Grünewald, 1968, pp. 21-39, retomado no seu livro *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster, Aschendorff, 1991, pp. 552-572.

⁶¹ Cf. Wolfgang LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*, Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1991, esp. pp. 129-137. Cf. também, do mesmo autor, “Prediger sind wie Bäcker...” Eine Bildrede des Nikolaus von Kues im Prothema seiner Predigt “Confide filia” (1444) als Grundmuster evangelisierender Verkündigung”, in A. HEINZ, W. LENTZEN-DEIS, u. E. SCHNECK, *Wege der Evangelisierung*, Trier, 1993, pp. 99-115.

⁶² Cf. Klaus REINHARDT, “Wo sollen wir Brot kaufen...” (joh 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes”, *Trierer Theologische Zeitschrift*, 102 (1993), pp. 101-109.

⁶³ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, h V, n° 10, linha 7, p. 17

⁶⁴ Idem, *ibidem*, n° 11, linha 1, p. 19.

do pão sensível com que se alimenta nas suas necessidades materiais e a sua natureza espiritual carece de um outro tipo de pão, o pão espiritual ou intelectual, que só o verbo e as suas expressões podem proporcionar⁶⁵. Esse verbo, que é pão, é, em primeiro lugar, naturalmente, o Verbo divino e é por esse motivo que o autor se refere etimologicamente a Belém, de um modo tão frequente, como sendo a casa do pão, *domus panis*⁶⁶. Mas, além disso, também as palavras humanas, como suas manifestações, podem ser consideradas o pão que alimenta a homem através da sabedoria infinita que nelas brilha e se reflecte.

2. O triplo desenvolvimento da metáfora

Na exploração desta metáfora e nas reflexões a que dá lugar sobre o alcance da força da palavra que, em última análise, a alimenta, é importante atendermos a três aspectos distintos: em primeiro lugar, as capacidades e o trabalho daquele a quem compete ministrar a palavra, que, num contexto eclesial, é, naturalmente, o pregador, mas cujas ilações podem ser estendidas a qualquer interlocutor que procura traduzir o pensamento em palavras; em segundo lugar, o trabalho de quem ouve e que assim se dispõe a fazer com que actue em si essa palavra que lhe chega através dos outros; finalmente, em terceiro lugar, o efeito que a palavra pode provocar, exactamente pelas diversas dimensões da força que nela transporta e do modo como actua.

a) A força da palavra-pão e virtude de quem fala

No que se refere ao primeiro aspecto, há que ter em conta, em primeiro lugar, o carácter de mediação entre o discurso do homem que prega, que fala ou que proclama a verdade e a própria verdade ou sabedoria ou magistério de que dá testemunho. Por isso, se o Sermão

⁶⁵ Cf. Sermo LXXVI ed. v. J. KOCH in *Die Auslegung des vaterunsers in Vier Predigten*, in CT I/6, Heidelberg, 1940, p. 108 e Sermo XXIV, Jhesus in eyner allerdemutischer Menschheit, h XVI₄, nº 24 e ss.

⁶⁶ Ao longo dos sermões de Nicolau de Cusa, registámos esta etimologia, pelo menos nos seguintes casos: Sermo II, “Ibant Magi”; Sermo XI, “Verbo caro factum est”; Sermo XVI “Gloria in excelsis Deo”; Sermo XVIII, “Afferte Domino”; Sermo XLII “Ecce evangelizo vos”; Sermo XLIII “Alleluia”; Sermo CXIII “Intrantes”; Sermo CLXXI “Ubi est qui natus est”; Sermo CCLXII “Obtulerunt ei munera”.

CXLVI afirma que “no verbo do mestre se alimenta a alma do discípulo com sabedoria”⁶⁷, dirá o Sermão CLII, glosando o mote segundo o qual “comer o pão da vida é guardar a palavra”: “E nisto está a diferença entre o discurso (*sermo*) do único e máximo mestre e dos outros que o não são senão por participação do mestre, tal como os discípulos de Platão comunicam a sua doutrina, que é o brilho da luz de Platão, mas Platão comunica a própria luz, participada no brilho dos discípulos”⁶⁸. Resulta daqui que a palavra do que fala não é a verdade, não é o lugar da verdade, mas é uma mediação ou um caminho da verdade e para a verdade, cabendo ao escritor, ao pregador ou ao filósofo, como interlocutores, apenas o estatuto de mensageiros, com toda a força, mas também todas as limitações daí decorrentes. Em segundo lugar, há que sublinhar as diferenças decorrentes da especificidade própria de cada mediador. É nesse sentido que o sermão “Confide filia”, compara a actividade do pregador à de um padeiro, chamando a atenção para as diferenças que há, naturalmente, entre os diversos padeiros, que não fazem todos o mesmo pão: “Há, no entanto, diferentes padeiros e cozinheiros. Há alguns padeiros que sabem fazer de uma massa de farinha um óptimo pão, que é o pão mais nobre. Moem bem o grão para poderem chegar à medula e dessa medula ou riqueza fazem o pão para os reis ou para os espíritos mais nobres [...]. Outros, do mesmo grão fazem um pão não tão bom e rico, embora moam o trigo, porque lhes falta a arte para chegar à medula. E contudo fazem um pão alvo, doce e bom, embora mais grosseiro que o primeiro. E outros fazem do mesmo trigo um pão grosseiro, porque não moem bem o trigo e quando ele está esmagado, não peneiram, mas misturam os farelos com as outras partes. E este pão é bom para a refeição de espíritos mais rudes.”⁶⁹ E a analogia, a partir da diversidade de padeiros, continua, mostrando como o mesmo padeiro pode fazer diferentes pães e mostrando igualmente como “é raro encontrar em diversos lugares pastores iguais, ou mesmo num só lugar, não dependendo também só do padeiro fazer sempre um bom pão.”⁷⁰ Se a analogia da actividade do pregador com a do padeiro tem algum significado, tal significado aponta para a necessidade de não esquecer que nem todos os que usam da palavra o fazem do mesmo modo, que

⁶⁷ Idem, Sermo CXLIV “Reliquit eum diabolus”, h XVIII₂, n° 10, linhas 13-14.

⁶⁸ Idem, Sermo CLII, “Si quis sermonem meum servaverit”, h XVIII₂, n° 7, linhas 13-19.

⁶⁹ Idem, Sermo XLI, “Confide filia”, h XVII₂, n 2, linhas 1-20, pp. 140-141.

⁷⁰ Idem, *ibidem*, n° 2, linhas 25-28, p. 141.

o fazem de acordo não apenas com a arte de que dispõem, mas também adaptando essa arte aos destinatários dos seus discursos. Tal como refere Lentzen-Deis, tendo em conta as diversas instâncias do conhecimento (*sensus, ratio e intellectus*), pode dar-se o caso de a um auditório ser mais aconselhável dirigir a força da palavra aos sentidos, a um outro à razão e a um outro ao intelecto, daí dependendo a eficácia do discurso em cada contexto específico⁷¹. Mas não é apenas dessa adaptação ao auditório que resulta a eficácia da força da palavra. Ela resulta, também e em grande parte, da capacidade da sua assimilação interna demonstrada por aquele que, como mediador ou mensageiro, a profere. É sobretudo essa a lição que podemos retirar do Sermão CCVII, que compara a força da palavra sapiencial à força do fogo: “como o fogo acende e transforma os carvões negros e frios, assim a voz tornada viva pelo espírito da sabedoria inflama os ignorantes”⁷², apontando como tarefa daquele que for portador dessa palavra que a assimile no seu sentido e a faça sua para que ela possa actuar com toda a energia, evitando proferi-la como se se tratasse de algo comprado a um estranho: “Por isso, falar o que o próprio sente (*loqui suo sensu*) é proferir, a partir do próprio intelecto, a palavra da vida. Essa instrui e alimenta; é emitida e recebida com um gosto saboroso. A doçura e a suavidade sentidas por aquele que fala no seu próprio intelecto, ligam-se ao proferir das palavras e são captadas com avidez. E é por isso que a voz viva, que é emitida para fora a partir do intelecto do docente, ensina, porque é impressa através dos condimentos de uma energia latente. Mas quem fala numa língua estranha, não edifica, porque a sua voz não é viva, posto que lhe falta o espírito da inteligência.”⁷³ Recorre-se aqui à palavra “energia” para caracterizar a vida que a voz comporta e a vida que transmite e que, como bem sublinha Klaus Reinhardt⁷⁴, resulta não só da capacidade de apropriação do locutor, mas também da capacidade de deixar animar o seu discurso por uma dupla fonte, a inteligência humana e a sabedoria divina: “Considero que na igreja é viva não só a voz que é animada pelo espírito da inteligência humana, mas também pelo

⁷¹ Cf. Wolfgang LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*, p. 134-135.

⁷² NICOLAU DE CUSA, Sermo CCVII “Unde ememus panes ut manducent hii?”, h XIX₁, n.º 4, linhas 6-8.

⁷³ Idem, ibidem, n.º 2, 6-18, pp. 13-14.

⁷⁴ Klaus REINHARDT, “Wo sollen wir Brot kaufen...” (joh 6,5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes”, p. 104.

espírito da sabedoria divina”⁷⁵. A esta diferente preparação, disposição e natureza dos pregadores no uso da palavra está atento também um outro sermão, o CLII, que, a partir do parágrafo 7, aprofunda igualmente a metáfora da palavra como pão, começando por sublinhar que “o sermão é pão da vida”⁷⁶, mais ainda, é “alimento contra a morte”, sendo “seu sacramento a Eucaristia”⁷⁷. Mas, curiosamente, quando se debruça sobre os diferentes tipos de pregadores, muda subitamente a metáfora, para adoptar a comparação da palavra com a espada e dizer: “Há ainda esta diferença entre os pregadores. Pois assim como um é débil a usar a espada, outro robusto, outro perito, etc., assim também entre os pregadores, que usam da palavra quase como uma espada.”⁷⁸ Se Nicolau de Cusa prefere o poder da palavra à violência das armas, isso deve-se à consciência de que a palavra pode ter a sua eficácia se for utilizada com os devidos conhecimentos, a devida preparação e os devidos recursos. Por isso, não deixa de sublinhar que se o ofício de consagrar é da competência de todos os sacerdotes, fazendo-o todos da mesma forma, não o é o ofício de evangelizar, sendo uns mais virtuosos (*altioris virtutis*⁷⁹) do que outros.

b) A força da palavra-pão e a virtude do ouvinte

Debrucemo-nos agora sobre o segundo aspecto a reter na exploração desta metáfora e que diz respeito ao trabalho do ouvinte. Antes de mais é necessário ter em conta a sua disponibilidade e o seu desejo: a palavra, tal como o pão, só pode alimentar aquele que a ela se abre, independentemente de quem lha proporciona, pois, como diz o Sermão XLI, “não deveis olhar a quem seja o padeiro, mas ao pão, porque se não tiverdes fome, não julgareis o pão bom, mas se saboreardes e virdes o pão a partir do desejo, apreendereis a sua suavidade”⁸⁰. Mais ainda: esse desejo deve ser um desejo de um alimento cada vez mais nobre e, analogicamente, também de palavras cada vez mais eleva-

⁷⁵ NICOLAU DE CUSA, Sermo CCVII “Unde ememus panes ut manducent hii?”, h XIX₁, nº 3, linhas 1-4.

⁷⁶ Idem, Sermo CLII, “Si quis sermonem meum servaverit, nº 7, h XVIII₂, linhas 1-2, p. 147.

⁷⁷ Idem, *ibidem*, nº 9, linhas 1-3, p. 148.

⁷⁸ Idem, *ibidem*, nº 10, linhas 6-9, p. 149.

⁷⁹ Idem, *ibidem*, nº 10, linhas 16-17, p. 149.

⁸⁰ Idem, Sermo XLI, “Confide filia”, h XVII₂, n 3, linhas 14-18, p. 141.

das⁸¹. No sermão CLII, o autor, considerando a alma racional “uma espécie de matéria de que o verbo é a forma formante” dirá mesmo, numa alusão à parábola do semeador, que “é necessário que ela se incline para a recepção, pois se ela for má, não permitirá que nela entre o espírito da sabedoria ou da vida eterna”⁸². Em segundo lugar é necessário todo um minucioso conjunto de operações em ordem à assimilação da força da palavra, idênticas também às que são necessárias para assimilar o pão. E se, neste caso, como refere o Sermão CLXXIV, é necessário primeiro mastigar com os dentes, depois digerir no estômago, juntando-lhe os fluidos necessários, a seguir, separar a massa mais subtil, que se tornará alimento, da mais grosseira que será rejeitada, e, finalmente, converter o alimento na natureza do que é alimentado, idêntico processo ocorre na assimilação da palavra: nos sentidos faz-se a primeira depuração, na imaginação ou no sentido comum, faz-se a segunda, na razão a terceira, sendo a ela que finalmente o intelecto vai buscar “o alimento depurado, a forma ou espécie inteligível, que converte na natureza intelectual.”⁸³ É por esse motivo que “o verbo ou o logos” pode ser chamado “a razão que alimenta” e “a palavra vocal pode ser considerada “como que o céu em que a razão, tendo nele tudo, parece falar de todas as coisas” e é também por esse motivo que o sermão ou discurso pode ser classificado como “o pão da alma, a semente da vida ou o trigo que tem em si a virtude de alimentar [*pascendi virtutem*]”⁸⁴. Ainda no que se refere ao trabalho do ouvinte, retenhamos, em terceiro lugar, a especificação daquilo que é indispensável que o ouvinte junte à palavra em todo este processo de transformação. É o sermão CCLXXV que no-lo indica, continuando a explorar a mesma metáfora. Depois de repetir que “aquele que deve extrair o alimento, tem de mastigar, amolecer e humedecer com a sua humidade a secura do pão”, chama perscrutação (*scrutatio*) ao acto de mastigar a palavra ou a escritura e acrescenta que a humidade que empresta ao pão mastigado é aquilo que se pode chamar a humildade da fé que, no processo interno de assimilação, é completada pela caridade⁸⁵: “A seguir”, diz Nicolau”, transfere-se a palavra para o estômago da memória

⁸¹ Idem ibidem, n.º 3, linhas 43-46, p. 142.

⁸² Idem, Sermo CLII, “Si quis sermonem meum servaverit”, n.º 9, h XVIII₂, linhas 116-21, p. 148.

⁸³ Idem, Sermo CLXXIV, “Non in solo pane vivit homo”, h XVIII₃, n.º 2, linhas 1-19, p. 262

⁸⁴ Idem, ibidem, n.º 2, linhas 25-27.

⁸⁵ Idem, Sermo CCLXXV, “Non sumus ancillae filii, sed liberae”.

onde é transformada perlo calor da caridade”, separando “o sentido espiritual do sensível, que é o seu sentido literal”.

c) *A força da palavra-pão nos seus efeitos: caritas, transcensus e concordia*

Esta referência ao calor da caridade permite-nos passar ao terceiro aspecto que importa considerar na força da palavra, aquele que se refere aos seus efeitos. Como palavra da vida, o seu objectivo é proporcionar a vida a quem a ouve e, naturalmente, fazer com que essa vida dê os seus frutos, o que se torna evidente no caso do uso da palavra na evangelização: “na evangelização”, dirá o sermão LXIV, “ministra-se o alimento da vida, assim como na oblação, e tanto mais perfeita será a evangelização, quanto mais frutificar”⁸⁶. Este dinamismo vivificante, traduzido para a natureza intelectual e afectiva própria do homem, gera um duplo movimento naquele que acolhe a palavra, ou, para utilizar o termo com que Agostinho define a força da palavra, move duplamente o ouvinte. Move-o num sentido vertical e move-o num sentido horizontal. O sentido vertical visa aproximá-lo da fonte da palavra, da sabedoria, da vida, do seu fundo ou fundamento, a que Nicolau de Cusa chama Deus, Máximo ou gerador do verbo, *possesit, non aliud* ou *posse ipsum* e que, sob esses enigmas linguísticos, nos remete para o mistério profundo do ser na sua absoluta plenitude. O sentido horizontal visa aproximar os interlocutores da palavra, unir os homens, proporcionar o seu encontro dialógico e também existencial. Ora tanto num caso como no outro é a força do amor e da caridade que se efectiva num processo de transformação que supõe que a força da palavra é também a força do afecto e do amor. Já o *De filiatione Dei* afirma que “na expressão da doutrina do mestre resplandece o afecto do mestre, que reluz na pronúncia diversamente segundo os vários modos de exprimir.” E acrescentava: “Para que o verbo frutifique, resplandece o afecto do mestre como conceito na significação das palavras, e resplandece o próprio magistério donde emana tão fecundo e tão magistral”⁸⁷. E o sermão CLXXIV, glosando o tema de que “não só de pão vive o homem”, procura mostrar como o alimento que o verbo, como pão da alma, proporciona, suscita simultaneamente

⁸⁶ Idem, Sermo LXIV, “Qui manducat hunc panem”. Cf. também Sermo CXLVI, “Reliquit eum diabolus”, nº 10, h XVIII₂, p.114..

⁸⁷ NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, h IV, nº 75, linhas 1-5, p. 55.

a alegria, por um lado, e a caridade, por outro, cujo efeito é dar vida: “Por isso, o objecto amado excita a alegria, enquanto se oferece ao pensamento, e assim a caridade é vivificante e vivifica o objecto apresentado na palavra. Daí que a excitação da alegria seja infusão da vida. Move-se, por isso, continuamente o intelecto de um modo vivo e alegre sempre que o objecto sumamente desejado lhe é presente.”⁸⁸ E algumas linhas depois, articulando a caridade com o conhecimento e considerando “a caridade o espírito da vida”, faz brotar da caridade e do seu conhecimento o amor a que chama “o espírito que alegra e vivifica, de modo supremo e sem falhas, o espírito que saboreia a própria alegria.”⁸⁹ A fonte da palavra é a fonte da vida, a fonte da vida é a fonte da alegria e a fonte da alegria é a fonte da caridade e, por isso, o movimento que a palavra imprime, numa direcção vertical, é o movimento em ordem à transfusão na plenitude da sua fonte, como o refere o *De filiatione Dei* ao tirar metaforicamente partido da relação entre os espelhos imperfeitos e perfeitos para falar da *filiatio*: “Quando, pois, um espelho vivo intelectual se transferir para o primeiro espelho plano da verdade, no qual todas as coisas resplandecem sem defeito verdadeiramente como são, então o próprio espelho da verdade com tudo o que recebeu de todos os espelhos transfunde-se para o espelho intelectual vivo e este espelho intelectual recebe em si o raio especular do espelho da verdade que tem em si a verdade de todos os espelhos.” E a terminar este parágrafo diz o autor articulando esta forma de conceber a *filiatio* com o “verbo como fonte da verdade: “Nesse primeiro espelho da verdade, que se pode chamar Verbo ou Logos ou Filho de Deus, o espelho intelectual atinge a filiação de modo a ser tudo em tudo e tudo nele e de modo que o seu reino seja a posse de Deus e de todas as coisas na vida gloriosa.”⁹⁰ O que é interessante é verificar que os conceitos de *translatio* e de *transfusio*, que surgem na continuidade de outros conceitos como *transcensus* ou *transsumptio*, normalmente utilizados no contexto de uma reflexão sobre os limites da palavra e a necessidade de os ultrapassar tendo em vista atingir a fonte de que brota a sua força (veja-se, por exemplo, no capítulo 10 do Livro I do *De docta ignorantia*, o apelo “a uma compreensão transsumptiva das palavras” conducente “a uma extraordinária suavidade”⁹¹) adquirem aqui uma dinâmica existencial

⁸⁸ Idem, Sermo CLXXIV “Non in solo pane vivit homo”, h XVIII₃, n° 4, linhas 8-14, pp. 263-264.

⁸⁹ Idem, *ibidem*, n° 6, linhas 1-11.

⁹⁰ Idem, *De filiatione dei*, h IV, cap. 3, n° 67, linhas 1-7 e 13-16.

⁹¹ Idem, *De docta ignorantia*, L. I, cap. 10, h 1, p. 21, linhas 17-21.

extremamente significativa a que não é alheia a força do Verbo em que se realiza essa *transfusio*⁹².

Entretanto, ao mesmo tempo que o movimento impresso pela força das palavras leva a um mergulho, verticalmente, na fonte da vida, leva também, horizontalmente, a uma relação de concórdia com os outros homens⁹³. Com efeito, vimos atrás como o sermão CLXXIV considerava a palavra vocal “o céu da razão”. Ora, neste contexto, e retornando ao escrito com que iniciámos as nossas reflexões, o *De pace fidei*, não deixa de ser interessante registar como, no final do diálogo profundo estabelecido entre todos os interlocutores, surja justamente essa expressão a identificar o plano em que foi possível obter a concórdia: “E assim se concluiu, no céu da razão, a concórdia das religiões tal como foi relatado”⁹⁴ O que significa que só através da palavra e do diálogo parece ser possível chegar à concórdia quando as diferenças parecem insuperáveis.

V – CONCLUSÃO: A FORÇA DA PALAVRA, O AMOR E A LIBERDADE

Entretanto, ainda no contexto da mesma obra, devemos continuar a perguntar com o Tártaro: “Como podemos chegar à concórdia?” E a resposta vem através da boca de Paulo: “Os mandamentos divinos são muito breves e conhecidíssimos e comuns a todas as nações. Além disso, a luz que nos ensina é concriada com a alma racional, pois Deus fala em nós para que amemos aquele de quem recebemos o ser e para que não façamos ao próximo senão o que queremos que nos façam a nós. O amor [*dilectio*], é, pois, a plenitude da lei de Deus e todas as leis se reduzem a esta.”⁹⁵ Por esse motivo chamou-lhe W. Dupré, num estudo dedicado à ética do amor, “a componente fundamental de todo o ser”⁹⁶,

⁹² Sobre o sentido existencial do conceito de *transsumptio*, cf. João Maria ANDRÉ, “*Coincidentia oppositorum, Concordia* e o sentido existencial da *transsumptio* em Nicolau de Cusa, in João Maria ANDRÉ e Mariano ÁLVAREZ-GÓMEZ (eds), *Coincidência dos opostos e concórdia, Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*, I, Coimbra, Faculdade de Letras, 2001, especialmente pp. 217-231..

⁹³ Sobre a articulação entre “*transsumptio*” e “*concordia*”, cf. o nosso texto citado na nota anterior, sobretudo pp. 231-241.

⁹⁴ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, n° 68, p. 62, linhas 19-20.

⁹⁵ Idem, *ibidem*, Cap. 16, n° 59, p. 55, linhas 10-15.

⁹⁶ Cf. W. DUPRÉ, “*Liebe als Grundbestandteil allem Seins und ‘Form oder Leben aller Tugenden’*”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), pp. 65-91.

revelando assim o seu estatuto ontológico. Não é, pois, de estranhar que no mesmo Sermão em que é desenvolvida a metáfora da palavra como pão e em que os pregadores são comparados aos padeiros, se diga que “o amor é a forma ou a vida de todas as virtudes”, a sua “raiz”⁹⁷ e, dum modo ainda mais directamente relacionável com o que acabámos de afirmar, que é “o vínculo da união e da concórdia”⁹⁸. Assim tudo “persiste num certo vínculo de amor difundido por todos os mundos, como o mundo “do reino, da nação, da cidade, da sociedade, da casa genealógica ou da família”⁹⁹. Mas esse vínculo do amor, todavia, sendo um vínculo que constringe, constringe de uma forma diferente da que é própria do poder da violência, pois constringe na liberdade: “A liberdade pertence à natureza do amor e o amor move-se livremente pela sua nobreza não podendo ser coagido. E, se está sob coacção, não pode ser amor verdadeiro, mas simulado, como quando fingimos, por vezes, por temor do chicote ou por medo do castigo, amar o prelado ou o príncipe tirano.”¹⁰⁰

A concórdia e a paz estabelecidas a partir da força da palavra são muito diferentes do vínculo a que nos obriga a força das armas. O horizonte em que essa força se inscreve é o horizonte do diálogo e é também e sobretudo por isso que o pensamento de Nicolau de Cusa é um pensamento profundamente dialógico¹⁰¹. O caminho do diálogo é, simultaneamente, o caminho da verdade, o caminho da concórdia, o caminho do amor e o caminho da paz. Esta é uma mensagem que ainda hoje mantém toda a sua actualidade e uma palavra que conserva ainda toda a sua força.

⁹⁷ NICOLAU DE CUSA, Sermo XLI, “Confide filia”, h XVII₂, nº 22, linhas 2-3 e 6, p. 157.

⁹⁸ Idem, *ibidem*, nº 23, linhas 3-4.

⁹⁹ Idem, *ibidem*, nº 23, linhas 6-9.

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*, nº 25, linhas 9-14, p. 160.

¹⁰¹ Sobre a natureza dialógica do pensamento cusano cf. Inigo BOCKEN, “Die Wahrheit des Dialogs. Die Bedeutung des cusanischen Denkens für Martin Bubers Entwurf einer Dialog-Philosophie”, in K. REINHARDT u. H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg, S. Roderer-Verlag, 2005, pp. 9-31 e João Maria ANDRÉ, “Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, in J. MACHETTA e Claudia D’AMICO (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, pp. 15-38.