

João Maria André. *Douta Ignorância, linguagem e diálogo: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019. ISBN: 978-989-26-1751-0. 451p.,

Considero esta obra do Prof. Dr. João Maria André uma síntese hermenêutica e filosófica da filosofia da linguagem na qual podemos encontrar uma reflexão profunda e cuidadosa feita a partir de Nicolau de Cusa mas que não o tem como fim, isto porque o pensamento presente aqui não esbarra apenas no entender o sistema filosófico-teológico cusano, mas é motivado por um desejo amoroso de entender a existência a partir das lentes oferecidas pelo filósofo alemão do século XV. O que torna o texto um convite significativo e inovador à filosofia que habita na linguagem e na ação. A minha finalidade com esse trabalho é despertar o desejo do leitor e da leitora para conhecer a obra em questão.

*Douta Ignorância, linguagem e diálogo: o poder e os limites da palavra em Nicolau de Cusa* é o movimento intelectual que o filósofo faz para apresentar-nos “a vida que o pensamento representa” e “o fulgor com que ilumina o real” que muitas vezes escapa às pesquisas filosóficas. Se a sua primeira obra foi uma projeção e prospecção, em língua portuguesa, do pensamento a partir de Nicolau de Cusa (*Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra, 1997), ousou dizer que essa que se nos apresenta é um olhar de retorno, regresso, de saudade do mesmo. Um encontro interno do jovem com o maduro João Maria André. Dividida em três partes que obedecem o fio hermenêutico presente no título, a obra traz quinze capítulos que revelam a dinamicidade do pensamento de seu autor. É a celebração de um modo de ver e sentir o mundo em abertura. A arte de fundamentar aquilo que é mais peculiar aos desejos da alma humana, a saber, a verdade. O real, a partir do encontro e do diálogo com o outro.

Ora, o que no fundo esta obra nos suscita é o pulsar existencial da pergunta que acompanha a humanidade desde sempre: que coisa é o ser humano? – entenda essa questão com toda potência existencial (horizontalmente, na relação com a alteridade) e transcendental (verticalmente, na relação com a divindade) que ela pode comportar, no sentido de se pensar o homem em todas as suas dimensões. Não por acaso André o pensa em três grandes dimensões: na produção gnosiológica, tendo o homem como douta ignorância, i. e., um ser que não negando sua dimensão de finitude está aberto e se move num horizonte de infinitude; no esteio da linguagem, pois o homem habita a linguagem e por meio dela compreende a realidade e cria o seu

mundo conceitual em que pode revelar a sua interioridade, mesmo que sem precisão; na sua relação com o outro, entendida aqui de forma ampla, de modo a lançar luzes sobre tudo aquilo que implica a alteridade: culturas, crenças, tolerância, política e, mais propriamente, o diálogo como postura de quem quer compreender o mundo, o ser do homem e tudo aquilo que deriva do seu fazer como um eterno processo de feitura.

Na primeira parte dedicada ao eixo conceptual da “douta ignorância” temos cinco capítulos que dialogam entre si para fundamentá-lo em suas dimensões antropológica, hermenêutica, ética, estética e pedagógica.

Na dimensão antropológica presente no capítulo 1, após dialogar com J. Stallmach, W. Dupré e K.-H. Volkman Schluck, André demonstra a ideia de que a “douta ignorância” é expressão de um movimento para a verdade em que a mente humana é assumida como movimento infinito, o que revela o alcance antropológico da expressão: “[...] a relação constitutiva do homem à verdade encontra a sua concretização não no encontro da verdade, mas na procura enquanto tal, sendo a procura tanto a definição da douta ignorância como a definição do próprio homem” (p. 17-18). É partindo dessa articulação que o autor reflete tal alcance no seu carácter praxístico em que o homem faz uma experiência de si, de sua essência, na tensão entre o finito e o infinito. Na dimensão hermenêutica – que de modo geral traspassa toda obra – destacam-se os capítulos 2 e 4. Neles encontramos uma filosofia da interpretação movida por duas questões fundamentais: o sentido da criação e o significado de um discurso sobre o sentido da criação. A resposta cusana já nos leva a entender a existência humana como hermenêutica quando diz que o fim da criação é o louvor do criador e para isso “aquele que quis ser conhecido, criou uma natureza intelectual capaz de conhecimento” ao que André lê essa resposta enxergando a criação como “uma produção ou uma posição de sentido, na sua plenitude, do discurso divino” (p. 52). Ademais, apresenta-nos três princípios da lógica hermenêutica presente na obra cusana: “princípio da maximidade”, o da “abertura” e o da “presença simbólica da verdade”. No capítulo 4, que trata da “metáfora do ‘muro do paraíso’ e a cartografia do conhecimento”, há uma das temáticas mais sensíveis do pensamento cusano que é a relação entre *ratio* e *intellectus*, que no fundo é o debate sobre dois modos de percepção, ou duas lógicas, que mesmo distintos não se contradizem, mas se complementam. De forma muito lúcida isto está presente no texto, quando a *ratio* está radicada no âmbito da finitude, por isso sujeita à lógica de não-contradição de Aristóteles e pelo *Intellectus* é que se consegue apreender o máximo a partir do princípio ou da lógica da coincidência dos opostos que é “único princípio suscetível de proporcionar uma orientação na apreensão da incompreensível natureza do máximo” (p. 90).

O autor persistirá ainda no esquadrihamento conceitual do desenvolvimento da metáfora do muro do paraíso articulando-a com o movimento de progressão sentidos, razão e intelecto presente nas obras de Nicolau, e de facto mostra-nos uma cartografia do desenvolvimento desse tema. À dimensão ética e estética em sua profunda relação com a hermenêutica está dedicado o capítulo 3. Na dimensão ética,

André apresenta uma novidade excluir que não encontramos comumente em textos de pesquisadores do pensamento cusano, quando escolhe trabalhar as implicações éticas correlativas ao princípio da douta ignorância em sua relação com o conceito de conjectura a partir do nosso contexto actual de reflexão sobre a multiculturalidade. Após lançar luzes sobre essa dimensão em três níveis, conclui que apenas uma “razão hermenêutica, crítica e tolerante pode responder de maneira adequada aos relativismos e aos fundamentalismos que nos ameaçam no início deste século XXI”, numa postura de chamamento para a superação dos radicalismos ou fundamentalismos e abertura para o diálogo. Ainda nesse capítulo, na dimensão estética reconhece a “beleza das belezas” como fonte originária de toda beleza; ela escapa e é imperceptível aos ouvidos e aos olhos, ou seja, “a plenitude absoluta de beleza é, sem proporção, superior às emoções humanas sensíveis ou intelectuais” (p. 82). Mais, destaca também dois aspectos importantes: “a não objetividade da beleza” e o primado da expressão e das traduções simbólicas. Por fim, na última dimensão, dessa primeira parte, teremos a pedagógica. André cruza horizontes com o objetivo de refletir a consciência da ignorância como uma luz interpretativa que gere uma atitude libertadora na aprendizagem. Portanto, propõe, de certa forma, uma saída do modelo positivo-tecnocrata a partir do seu negativo como via que conduz à libertação, a saber a ignorância refletida que torna-se uma douta ignorância. Esse é o paradigma “negativo da ciência através da qual essa Modernidade se quis emancipadora e profeta de novos futuros” (p. 103). Foram as democracias burguesas e liberais que constituíram e desenvolveram o modelo positivo-tecnocrata aplicando o paradigma da “ideologia da competência” que se estende à famigerada ideia de “meritocracia” sem levar em conta que essas sociedades sobre as quais se ergue esse modelo (um aprofundamento do capitalismo) são profundamente marcadas pelas desigualdades sociais e educacionais. É no esforço de apresentar um outro paradigma que o autor une à concepção pedagógica da “douta ignorância” de Nicolau de Cusa a ideia do mestre ignorante de Jacques Racière e a experiência de J. Jacotot, mas também aponta como ecos desse tipo de pensamento a “pedagogia do oprimido” de emancipadores como Ivan Illich e Paulo Freire. De forma bastante perspicaz, esta seção assenta a “douta ignorância” no chão da ironia: uma ironia que traduz-se na tensão entre afirmar os seus limites ao passo que os está a transgredir (p. 136).

Na segunda parte temos o eixo da linguagem. Mais cinco capítulos que nos conduzem do núcleo central do conceito de infinito à reflexão sobre a mente humana no rastro ou no horizonte da sua finitude; nessa tensão está a linguagem com seus limites e suas potencialidades.

O capítulo 6, que abre esta parte em toda a sua densidade, quer pensar, a partir de inspiração cassireriana, excluir um movimento de expansão desde uma antropologia da finitude a uma antropologia da linguagem – em que se fundem a antropologia da mente com a antropologia da arte humana – formando, assim, o chão onde se dá o problema da nomeação divina e a metafísica do possível. Tal movimentação demonstra, portanto, o arco conceitual entorno do *logos* como expressão de um princípio sem princípio e fim sem fim que é fonte originária de sentido tanto do dizer,

bem como, poderíamos acrescentar aqui, do agir humanos. O capítulo 7 oferece-nos uma reflexão sobre a centralidade do problema da linguagem em Nicolau de Cusa. Inicialmente destacamos o burilamento da interpretação em torno da *creatio ex nihilo*, pois aqui o texto equipara-a, em termos de desafio irrompido do cristianismo, à dimensão trinitária de sujeito criador. Sujeito esse que é posto não na passividade, mas pela identificação do verbo/*logos* com a segunda pessoa da trindade é visto como sujeito de discurso e sentido (*Ratio, Wesenssinn*). O equacionamento dessa perspectiva se dá no entendimento de que esse movimento discursivo é um movimento de expressividade tanto interna quanto externa daquele sujeito que ao fim revela a tensão onde a linguagem repousa: dialética entre o infinito e o finito, que expressa-se, outrossim, com base na erótica dionisiana, no par de conceitos *complicatio-explicatio*. O segundo ponto que destacamos desse capítulo é o fato de André perceber os movimentos anagógico e praxístico na filosofia da linguagem do Cusano, porque se por um lado a linguagem tende a ser entendida como percurso, como caminhada ascendiva em busca da sua *wesenssinn*, que é o verbo eterno, alimento do intelecto; por outro, tem a sensibilidade de lançar luz e notar que “a natureza manifestativa da linguagem traduz-se em formas de comunicação em ordem a uma existência plena e uma vida boa” (p. 181). No capítulo 8, o qual considero ser o coração dessa segunda parte, está concentrada a hermenêutica que o autor faz em torno da palavra, elemento contraído, portanto simbólico, da linguagem numa perspectiva relacional – porque entende que a reflexão sobre a linguagem em Nicolau de Cusa permite-nos observar o cruzamento da transcendência com a imanência, a partir de quatro movimentos relacionais: primeiro, da palavra com a mente; segundo, da palavra com as coisas; terceiro, da palavra entre os homens; por fim, da palavra com Deus, princípio da palavra – e expressionista, visto que há um movimento interno na conceção trinitária do princípio uno e essa força desdobra-se na conceção do eco ou projeção *ad extra* do princípio, isto é, o mundo das criaturas é expressão do princípio. Este capítulo dialoga com todos os outros na medida em que reúne algumas ideias já trabalhadas e lança luzes sobre outras que virão a seguir. Por fim, o capítulo é encerrado com uma novidade interessante que é a dimensão ética da linguagem. Muito bem embasado nas obras cusanas, com destaque para os sermões, André começa a fazer essa modulação lançando o olhar sobre a metáfora da palavra como pão, e por analogia aquele que fala (ou prega) enquanto padeiro, o fazedor do alimento. Aqui está implicada uma relação trinitária: o falante, o ouvinte e a própria palavra, mas destes o centro é a palavra, pois é ela quem alimenta o intelecto, independente do padeiro e de suas características, cabendo ao ouvinte disponibilidade, desejo, humildade, assimilação e caridade. Somente alimentados pela palavra, no céu da razão como afirma o Cusano, e com os ouvidos atentos a “ruminar” o verbo eterno que fala em nós poderemos chegar livremente à concórdia, pois esse verbo é a síntese perfeita de todas as leis e a vida de todas as virtudes (p. 233). Que os ouvidos, ouçam! O capítulo 9 versa sobre a natureza dinâmica da linguagem e a articulação com as relações entre identidade e diferença no processo da “caça da sabedoria”, dito de outra forma, a caça da sabedoria que gira em torno daquelas relações. Para enten-

dermos esse movimento filosófico, o autor nos propõe dois aspectos com três chaves que se entrecruzam: os aspectos metodológico e ontológico com as chaves metafísica (que se pauta na concepção do *maximum* cruzada com a de infinito), teológica (concepção trinitária do princípio) e hermenêutica (a força e potência da linguagem). Por querer tratar da dinamicidade da linguagem, faz-se necessário tratar do próprio conceito de mente enquanto medida do mundo, dado o fato de ser entendida, no contexto dessa filosofia cusana, como *viva imago* do princípio criador. Explorando esse aspecto e resgatando outras interpretações e aceções, André conduz o olhar do leitor para a palavra “*vis*” – o que parece direcioná-lo para um outro aspecto diferente dos demais pesquisadores que até então estavam mais concentrados em outras metáforas que traziam a dinamicidade da mente nas palavras “viva” ou “vivo”. E a mente que é definida pelo Cusano como força de compreender e um ato que reúne forças de compreender (entender, raciocinar, imaginar e sentir) se expressa na linguagem que deve ser interpretada como esse movimento contínuo, e, por isso mesmo, um movimento que tende para a concordância.

A expressão máxima desse capítulo, por fim, está assentada no cruzamento entre a força da palavra e a força da mente, visto que “para captar esta força [da palavra], é necessário uma razão formada pela mente porque é a força da mente que se exprime na força das palavras” (p. 250-251); esse assentamento permite a André apresentar traduções/interpretações para a expressão desse cruzamento na noção de *teologia sermocinalis*, esta que foi interpretada como “teologia falada”, “teologia discursiva”, “teologia da palavra”, e aqui o leitor pode notar que nessa obra há uma primazia pela aceção de “teologia dialógica” que é o caminho profícuo para se pensar uma paz perpétua entre os homens. Para fechar essa segunda parte da obra, André sob o título “*Os nomes divinos: de uma hermenêutica da finitude a uma metafísica do possível*” apresenta-nos, no capítulo 10, uma interessante reflexão sobre a relação dialógica entre os conceitos de poder, possível e esperança tendo como percurso os nomes divinos. Alguns pontos chamam-nos a atenção: o primeiro é a radicalização da finitude presente nos nomes divinos que demonstra a dimensão dinâmica do homem, este compreendido como tarefa. O segundo é a distinção feita entre *nome-ídolo* e *nome-ícone*. Ora, os nomes que Nicolau formula excluir, para Deus trazem em si um sentido de direcionar o olhar para o princípio, daí os nomes apresentados não podem ter as características de ídolo, pois este deixa o olhar cativo em si, qualquer palavra-ídolo cristaliza-se como medida, tornando-se tétrica. Por outro lado, o nome-ícone sacode o olhar do homem, lança-o para além de si, faz perceber o invisível visível, até suscita um olhar para além da finitude, um olhar infinito.

Este movimento hermenêutico faz entender o nomear como expressão dos desejos de quem nomeia, causando, pois, uma inflexão e radicalizando (raiz, profundo) a resposta pela questão “que é o homem?”. Os nomes partem da consciência (*Bewußtsein*) de finitude do homem. Portanto, *Máximo*, *Idem*, *Possest*, *Non-aliud*, *Posse fieri* e *Posse ipsum* mais do que objetivar nomear precisamente Deus buscam conduzir o olhar para além das teologias positiva e negativa. André finaliza de forma perspicaz tratando da metafísica do possível para a esperança, aqui relacionando os

pensamentos de Nicolau de Cusa e Ernst Bloch com seus distanciamentos e aproximações, ao que aponta e abre o caminho para a terceira parte da obra como um desdobramento dialógico.

O leitor chega à terceira parte da obra com um caminho muito bem pavimentado conceitualmente para adentrar na perspectiva do diálogo como desdobramento praxístico das partes anteriores, quase que como uma exigência epistemológica, filosófica e antropológica.

O capítulo 11 está posto como a abertura ou o chamamento ao diálogo em que se explora a dimensão dialógica do pensamento de Nicolau de Cusa a partir de suas metáforas da criação e do conhecimento. Se nos capítulos anteriores há um traço marcadamente vertical em que o movimento filosófico se dá do homem para Deus, aqui há um traço horizontalizado, onde está justamente assentada a dimensão dialógica expressa na tese “conhecer é dialogar”. André sustenta essa tese a partir de três pressupostos: a metáfora do dom, o conceito de igualdade e a identificação da igualdade com o verbo; Nicolau aprofunda justamente o versículo bíblico que transmite essa ideia: “No princípio era o verbo” e/ou “E o verbo fez-se carne”. Para favorecer essa construção hermenêutica, André ainda propõe dois traços: o primeiro é sobre a natureza infável do verbo, que constitui-se como condição de todos os efáveis; o segundo é a dimensão antropológica da “douta ignorância”, que define o homem no seu percurso rumo à verdade como um ser “inconcluso”, “a caminho” e “em relação”. Essa arquitetônica conceitual é para tratar da natureza conjectural do conhecimento humano que é expressão de sua natureza dialógica.

O Capítulo 12 ocupa-se de fundamentar os conceitos de *coincidentia oppositorum*, *concordia* e *transsumptio* em seu sentido existencial. Aqui é assaz interessante a articulação feita por André, que apresenta de modo inseparável duas dimensões que comumente são vistas como opostas: a dimensão mística e a dimensão praxística. O conceito-ponte para articular essas dimensões é o de *coincidentia oppositorum* entendido em dois movimentos: na primeira dimensão entendido como caminho para Deus, e por isso percebido como *transsumptio* no percurso místico-especulativo; na segunda como caminho para a paz, ganhando pois o movimento *transsumptivo* o nome de concórdia. O caminho místico-especulativo em Nicolau de Cusa, ou a *filiatio*, é apresentado muito fortemente com suas conotações éticas, pois ao passo que o homem é visto como imagem, esta imagem não é morta (estagnada), mas viva e tem a capacidade de se tornar cada vez mais semelhante ao seu exemplar. Aqui entram os termos *Concordantia* e *Concordia* que trazem em sua raiz a participação ou convergência na estrutura dos seres, como demonstra o autor. O primeiro num movimento interno, na constituição dos seres na qual todos participam estruturalmente de uma certa totalidade; o segundo termo é o que ganha centralidade, e que parece-me muito caro, pois traz à cena a responsabilidade que a liberdade implica na vida do ser humano, pois concórdia é um processo do juízo, da vontade e do comportamento. O que nos permite pensar que o percurso da *filiatio* não pode ser visto sem um engajamento deliberadamente ético-comprometido por parte do homem. No capítulo 13, André trabalha a metáfora do olhar presente no *De visione dei* para extrair dali uma

nova interpretação que nos revela o jogo do falar e do ouvir em paralelo com o ver e o ser visto, perspectiva por muitos negligenciada. Este último já bastante explorado por muitos intérpretes. Ao trazer as cenas que se desenvolvem na proposta do Cusano, que retrata os monges à volta do quadro (representação do olhar omnividente) que tudo vê, encontramos ali um apelo do olhar do quadro, como bem sublinha Michel de Certeau (p. 375), que resulta num processo conversacional: *interrogatio, revelatio, auditio e credere*. Portanto, para além da visão está marcadamente presente o movimento de falar/ouvir para que se deposite uma crença no discurso do outro acerca do acompanhamento do olhar. O olhar do quadro mais que pedir um olhar de volta, pede o reconhecimento desse mesmo olhar pela conversação estabelecida entre aqueles que olham e são olhados. A reflexão sobre a capacidade de ouvir, presente nesse capítulo, ganha força no contexto globalizado no qual vivemos em que levantam-se vozes que por muito tempo foram dominadas e silenciadas, e que os homens e mulheres de nosso tempo precisam dar a devida atenção a essa dimensão do ouvir. Sobre isso, André diz: “o ouvido implica a ativação da capacidade de escuta e, simultaneamente, a suspensão da capacidade ativa de falar ao outro ou de o dominar através da palavra” (p. 381). Ouvir o outro é conferir-lhe dignidade ou reconhecer a sua dignidade. Nada podia ser mais perspicaz do que trazer o debate para a dimensão do ouvir antes de tratar da pluralidade de crenças e diversidade de culturas presente no Capítulo 14. Este capítulo vem com o sabor dos problemas contemporâneos que buscam na história universal dos povos soluções ou respostas que apaziguem os ânimos aflorados. É muito interessante perceber como um pensador do século XV, de forma muito lúcida, apresenta o debate da positividade da diferença, visto que o espírito do nosso tempo ainda está ancorado no prisma da dominação política e religiosa como se não tivéssemos superado as colonizações ao redor do mundo e vestíssemos o eurocentrismo, nascido da modernidade, com uma nova capa de imperialismo norte-americano. A força desse capítulo faz-nos perceber a urgência de encararmos dialogicamente o debate da multiculturalidade. Esse enfrentamento é feito por André em três planos: epistemológico-hermenêutico, antropológico-filosófico e ético-político; são atravessados pela dinamicidade conceitual da conjectura e da douta ignorância. No primeiro plano é abordado o fundamento da positividade da diferença que no texto cusano se esconde na ideia de um Deus abscondito; no segundo plano é também a unidade, mas dessa vez da natureza humana, que funda a unidade da religião que se dá na variedade dos ritos, porém, o autor acrescenta à sua interpretação a importância da singularidade nessa dimensão para se afirmar a positividade da diferença, ao que afirma pautado no Cusano que a humanidade não existe senão na singularidade de cada homem e de cada povo; no último plano anagógicamente está presente a identificação entre a verdade e o bem que guiam o homem pela sua apetência natural em busca da verdade. Essa marcha no campo da diferença é feita no estreitamento de uma convivência pacífica ou no esforço de sua criação que incorre na liberdade de escolha desses atores e atrizes, construtores dessa paz que não pode ser vista como fim, mas como percurso dialógico. Entender esse arranjo conceitual prepara-nos para o último capítulo da obra que

André nomeia como “*Tolerância, diálogo intercultural e globalização*”. Aqui o autor se propõe a refletir sobre o diálogo entre culturas e o sentido da tolerância que são atravessados ou atravessam de forma relacional o fenômeno da globalização. Importante a análise de caráter polissêmico sobre esse fenômeno que no texto é posto em duas perspectivas: uma globalização ecoética em que explica-se (para usar uma terminologia cusana) no conceito de solidariedade e uma globalização de rapina que desdobra-se no de exploração. Junto a essa polissemia conceitual ainda há a histórica, pois esses processos de globalização vão ganhando novos contornos e formas ao longo da própria história. Apesar de que, quando volto meus olhos para a história, especialmente acerca do fato que para os europeus do século XVI foi dado como uma descoberta e para os ameríndios como uma invasão, colonização e genocídio, a marca da rapina é maior e domina o percurso da história mais que a marca da ecoética. A “Controvérsia de Valladolid” é um exemplo disso, pois a vida de vários povos indígenas, de várias culturas e de vários modos de organização social estava nas mãos e no poder de decisão de outros povos até então desconhecidos. Esse modelo agressivo, de rapina, ainda hoje permanece, mas institucionalizado no sistema capitalista e expresso no paradigma das democracias burguesas e liberais que estão submetidas às multinacionais (como expressão da concentração de poder político e financeiro, desterritorializada, ao passo que domina todos os territórios e não está fixa em nenhum); como bem observa André, sistema esse que tenta apagar e eliminar do imaginário coletivo a possibilidade de haver um outro mundo possível ou mesmo outras formas de organizações (ecoéticas), ainda que estas estejam acontecendo de forma simples e espalhadas por várias partes do globo, na periferia do poder. Mesmo havendo outras dimensões importantes a se pensar nesse processo, a dimensão econômica vai permeando e moldando essas outras de forma a atender os interesses da classe que domina. Se muitos impérios ao longo da história foram se constituindo utilizando-se de força bélica, hoje não é diferente, mas o império que se impõe hoje é das multinacionais que manipulando a política continuam a utilizar-se de força bélica, mas também refinaram-se e aprenderam a dominar e canalizar os desejos das massas para o consumo cego; tal estratégia torna as outras dimensões instrumentos de controle e de negócio. O movimento ecoético que se desdobra no texto está iluminado pelo conceito de tolerância como hospitalidade interior. Sabemos que depois da fome que o capitalismo produz como ferramenta de sua própria manutenção, outro grave problema que estamos a enfrentar é o problema migratório. Quando o capitalismo avança, os povos tendem a se fechar. O que soa como contraditório. Falar de hospitalidade soa quase como uma revolução sem armas, ou melhor, uma revolução onde ouvir é a arma mais poderosa e fatal. Hospedar alguém dentro de si requer a capacidade de escuta do outro e o reconhecimento de sua dignidade. Imbuído desses problemas, André propõe uma nova hermenêutica que toma como prisma o caráter conjectural da filosofia cusana que poderia chamar-se hermenêutica elíptica, dada a sugestão de Yamaki (p. 433), por algumas razões ou hermenêutica diatópica, como proposta por Boaventura de Sousa Santos (p. 434), por outras razões que no fim se complementam e expressam o processo que ocorre ao fundo que é o de

mestiçagem, “que, na sua profundidade, pressupõe o próprio cruzamento dialógico e a contração da diferença na unidade” (p. 437). Com esse horizonte hermenêutico o homem é sempre percebido como *in fieri*, um ser a caminho, um peregrino que é *capax universi* e por isso mesmo tende a ser um sujeito dialógico, pois não consegue abarcar as infinitas formas de experienciar o mundo e tudo que ele comporta. Creio que há uma vida a pulsar nesse modo de pensar que é revolucionário; André consegue com maestria fazer brilhar, a partir do pensamento de um autor do século XV, essa vida do pensamento que também lhe pertence, por tê-la assimilado.

Para não mais me estender, é preciso dizer que o modo como o autor de “*Douta ignorância, linguagem e diálogo*” lê Nicolau de Cusa faz com que o pensamento deste autor ilumine os problemas da nossa vida cotidiana. Isso mexe com o que de facto entendemos por saber, por hospedar, pela ideia que fazemos do outro ou temos de nós mesmos, pelo sentido do que realmente é tolerar, e até da própria liberdade que é nossa marca inalienável. Por tudo isso que foi indicado e por outros tantos fatores, a leitura dessa obra torna-se imperativa não apenas para pesquisadores e pesquisadoras do pensamento de Nicolau de Cusa, mas de modo geral para homens e mulheres que enxergam traços dessa filosofia como conceitos ou ideias ou temas importantes para pensar os problemas contemporâneos, independente da língua em que assente as suas conjecturas.

O autor preocupa-se em dizer que este livro é resultado de uma junta de artigos seus que estão publicados ao longo de sua vida em vários lugares. Ousamos dizer que mesmo que saibamos dessa informação, é inevitável não percebermos a unidade de pensamento que atravessa a obra. Aqui não é apenas um livro que busca explicar o pensamento de um filósofo da tradição. Esta é uma obra digna de um verdadeiro filósofo que consegue se apropriar de muitos pensamentos e lançar ao mundo o seu pensamento próprio. Tal obra, com o peso analítico e capacidade de articulação conceitual não pode ser resultado de leituras e reflexões apressadas. Somente um filósofo, que pensa no tempo da filosofia, é capaz de escrever tais coisas da forma como aqui estão escritas. O leitor e a leitora têm aqui um material polido e de muita maturidade e criatividade intelectual. O texto termina de uma forma primordial ao alargar o debate e fazer com que conceitos de um pensador do século XV dialogue com as preocupações que estão no centro das ruas do mundo atual: “Tolerância, diálogo intercultural e globalização”. Por isso concluo dizendo que esta obra, bem como o filósofo João Maria André, tem perfil de pensamento inovador e *pro-vocador*.

*Klédson Tiago Alves de Souza*

Doutorando em Filosofia pela FLUC/UC

Bolsheiro FCT

kledson.tiago@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/>

0000-0002-0422-3506

DOI: [https://doi.org/10.14195/0872-0851\\_61\\_7](https://doi.org/10.14195/0872-0851_61_7)