

NICOLAU DE CUSA E MARTIN HEIDEGGER: APROXIMAÇÃO NA POSTURA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA*

NICHOLAS OF CUSA AND MARTIN HEIDEGGER: CONVERGENCE IN THE PHENOMENOLOGICAL-HERMENEUTIC STANCE

Ricardo Dias**

RESUMO

Busca-se mostrar no trato com dois pensadores considerados marcos na história do pensamento ocidental: Nicolau de Cusa (1401-1464) e Martin Heidegger (1889-1976) uma aproximação na postura fenomenológico-hermenêutica entre ambos. No primeiro, tal postura se mostrará em relação ao conceito de o *Desligado* em sua obra *A visão de Deus*. No segundo, em relação ao conceito de *Mundo* em sua obra *Ser e tempo*. A questão que nos orienta, em torno a essa aproximação, é saber: *como* Nicolau de Cusa, na obra referida, busca “ver” o *Desligado*, sem perdê-lo de vista? *Qual a postura* que nos permite “ver” o *Desligado* como *Desligado*? Qual é aí o seu *modo de acesso*? Essa postura ou modo de acesso se aproxima da que Heidegger cultiva em *Ser e tempo* para dar conta da constituição ontológica existencial do mundo próprio do *Dasein*? Nossa hipótese é que sim. Ela deve nos fazer aceitar a postura cusana como precursora da postura fenomenológico-hermenêutica heideggeriana em *Ser e tempo*; e deve nos permitir apontar alguns elementos acerca da consistência do que seja uma postura fenomenológico-hermenêutica como tal.

PALAVRAS-CHAVE: postura fenomenológico-hermenêutica; o desligado; Nicolau de Cusa; Heidegger; mundo.

ABSTRACT

This paper aims to demonstrate, through the engagement with two thinkers considered landmarks in the history of Western thought: Nicholas of Cusa (1401-1464) and Martin Heidegger (1889-1976), an approach within a phenomenological-hermeneutical framework. In the first, this stance will be shown in relation to the concept of the Disconnected in his work “The Vision of God”. In the second, in relation to the concept of the World in his work “Being and Time”. The question that guides us in this approach is: how does Nicholas of Cusa, in the aforementioned work, seek to “see” the Disconnected without losing sight of it? What stance allows us to “see” the Disconnected as Disconnected? What is his mode of access? Does this stance or mode of access approach the one that Heidegger cultivates in “Being and Time” to account for the ontological-existential constitution of the world proper to Dasein? Our hypothesis is that it does. It should lead us to accept the Cushman stance as a precursor to the Heideggerian phenomenological-hermeneutical stance in Being and Time; and it should allow us to point out some elements regarding the consistency of what a phenomenological-hermeneutical stance is as such.

KEYWORDS: phenomenological-hermeneutical stance; the disconnected One; Nicholas of Cusa; Heidegger; world.

* Artigo recebido em 31/05/2026 e aprovado para publicação em 11/07/2026.

** Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Integrado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN). Mestre em Filosofia pelo UFPB. Professor do Departamento de Filosofia da UFPI. E-mail: jrbdias@ufpi.edu.br.

INTRODUÇÃO

O pensamento de Heidegger buscou um diálogo produtivo com a tradição. Por isso, não pretendeu com a tese de que ela foi o *esquecimento do ser* etiquetar toda a tradição. Ao dizer *esquecimento do ser* ele fala de uma determinação do ser que predominou na história do pensamento ocidental de Platão a Nietzsche tendo seu último nome na ciência e na técnica atual¹. Não se pode, portanto, perder de vista que ele ao falar *esquecimento do ser* fala de um “pensamento dominante” (Heidegger, 2025, p. 47). E que isso supõe que exista outra vertente no mesmo pensamento ocidental que, historicamente, não prevaleceu e que a ela Heidegger (2001, p. 37-38) se filia, trabalha nela, até o fim, na expectativa de que ela nos abra a uma “nova maneira de pensar”.

Com efeito, Heidegger, ao fazer a crítica à história da filosofia, não coloca todos os filósofos no esquecimento do ser. Ele faz a diferença. Não fosse assim e ele não se voltaria à tradição, a fim de ver onde o desvio se deu. Não fosse assim ele não vincularia a sua pesquisa a nenhum filósofo. Contudo, ele a vincula, como é sabido, para citar alguns exemplos, ao devir e à *physis* de Heráclito, à *alétheia* grega, à mística medieval, a Agostinho, a Lutero, às cartas paulinas do cristianismo primitivo, à historicidade em Dilthey, à angústia kierkegaardiana, à fenomenologia husserliana, e a poetas, tais como Hölderlin.

Portanto, mesmo que se possa dizer que esse ou aquele pensador não caiba na crítica de Heidegger à história da metafísica ocidental como esquecimento do ser, ainda assim, isso não contradiz essa crítica de Heidegger, uma vez que ele, ao fazer tal afirmação ou caracterização da filosofia ocidental, o faz no sentido de dizer que se deu, como dissemos, o *predomínio* de um modo de pensar metafísico em detrimento de outro não metafísico, ao qual Heidegger se vê vinculado, busca melhor determiná-lo, e se mantém à espera de seus desdobramentos; primeiramente, na forma de uma *ontologia fundamental* (1989) e depois, no abandono de toda ontologia, na forma de um *Ereignis* (2015) enquanto uma *tarefa do pensamento* (1991); uma *nova manhã* (Zarader, 1990) no e para o pensamento do ser.

¹ Heidegger num segundo momento de seu pensamento toma esse esquecimento como tendo origem no próprio ser e, mais radicalmente, como sendo *o ser do ser* sem que isso deva ser tomado como a essência do ser, mas como *Ereignis*: o ser mesmo não tem e não é essência alguma, mas sua condição originária (Aubenque, 2012).

Nosso texto – sem entrar nessa questão do esquecimento do ser e seu testemunho histórico; sem, portanto, perguntar-se e, muito menos, decidir-se sobre a inclusão ou não do pensamento cusano no esquecimento do ser² – irá num sentido de aproximação entre Nicolau de Cusa e Heidegger, uma vez que a aproximação que pretendemos diz respeito, tão somente, à postura ou modo de acesso de um e de outro junto a seus respectivos “objetos” de reflexão: o *Desligado*³ e o *Ser*. Fica, porém, pressuposto que tais “objetos” têm uma afinidade de natureza, caso contrário não se poderia aventar uma aproximação acerca do *modo de proceder adequado* sobre eles⁴.

Na procura por essa aproximação, nos limitaremos, em Nicolau de Cusa (1998), a alguns capítulos de sua obra de 1453 *A visão de Deus*; e, em Heidegger (1989), à determinação da constituição ontológica do *ser-em* próprio do *Dasein*⁵, desenvolvida em *Ser e tempo*, obra de 1927. Constituição essa que está na base da formulação do conceito existencial de mundo e de história em sua historicidade. Dois conceitos básicos que permitem fazer afirmações acerca do todo de *Ser e tempo*, já que correspondem à primeira parte em sua primeira e segunda seção, respectivamente.

A questão que nos propomos, em torno a essa procura de aproximação, é saber: *como* Nicolau de Cusa, na obra referida, busca “ver” o *Desligado*, sem perdê-lo de vista? Qual *a postura* nos permite “ver” o *Desligado* como *Desligado*? Qual é aí o seu *modo de acesso adequado*? Essa postura ou modo de acesso é o mesmo que Heidegger cultiva em *Ser e tempo* para dar conta da constituição ontológica do mundo próprio do *Dasein*?

Para tanto, partiremos de Nicolau de Cusa, depois iremos a Heidegger e, finalizaremos, com um elemento de aproximação entre os dois pensadores. Caso essa aproximação se mostre plausível, então, não será absurdo dizer que já em Nicolau de Cusa se mostram presentes,

² Essa decisão demanda mais aprofundamento tanto do ver heideggeriano quanto do cusano.

³ É a tradução para *Absolutus* feita por João Maria André, na versão portuguesa com que estamos trabalhando de *A visão de Deus*. Nessa obra esse termo sempre aparece como adjetivo. Aqui, devido a nossa conveniência, o utilizaremos como substantivo. Logo no item a seguir apresentaremos nossa justificativa para isso.

⁴ Aqui temos consciência de que o pressuposto é a ideia de um dualismo metodológico, já defendido por Dilthey: para objetos de natureza diferente, é requerido método diferente. Se o objeto é a vida humana, aplica-se o compreender. Se a natureza, aplica-se o explicar.

⁵ Este termo, central em Heidegger, foi traduzido por *pre-sença* na versão com que estamos trabalhando. Contudo, manteremos em nosso texto o termo no alemão por entender, sem pretender entrar na querela sobre a melhor tradução, que compreensão mais adequada desse termo nos vem do contexto maior da obra de Heidegger e não de sua tradução isolada.

guardadas as diferenças, de certa maneira, elementos de uma postura fenomenológico-hermenêutica, base do modo de pensar ontológico existencial de Heidegger.

1 NICOLAU DE CUSA: MODO DE “VER” O *DESLIGADO*

Como já anunciado, nosso estudo não incidirá sobre o todo da obra *A visão de Deus* de Nicolau de Cusa (1998). Iremos nos manter nos capítulos que vão do I ao XVI. Pode-se dividir essa parte da obra em três elementos, que não estão numa ordem no texto, mas dispostos de modo meio difuso, mas interligados. O primeiro, que trata da natureza do olhar de Deus; o segundo, que fala do método comparativo de abordar tal natureza, e o terceiro, que trata do único “lugar de acesso” a Deus. É sobre este último ponto que nosso texto se fixará com mais força. Por isso, iremos privilegiar os capítulos XI, XII, XIII e XVI.

A obra inicia com uma comparação que a perpassa. Trata-se da comparação com a imagem de uma face que, simultaneamente, tudo vê e em várias direções. Se isso se dá assim numa imagem, com maior razão se dará em Deus, cujo olhar é absoluto. Essa imagem Nicolau chamará de Ícone de Deus e lhe servirá como primeiro trampolim para se perceber o verdadeiro olhar de Deus.

Com efeito, a obra se mantém sempre na diferenciação entre o olhar de Deus e o olhar humano. Este último como na dependência do primeiro. O homem só vê porque Deus o olha. Daí porque o ver de Deus será caracterizado, primeiramente, como providência de Deus. Em seguida a essa, outras caracterizações serão feitas para o olhar de Deus, tais como: ver é atuar; ver é amor; ver é falar; ver é criar; todas baseadas na premissa de que em Deus “o ter [...] é seu ser” (Cusa, 1998, p. 141). Todavia, nosso interesse não é mostrar esse primeiro elemento da obra cusana, mas que o ver de Deus é para além de todo ver contraído numa forma determinada. Daí aparecer com muita força, já no capítulo II, a ideia, para nós muito cara, de que esse olhar de Deus é o “olhar **desvinculado**” (Cusa, 1998, p. 140, grifo nosso) ou *Desligado*.

Esse caráter de superioridade do olhar de Deus, expresso no termo *Desligado*, é repetido reiteradas vezes e com muita intensidade na obra em questão, sempre como que a nos dizer que é para lá que devemos sempre voltar o nosso olhar, em meio às comparações que são feitas ao longo da obra, se não queremos perdê-lo de vista. É para esse aspecto que conflui tudo o que é

dito de Deus. Por essa razão, passaremos a utilizar em todo nosso texto esse termo de modo substantivado como forma de designar o que a obra chama de Deus. E é para o momento da obra que trata do seu único modo de acesso que o nosso texto sempre se volta.

O movimento da obra é, assim, o de partir da experiência com as coisas visíveis para o invisível ou o *Desligado*. Já citamos como primeiro exemplo desse movimento e como seu ponto de partida a imagem de uma face que tudo vê. Outras comparações serão feitas ao longo da obra. O fundo desse procedimento está na tese cusana, exposta em *A douta ignorância*, de que só conhecemos por comparações⁶. Na *Visão de Deus* isso se confirma: “Bendito sejas, Senhor, Deus meu, que me apascentas e alimentas com o leite das comparações **até me concederes** um alimento mais forte” (Cusa, 1998, p. 173, grifo nosso). Logo se percebe com o “até me concederes” da citação, que tal procedimento é limitado para dar conta do *Desligado*, pois este “[...] não pertence ao domínio da quantidade, nem da qualidade, nem do tempo, nem do lugar [...]” (Cusa, 1998, p. 149), e, por isso, não é visto com “olhos carnaís”, mas com “olhos mentais”. Portanto, não se deve ficar preso às comparações, mesmo que não se possa prescindir delas.

Com a metáfora do Muro do Paraíso, utilizada por Nicolau de Cusa⁷, podemos nos voltar para o terceiro elemento que apontamos existir na obra e que mais nos interessa. Com essa metáfora o nosso autor explicita, em relação ao ver o *Desligado*, a situação, de um lado, de quem, está aquém e no muro, e, de outro lado, a situação de quem está para além do muro.

A primeira situação é caracterizada por aquele que se resolve a ver a face do *Desligado*, mas mantém-se no *conceber* algo, e, aí permanecendo, mantém-se longe de tal face, pois qualquer conceito sobre faces é inferior à face desligada (Cusa, 1998, p. 151), já que esta “[...] é anterior a todas as faces formáveis” (Cusa, 1998, p. 150). A questão aqui é saber do *quem* que poderia conceber essa face anterior a todas as faces e, assim, passar para o outro lado do muro. Ora, somente aquele que conseguisse “[...] transcender as formas de todas as faces formáveis e de todas as figuras” (Cusa, 1998, p. 151). Conseguido isso, porém, ainda caberia perguntar a esse *quem*: “[...] como conceberia então uma face, uma vez transcendidas todas as semelhanças e figuras de todas as faces, todos os conceitos que podem ser formados sobre a face, toda a cor, ornamento e beleza de todas as faces?” (Cusa, 1998, p. 151).

⁶ “Toda a investigação é, pois, comparativa e recorre a proporções” (Cusa, 2003, p. 3).

⁷ A partir do cap. IX Nicolau de Cusa começará a utilizar essa metáfora.

A segunda situação, o para além do muro, supõe uma resposta a tais questões. Resposta que venha a determinar esse *quem*, já que ela é caracterizada pela penetração “[...] num secreto e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face” (Cusa, 1998, p. 152). Essa determinação do *quem* caracteriza o movimento para o outro lado do muro e consiste no determinar cada vez mais o modo de acesso ou postura, na qual o *Desligado* unicamente se mostra.

Eis o passo decisivo e final para nossa questão. O modo de acesso ou postura procurada é a da abertura a “[...] a escuridão, a névoa, as trevas ou a ignorância em que mergulha aquele que procura a tua face quando supera toda ciência e conceito” (Cusa, 1998, p. 152). Essa escuridão, porém, é reveladora, pois, “[...] quando os olhos estão nas trevas que são escuridão, se sabem que estão na escuridão, sabem que se aproximam da face do sol. Essa escuridão nasce, pois, nos olhos, a partir da excelência da luz do sol” (Cusa, 1998, p. 152-153). O *quem* se apresenta, então, como aquele que se sabe na escuridão, pois o sol (o *Desligado*) aparece na escuridão que se sabe escuridão e sabe de sua origem. “Por isso, quanto maior souberem a escuridão, tanto mais verdadeiramente atingem na escuridão a luz invisível” (Cusa, 1998, p. 152-153).

A questão, portanto, não é só entrar, mas intensificar essa entrada, uma vez que, “[...] quanto mais obscura e impossível se reconhece ser essa impossibilidade [...], tanto mais a necessidade verdadeiramente resplandece e tanto menos veladamente está presente e se aproxima” (Cusa, 1998, p. 166). Só aí, na impossibilidade, que é necessidade, se vê o *Desligado*. Entrar na escuridão significa, contra toda razão mais elevada, admitir a coincidência dos opostos, e, nela e acima dela, procurar a verdade.

Cusa (1998, p. 167) se depara, claramente, com o único modo de acesso ou postura na qual se encontra e se aproxima do *Desligado*: “[...] cercado pela coincidência dos contraditórios”. E esse é “o muro do paraíso” em que ele habita. Desse modo, a não coincidência dos opostos é o aquém do muro, a coincidência dos opostos é o muro. E é nesse muro que se começa a ver o *Desligado*, pois ele está lá dentro. Ele, porém, existe e fala “para além” desse muro, cuja porta é guardada pela razão, cujo fracasso dará acesso ao para além do muro.

Essa situação, que parece um problema, um obstáculo, é o modo de acesso ou postura mesma do ver que vê o *Desligado*. “É, pois, necessário que o intelecto se torne ignorante e se coloque na sombra, se te quiser ver [...]. Por isso, não pode aproximar-te de ti [...] que és a

infinidade, senão aquele cujo intelecto está na ignorância, ou seja, aquele que sabe que te ignora”, já que “[...] entender a infinidade é, pois, compreender o incompreensível”, ou seja, é compreender um “[...] fim sem fim ou infinito” (Cusa, 1998, p. 180). Isso equivale a uma contradição. Equivale a admitir “[...] que a treva é luz, a ignorância é ciência, o impossível é necessário” (Cusa, 1998, p. 181).

Só agora, então, o *Desligado* se mostra como infinidade absoluta, pois só agora a visão está no jardim do paraíso, e o resultado é que não se sabe o que se vê, porque ali nada se vê do mundo sensível. Nesse momento fica bem demarcado o aquém e o para além do muro. O *aquém* significa que nenhum conceito pode conceber o *Desligado* e que nenhuma comparação é parâmetro para ele. Já o *para além* do muro é a completa admissão da incompreensibilidade do *Desligado*. É sua visão como infinitude absoluta. É, portanto, o fim do desejo, que só é saciável naquilo “[...] que, não entendendo, entende” (Cusa, 1998, p. 196).

Voltemo-nos agora para o modo heideggeriano de ver o invisível, sem, ainda, tecer alguma aproximação ao de cusano.

2 HEIDEGGER: A CONSTITUIÇÃO ONTOLÓGICA DO *SER-EM* DO *DASEIN* EM *SER E TEMPO*

A procura pela constituição ontológica do mundo nos leva à determinação ontológica do *ser-em*. E isso não é sair do âmbito da analítica da existência do *Dasein* como ser-no-mundo, mas apenas se situar em um de seus momentos. Mundo, portanto, não é distinto do *Dasein*. Ele é, sim, um *modo de ser* do próprio *Dasein*. Daí ser ele (originariamente) existencial. Isso não significa que para se dar conta de tal sentido de mundo não se deva seguir os entes intramundanos (os sem mundo) em seu modo de ser⁸.

Seguindo essa primeira orientação, a primeira ideia a ser afastada é a de que mundo consista numa totalidade de entes simplesmente presentes em sua interioridade recíproca. A análise da *disposição* (*Befindlichkeit*) dá o toque inicial a fim de afastar essa ideia. A disposição é

⁸ Dias (2023) para um maior aprofundamento desse nexos mundo, *Dasein* e intramundanos.

o modo de ser do *Dasein*, que “abre previamente” o mundo e constitui o *liame primário* (anterior ao conhecimento) do *Dasein* com esse mundo previamente aberto⁹.

Nesse âmbito da disposição, pode-se compreender um dos momentos do ser-no-mundo, a saber: o existencial *ser-em*. Com ele se dá um passo importante no entendimento do que seja o sentido existencial de mundo. Não vamos muito além desse passo, pois não visamos tanto desenvolver em seu todo o sentido existencial de mundo, mas chamar a atenção para a postura que aí se desenvolve na determinação ontológica do *em*, enquanto modo de ser do *Dasein*.

O *em* deve ser dito em sua constituição ontológica. Somos tentados a entendê-lo como *dentro de ...*, ou seja, num sentido espacial, numa relação de lugar, como entendemos que, por exemplo, a água está dentro do copo. O *ser-em*, do ponto vista existencial, porém, é “anterior” a esse tipo de relação espacial e nesse sentido é sua condição¹⁰. Em sua origem o *em* significa “[...] estou acostumado a, habituado, familiarizado com” (Heidegger, 1989, p. 92). Tem o sentido de colo (afetivo), de habitar (acolhimento). O ente que se constitui primordialmente desse existencial é um *eu sou* “conectado” a um *eu moro*, ou seja, detenho-me junto ao mundo como algo que me é familiar. O ser-junto-ao-mundo, assim entendido, “[...] nunca indica um simplesmente dar-se em conjunto de coisas que ocorram” (Heidegger, 1989, p. 92). Não se trata de justaposição de *Dasein* e mundo. *Ser-em*, portanto, não corresponde a “interioridade recíproca” de entes que simplesmente se dão dentro do mundo (intramundano), mas é fenômeno que participa da constituição ontológico-existencial do *Dasein*.

Cabe perguntar, então, junto com Heidegger: por que o *Dasein* se desvia para uma interpretação do *ser-em* como relação de sujeito e objeto? A razão básica está na interpretação categorial que o *Dasein* faz de si mesmo a partir dos entes e seu modo de ser. Por isso ele acaba por tomar o conhecimento teórico do mundo como forma originária do fenômeno do *ser-em*. Este primado tem desorientado tal fenômeno do *ser-em*. Heidegger o mostrará como modificação do

⁹ Vattimo (1989, p. 37) testemunha o privilégio dado por Heidegger a esse modo de abertura do mundo, pois, por um lado, este “[...] abre o [*Dasein*] no seu estar-lançado [facticidade] [...] e, por outro, [...] o próprio encontro com as coisas no plano da sensibilidade só é possível com base no fato de que o *Dasein* está sempre originariamente numa situação afetiva; por conseguinte, toda relação específica com as coisas individuais (mesmo a compreensão e a sua articulação interpretativa) é possível em virtude da abertura ao mundo garantida pela totalidade afetiva”. No entanto, é cabível pensar numa *disposição* compreensiva, ou seja, disposição que já é compreensão, sendo, portanto, disposição e compreensão fenômenos ontológicos cooriginários, enquanto primeira abertura do *Dasein* ao mundo. Isso é importante para uma pesquisa acerca de uma hermenêutica filosófica.

¹⁰ Isso não quer dizer que *Dasein* não seja e não esteja no espaço, mas, ao contrário, é uma forma de garantir a espacialidade existencial do *Dasein* (Heidegger, 1989, p. 94 *et seq.*).

ser-em, como modo derivado de relação com o mundo. Sujeito e objeto não coincidem com *Dasein* e mundo. O conhecer se funda previamente na disposição, que não é um observar o mundo, mas ser um “desde sempre” (desde o começo ou fundo do que ele mesmo é) tomado por ele, ou seja, ser-junto-ao mundo, ocupando-se dele.

O conhecimento é o que resta do *ser-em* ao se excluir da ocupação, que lhe constitui, todo manuseio. Para tanto, é necessário que haja antes uma “quebra” no fazer cotidiano. O conhecimento pode, assim, enquanto ciência (quebra do *ser-em* originário), desenvolver-se autonomamente, e assumir a direção do ser-no-mundo. O que de fato tem ocorrido na atual tecnificação planetária do mundo com a consequência para o *Dasein* de encobrir para si mesmo o seu *ser-em* originário, pois não são nem a visão intuitiva nem a visão teórica a descoberta primária do mundo. Ambas supõem já uma abertura, cuja visão é circunvisão dada pela disposição. Daí não ser o problema da relação *Dasein* e mundo primeiro um problema de epistemologia, mas de fenomenologia hermenêutica existencial do *Dasein*.

Afastada essa ideia de totalidade de entes em sua interioridade recíproca e a do conhecimento como determinação primeira do *ser-em*, Heidegger busca enfatizar o caráter existencial do mundo que desde o pensamento antigo já se tinha dado. Com efeito, como mostra o fragmento 89 de Heráclito citado por Heidegger (1991, p. 97-104) que diz que aos homens acordados cabe um mundo comum, já aos que dormem cabe um mundo particular, este pensamento antigo, voltou-se mais para o *como* do mundo – prévio e relativo ao *Dasein* – do que para a totalidade dos entes puramente subsistentes. Em Heráclito, portanto, mundo já aparece relativo a *modos de ser* do ser humano em sua facticidade: ora dormindo, ora acordado. Heidegger, porém, procura melhor determinar a relação mundo e *Dasein*, visto que percebe nos gregos e na filosofia que lhe segue os passos, e na que a critica uma indeterminação.

A determinação que dá Heidegger mostra que o ente que primeiro nos vem ao encontro no mundo não vem como “simplesmente presente” ou “diante da mão” (*Vorhandenheit*), mas numa totalidade. Totalidade que, num primeiro momento, foi determinada, por ele, como totalidade de instrumentos (*Zuhandenheit*), cujo modo de ser é a *referência*.

Heidegger se volta, então, para a totalidade referencial a que está condicionado o instrumento, a fim de se determinar a mundanidade do mundo como existencial. O termo referência indica que o caráter ontológico do instrumento é a *conjuntura*, pois este termo diz que

o ente que primeiro vem ao encontro, naquilo que é, é-com-junto (encostado numa conjuntura). É ela, enquanto *perfeito a priori*¹¹, a liberação prévia do instrumento. Essa liberação nada mais é senão a compreensão de mundo com que *Dasein* já sempre se comporta. Ela é assim uma compreensão referencial. Nela se pode buscar a mundanidade do mundo como existencial. Toda compreensão contém, numa abertura prévia, o contexto em que se movem suas referências. Tal contexto é ação de significar. A totalidade dessa ação é *significância*. Esta consiste na estrutura em que *Dasein* é sempre como é. Significância é, pois, a mundanidade do mundo como existencial; o que nos permite falar em ação prática e teórica.

A ação de significar e sua totalidade enquanto significância tem na *transcendência* do *Dasein* sua última determinação. Resulta que a procurada constituição ontológica do *ser-em* (isto é, a relação originária *Dasein* e mundo) é, em última análise, transcendência do *Dasein*. *Dasein* não precisa mudar seu comportamento para transcender, ele sempre já é isso, seu comportar-se é transcender como poder mundo, poder que deixa acontecer o mundo¹².

Não precisamos ir mais adiante, pois o que importa para nós é perceber que na busca da constituição ontológica¹³ do *ser-em*, o que ocorre é que, quanto mais nos aproximamos da determinação última dessa constituição mais não podemos fazê-lo por conceitos. Mais nos aproximamos de uma região que não se deixa conceituar. De sorte que, o avançar na busca do *em* em sentido ontológico – enquanto busca por determinar o *primeiro liame* entre *Dasein* e os entes intramundanos, ou seja, o seu modo de ser junto-a nos aproxima, cada vez mais, a um ponto cego, ou seja, à impossibilidade de dizê-lo na forma de um enunciado meramente lógico proposicional. Daí Heidegger se afastar, por exemplo, da determinação do mundo cartesiana como *res extensa*, que nada diz desse primeiro liame, mas de algo derivado. Com efeito, em

¹¹ Com esse termo Heidegger pretende precisar o sentido de *liberação prévia*, ou seja, ser, para a possível revelação dos entes. Em nota, acrescida por ele à edição de *Ser e tempo* publicada em suas Obras completas, aponta para isso. Diz ele que “prévia” significa em latim *a priori* e em grego *o que já foi ser, o que sempre já vigorou antecipadamente, o passado-presente, o perfeito*. O livro VI da *Metafísica* de Aristóteles é citado por Heidegger (1989, p. 304, nota 55) como o que mais expressa esse sentido de perfeito *a priori*. Esse livro consiste na busca da ciência que dá conta do imóvel, separado e eterno, ou seja, do ente enquanto ente. Essa ciência procurada não pode ser a Física, pois esta tem como objeto o ente separado, porém não o imóvel. Não pode ser a Matemática, pois esta versa sobre o imóvel, porém não separado. O separado e imóvel é o “antes de”, o “já desde sempre”, é, segundo entendemos, o *perfeito a priori*.

¹² No texto de 1929-1930, Heidegger (2006) toma esse poder como de “formador de mundo”.

¹³ O que significa dizer: manter-se e ser guiado pela diferença ontológica entre ser e ente (Heidegger, 2003).

Heidegger, tal determinação ontológica se encaminha muito mais para uma linguagem poética¹⁴, que para uma linguagem lógico-matemática.

Nessa direção vai Loparic (1982, p. 157), ao dizer que para Heidegger

[...] o à-mão não é dado primeiramente por meio de *sense data*; no entanto, ele não especifica a natureza do contato entre os à-mão e o estar-aí. Ele não quer que o contato seja reduzido a um representar, mas não encontra nos modos de ser do homem nada além das condições de possibilidades do encontro.

Depois Loparic reconhece que aprendeu que tal ponto é entrada para o poético do segundo Heidegger. É esse movimento para uma impossibilidade no dizer o *em* na forma objetiva-conceitual, e o abrir-se e manter-se numa postura fenomenológico-hermenêutica, que nos interessa nessa aproximação com a postura antes descrita de Nicolau de Cusa na relação com o *Desligado*, e que daremos ênfase em nossa conclusão.

CONCLUSÃO: SOBRE O VER QUE VÊ O INVISÍVEL

Negativamente, o ver que vê o invisível, portanto, não é nem comparativo e nem puramente lógico-matemático-conceitual.

Positivamente, é, nos termos da filosofia atual, um modo fenomenológico-hermenêutico. Para perceber isso, vamos nos fixar em um ponto que julgamos ser de aproximação, mesmo na diferença, entre Nicolau de Cusa e Heidegger. Não queremos e não pesamos que seja o único, mas, tão somente, o que mais, até o momento, em nossa leitura de ambos, nos chamou a atenção, por seu caráter mais abrangente e que pode ser universalizado para o todo do modo de pensar de um e do outro enquanto modo de pensar fenomenológico-hermenêutico.

A problemática do *ver*, importante na história do pensamento ocidental, importa para nós aqui. Ele é o contexto que, segundo entendemos, aproxima Nicolau de Cusa em sua obra *A visão de Deus*, a Heidegger em sua obra *Ser e tempo*. De modo mais preciso: a problemática do ver que vê o invisível. Com efeito, de um lado, Nicolau de Cusa (1998, p. 179) assim se expressa: “Vejo-te [o *Desligado*] no jardim do paraíso e não sei o que vejo, porque nada vejo do mundo sensível”.

¹⁴ “[...] poeticamente o homem habita [...]” (Heidegger, 2002, p. 164 *et seq.*).

De outro lado, Heidegger (1989, p. 32), nos diz: “[...] o ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente”¹⁵.

Ambos buscam aí o *como* ver o invisível, que não é algo segundo na procura, mas o determinante. E a resposta, segundo pensamos, que os dois apresentam, embora Nicolau de Cusa não use essa terminologia, é a de que só num *como* ou postura *não objetivante* que o invisível se dá a ver. É visto e mostrado. Esse modo, para ambos, está para além da lógica da modernidade técnico-científica da clareza, da distinção e da exatidão. Vejamos isso retomando a ideia principal de cada um.

Podemos afirmar, sem querer simplificar, que o argumento de Nicolau de Cusa, ao longo dos capítulos aqui trabalhados de sua obra, é único. Contudo, fortemente enriquecido por uma variedade de formas de se apresentar e que toda síntese faz perder, em muito, a força do pensamento que ali se apresenta. Todavia, entendemos que se pode sintetizá-lo do seguinte modo:

- 1- Deus é acima de tudo que pode ser dito e concebido. Ele é para além da razão. É impossibilidade. É infinidade absoluta e, como tal, para além de todo nome e, até mesmo, da coincidência de opostos, primeiro degrau para vê-lo. É, assim, o *Desligado* (*Absolutus*);
- 2- por essa razão, vê-lo é penetrar e manter-se no indeterminado, no confuso, isto é, na ignorância e na obscuridade. Esse é o único “modo de acesso” a Ele. Toda tentativa de concebê-lo, descrevê-lo, é afastar-se dele, é perdê-lo de vista, é não vê-lo.

Ora, tais características do “modo de acesso e proximidade” ao *Desligado* em Nicolau de Cusa equivalem, em palavras heideggerianas, guardadas as diferenças, ao modo da não objetividade; o que não se pode objetivar; o limite de toda forma de objetivação; enfim, ao modo da constituição ontológica de algo, que significa, por isso, a constituição não objetiva de algo, por assim dizer, o seu ser e ser como tal. O ser *como* ser nunca é um objeto diante de nós. Assim, quanto mais me aproximo dessa constituição ontológica de algo mais me afasto de uma postura objetivante. Basicamente, essa é a razão pela qual Heidegger tem de ir para o poético, isto é, para uma linguagem que não objetiva o ser, mas o deixa-ser naquilo que é; para uma postura fenomenológico-hermenêutica.

¹⁵ Há, para Heidegger (2001, p. 14) dois modos básicos do aparecer: o que nos vem sensorialmente ou pelos sentidos, que percebemos logo, mas vem depois (os fenômenos ônticos ou relativos ao ente); e o que não nos vem pelos sentidos, que não percebemos logo, mas vem primeiro (os fenômenos ontológicos ou relativos ao ser).

Podemos perceber, em Nicolau de Cusa, por essa razão, nos limites da obra aqui, parcialmente, trabalhada, um pensar que se encaminha, como em Heidegger, para o poético. Pode-se pensar nisso, sobretudo, por conta da metáfora que ele tem de usar para falar do *Desligado*: o jardim de delícias do para além do muro; também, quando se utiliza da metáfora da *excelência da luz do sol*, como origem da escuridão, na qual se abre o acesso a esse mesmo sol, que é o jardim de delícias de que fala Nicolau de Cusa.

Isso, basicamente, nos permite conjecturar que o tipo de argumentação ali, em *Ser e tempo*, acerca da constituição ontológica do *ser-em*, é análogo ao de Nicolau de Cusa, acerca do *Desligado*, no seu *A visão de Deus*. Ver ao *Desligado* é ver o que está para além de qualquer objetivação. Ele nunca é um diante de nós passível de ser concebido. Portanto, o que se aplica ao modo de ter acesso ao *Desligado* em Nicolau de Cusa aplica-se ao que Heidegger chama de modo de acesso ao ser¹⁶. Em Nicolau de Cusa tal modo é o ver guiado pela diferença teológica, ver na escuridão e na impossibilidade. Em Heidegger é o ver guiado pela diferença ontológica, ver na diferença ser e ente. Em ambos, o ver não vê nada, já que, em Nicolau de Cusa, para além do muro nada há para ver, senão a própria visão que me vê. E, em Heidegger, tal diferença é nada de diferença, senão o modo mesmo de ser do *Dasein* de se manter e se guiar por essa diferença, na qual já desde sempre se comporta. No primeiro, esse movimento se encaminha para uma teologia mística. No segundo, para um pensar-poetar. Portanto, aqui, Teologia mística e pensar-poetar se aproximam enquanto posturas não objetivantes.

Essa postura não objetivante, que estamos buscando mostrar em ambos, supõe que o sujeito do discurso não seja o determinante último, mas o próprio “objeto” em questão. Ora, essa postura é um elemento característico de uma atitude fenomenológica junto “às coisas elas mesmas”, tal como pensada por Husserl. Heidegger nela foi formado por muito tempo e tentou aplicá-la, mesmo que ao seu modo, em toda a sua obra, na forma de uma fenomenologia hermenêutica.

Daí que, aqui, acenamos, finalmente, para o fato de que Nicolau de Cusa é, nesse ponto, ou seja, no modo de proceder junto a seu “objeto”, precursor de uma atitude fenomenológico-hermenêutica buscada por Heidegger em toda a sua trajetória junto à questão do ser, cuja marca

¹⁶ Embora sejamos levados a crer que o *Desligado* não corresponde ao Ser em Nicolau de Cusa (1998, p. 175), vez que o mesmo afirma a visão de Deus preexistir ao ser, contudo, isso mereceria aprofundamento, que foge aqui ao escopo de nosso trabalho.

essencial é uma postura de respeito ao “objeto” buscado em seu caráter interno não objetivo, não reduzido a subjetividade alguma. O que também é corroborado pelo fato de que, tanto para um como para outro, o modo comparativo é limitado na determinação de seus “objetos”. De fato, no dizer de Nicolau de Cusa (1998), toda comparação está presa à ordem da proporção e, por isso não pode dar conta do que está para além de toda proporção e quantidade. Também para Heidegger (1989), seguindo a crítica do Conde Yorke a Dilthey, toda comparação é estética (sensível), e por isso insuficiente no acesso à constituição ontológica de um ente e, muito menos, do ser como tal.

Em ambos temos a configuração de um discurso próprio ou que melhor se adequa ao que chamamos hoje, no campo das ciências, as humanidades. Discurso não redutível a modelos ou sistemas fechados.

REFERÊNCIAS

AUBENQUE, Pierre. **Desconstruir a metafísica?** Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

CUSA, Nicolau de. **A douta ignorância.** Tradução de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

CUSA, Nicolau de. **A visão de Deus.** Tradução de João Maria André. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

DIAS, José Ricardo Barbosa. Heidegger e a essência mundana do existir humano. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 50, n. 1, p. 1-14, 2023.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** 2. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia:** do acontecimento apropriador. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2025.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências.** Tradução de Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da Metafísica:** mundo, finitude e Solidão. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Tradução de Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de A. Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989. 2v.

HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

LOPARIC, Zeljko. A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. **Manuscrito**, Campinas (Unicamp), v. VI, n. 1, p.149-180, out. 1982.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras da origem**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.